

Славянский Альманах

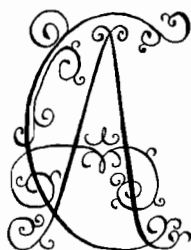


1997

Министерство культуры Российской Федерации
Российская академия наук
Институт славяноведения

СЛАВЯНСКИЙ АЛЬМАНАХ

1997



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 1998

Редколлегия:

Т. И. Вендина, профессор

В. К. Волков, профессор, директор Института славяноведения РАН

М. А. Робинсон, заведующий Научным центром Института славяноведения РАН (отв. редактор)

В. А. Хорев, профессор

Славянский альманах 1997. — М.: Индрик, 1998. — 344 стр.

Альманах подготовлен по материалам научных конференций, проводившихся в рамках празднования «Дня славянской письменности и культуры» в 1997 г. В альманахе помещены материалы, посвященные истории, культуре, литературе и языкам славянских народов от эпохи средневековья до современности. Книга рассчитана как на специалистов, так и на широкий круг читателей.

От редколлегии

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

В 1996 году такая конференция проводилась в Костроме. Ее материалы составили основное содержание первого выпуска «Славянского альманаха», вышедшего в свет в мае 1997 года. Нынешний, второй выпуск альманаха предлагает вниманию читателей материал научной конференции, прошедшей в 1997 году в Орле, а также Круглых столов и симпозиумов, проводившихся в Орле и Москве, на которых обсуждались актуальные проблемы истории, литературы, культуры и языка славянских народов.

«Славянский альманах» становится ежегодником. Мы надеемся, что его издание будет способствовать не только дальнейшему изучению, но и распространению знаний о славянском мире.

Исторические судьбы восточного славянства и «национальность» науки

Вопрос о национальной науке или «национальности» науки не нов. Ровно полтора столетия тому назад — что характерно, также в поворотное для национального сознания славянских народов время — он живо обсуждался на страницах российской периодики. В 70-е годы XIX в., когда к нему в очередной раз обратился Н. Я. Данилевский, последний имел основания считать вопрос «устарелым»¹. В те времена разница во взглядах определялась принадлежностью к славянофильскому либо западническому направлению: Ю. Ф. Самарин полемизировал с Б. Н. Чичериным. Западники делали акцент на «просвещенном», «общечеловеческом» воззрении в науке, указывали на опасность национального субъективизма. Славянофилы, напротив, придавали первостепенное значение «народности познающей мысли», тому, что мы бы сейчас назвали внеисточниковым знанием. Вместе с тем Самарин делал ряд существенных оговорок. «Непричастность народного воззрения, — писал он, — к предубеждениям и односторонностям, налагающим свое клеймо на воззрение других народов, дает возможность общечеловеческому воззрению... освободить себя от тесных рамок, временно его ограничивающих». И далее: «Неразумное, безотчетное и преднамеренное отрицание чужого потому только, что оно чужое, при недостатке своего... не поведет к расширению области знания»². Мысль глубоко верная и ныне!

О внутренних водоразделах славянского мира в той давней дискуссии речь практически не шла, разве что слышались отголоски русско-польского противостояния. «Для всякого славянина, — утверждал Данилевский, — идея славянства должна быть... выше науки, выше свободы, выше просвещения, выше всякого земного блага»³. Как верно заметил много позднее историк А. В. Соловьев, «для славянофилов... духовное единство русского народа являлось аксиомой, не требующей доказательств: они часто ссылались на него, но не исследовали подробно»⁴.

Между тем начало современной украинской традиции тогда было уже положено плеядой кирилло-мефодиевских «братчи-

ков». В Киевском университете заканчивал курс историко-филологического факультета В. Б. Антонович, ученик которого, М. С. Грушевский, возведет в абсолют «отрубность», т. е. полную самостоятельность исторического пути Украины, а его последователи видоизменяют концепцию своего мэтра на державнический и окциденталистический лад⁵. В этой редакции она имеет широкое хождение по сей день.

Хотя о необходимости укрепления этнического ядра Российской империи заговорили в связи с польским восстанием 1863 г., посуществу только накануне и в период Первой мировой войны проблема разрушения восточнославянского единства получила действительно большой общественный резонанс. «Если интеллигентская „украинская“ мысль, — предупреждал П. Б. Струве, — ударит в народную почву и зажжет ее своим „украинством“... все наши „окраинные“ вопросы окажутся совершенными пустяками в сравнении с такой перспективой „раздвоения“ и — если за „малороссами“ потянутся и „белорусы“ — „растроения“ русской культуры»⁶. В приведенной цитате добрая половина слов закавычена: триединость нации представлялась чем-то само собою разумеющимся не только славянофилам. Впрочем, у Струве нашлись оппоненты не только среди украинцев. После революции полемика не прекратилась, но вместе с основными своими участниками перенеслась в эмиграцию.

Сегодня мы все являемся свидетелями быстрого (хотя разными темпами ведущегося) строительства украинской, белорусской, российской исторической науки как историографий национальных. Едва ли не главное значение для них имеет вопрос о соотношении исторических судеб различных отраслей восточного славянства.

Национальные историографии существуют, это данность. Подавление национального начала в исторической науке, гуманитарном знании в целом, «господство антинациональных концепций в национальной историографии»⁷ порождает естественную ответную реакцию, своеобразный эффект маятника, резкие отклонения которого разрушительны не только для самой науки, но и для общественного сознания. Но вполне реален также процесс интернационализации науки, выражающийся в том, что история и культура любой страны изучается силами мирового сообщества исследователей. Каков сегодня баланс этих двух тенденций?

Первый номер нового и очень содержательного журнала «Беларускі гістарычны агляд» открывается своего рода методо-

логическим манифестом — статьей «Национальность истории как науки». «Современная историографическая практика, — пишет ее автор, — показывает, что противоборствующие теории, представленные в исторической науке, совпадают главным образом с национальным делением. Для национальных историографий, которые в условиях неизбежной интернационализации науки сохраняют свою специфику, подчинение национально-политических приоритетов познавательным сегодня остается только добрым пожеланием». В Восточной Европе в особенности именно национальным моментом определяется природа субъективного в исторической интерпретации. Автор видит перспективу достижения международного консенсуса в придании идее объективности «регулирующей функции»⁸.

Интернационализация исторической науки исключает возможность существования «белых пятен». В советские времена было принято считать, что во имя дружбы народов ученым следует непременно отдавать предпочтение сюжетам, позволяющим демонстрировать образцы единения. В действительности метода замалчивания, приукрашивания исторических реалий не только губительно сказывалась на развитии науки, но и порождала недоверие между народами⁹.

В еще одной белорусской публикации названы черты, характеризующие идеальную национальную историографию. Во-первых, основным объектом исследования выступает собственный народ или государство, причем обязательно рассматриваемые в качестве активных участников исторического процесса. Иначе неизбежно получится «история охоты», написанная таким безответным зайцем, история, полная обид на соседей-врагов и горьких сетований на свою трагическую судьбу. Во-вторых, события национальной истории должны вписываться в контекст всемирного исторического процесса. Добавим, что этому правилу полезно следовать и при освещении истории соседних народов. Современная белорусская историография, согласно наблюдениям автора, питается старыми традициями и обоим этим требованиям не отвечает. Она предпочитает не замечать многих «неприятных» вопросов, прежде всего связанных с состоянием национального самосознания в различные эпохи¹⁰. Это в полной мере применимо и к тем российским авторам, которые рисуют идеализированную картину империи, не желая видеть, в частности, отягощавших ее национальных противоречий.

«Национальность» науки имеет большое влияние на выбор тематики исследований. Но если она же определяет интерпретацию, то открывается широкий простор для произвола. Взять, к примеру, такое популярное сейчас мерило оценки, как соответствие исторического явления или процесса интересам своего народа. Эти интересы зачастую конструируются, исходя из современных представлений или пристрастий авторов, да еще так, что «иностранческие» элементы, проживавшие на национальной территории, попросту игнорируются.

Новейшие исследования показывают весьма позднее формирование национального самосознания некоторых восточнославянских народов и еще куда более длительное сохранение элемента альтернативности в их этнических судьбах, не говоря уже о многослойности и социальной обусловленности представлений об этнической принадлежности¹¹. Нет достаточных оснований для преувеличения особых субстратов в этногенезе восточнославянских народов. Недопустимо в угоду политическому заказу произвольно перемещать границы Центральной Европы, Восточной Европы и Евразии, *Rax Romana* и *Rax Orthodoxa*. Для XIX столетия было бы ошибочно трактовать западнорусизм и малороссийство исключительно в категориях великодержавности и национального угнетения. Говоря о наследии советского периода, не надо забывать о том качественном сдвиге, который связан с украинизацией и белорусизацией 20-х годов. Исключительно важно отдавать себе отчет в том, что процесс консолидации каждой из трех восточнославянских наций далек от завершения по сей день¹².

Вслушаемся в то, что писал семь десятилетий назад русский эмигрант А. М. Волконский. «Допустим, что создается Украинская держава от Дуная аж до Владивостока: это прошлого изменить не может. Прошлое определяется не сегодняшними чувствами и надеждами, а нелюбезными показаниями хартий. Как бы ни сложилось будущее, свидетельствование о правде истории останется служением науке»¹³. Профессиональные историки, какой бы народ они ни представляли, не должны позволить себе захлебнуться национал-возрожденческим пафосом, вступив на зыбкую почву мифотворчества. Перенесение в прошлое современных убеждений и эмоций особенно опасно при изучении полиэтнических обществ и народов с поздним формированием национального самосознания.

Не станем, однако, умалять и другой, зеркальной, опасности попыток перенесения исторических реалий других эпох в

день сегодняшний, в котором нет места не только триединому народу императорской эпохи, но и советскому народу времен совсем недавних.

Поднятые нами проблемы далеко выходят за рамки сугубо профессиональной среды и академического диспута. Возьмем историческую публицистику, обращенную к широким слоям читателей. В сборнике очерков украинского писателя Е. Гуцало, напечатанном издательством «Просвита» в 1996 г., речь идет о русских национальных чертах — каких именно, об этом достаточно красноречиво говорит название книги «Менталитет орды»¹⁴. Сейчас в Киеве эта книжка широко представлена как на книжных развалах, так и в солидных магазинах. Думается, что неверный тон избрал для своего эссе российский автор С. Сокуров¹⁵. Можно указать и на куда более скандальные публицистические и околупублицистические сочинения. Все это во все не похоже на образцовую (по взаимоуважительной форме, богатству идей и весомости аргументов) полемику конца 20-х годов между Н. С. Трубецким и Д. Дорошенко, весьма своевременно переизданную Н. И. Толстым¹⁶.

Вместе с тем невооруженным глазом видно, что тема России на Украине и в Белоруссии и тема восточнославянских соседей в России не одно и то же. В соотношении с их численностью слаб также голос россиян, оказавшихся после распада Союза в диаспоре. Может, и прав минский коллега, объяснивший это тем, что русские «уже сказали свое слово в истории, и как и чем будут заполнены ее следующие страницы, их волнует гораздо меньше, чем те нации, у которых инстинкт самосохранения, помноженный на стремление самовыражения, составляет сегодня основу национальной идеи»¹⁷. Ученые-гуманитарии испытывают на себе давление (или более нейтрально — воздействие) как общественного мнения своих стран, так и государств. Истории последних лет было угодно, чтобы система координат власть — общество — наука в России, Белоруссии, Украине, да и в нашей общей соседке Польше сложилась по-разному. Интересная, между прочим, тема для специального исследования! Однако было бы ошибочно приписывать людям науки и культуры пассивную роль ретрансляторов: они сами, кто вольно, а кто невольно, участвуют в ее формировании.

Не всякий живущий на Украине даст себе труд прочесть многословные писания Гуцало. Совсем иной потенциал воздействия на умы у школьных учебников. Здесь налицо и прямой

государственный заказ, и непосредственное участие или попустительство ученых. Справедливый упрек можно обратить и в адрес российской учебной литературы, которая уходит от показа исторических корней тех процессов, что стали сегодня определяющими в судьбах восточного славянства. Можно надеяться, что ученые рано или поздно найдут между собой общий язык, преодолению болезни роста, восстановят утраченные связи, но зерна ксенофобии, посеянные в умах подрастающего поколения дадут самые зловещие всходы." Вот почему в первую очередь следует обратить внимание на те сферы, в которых ошибки дня сегодняшнего могут завтра обернуться непоправимыми последствиями.

Мы подошли к скрещению прошлого, настоящего и будущего. В конечном счете манипуляции прошлым преследуют одну, и неблагоприятную, цель — поставить историю на службу политическим амбициям. Этому надо самым решительным образом противодействовать. В интересах наших народов, во имя будущего. История как наука, как учебная дисциплина и как тема публицистики не должна внушать отчуждение, тем более вражду между близкородственными народами. История не должна санкционировать насилие в культурной области, в том числе в сфере языка. История должна оставаться объективной наукой. Только при этом условии она будет подлинным учителем жизни, а значит, сможет выполнить и свою национальную миссию.

Примечания

- ¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 130.
- ² Самарин Ю. Ф. Два слова о народности в науке // Самарин Ю. Ф. Избранные произведения. М., 1996. С. 483–493. См. также комментарий на с. 579–580.
- ³ Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 127.
- ⁴ Соловьев А. В. Национальное сознание в русском прошлом // Русская культура. Белград, 1925. С. 27.
- ⁵ Chubaty N. The Problems of Ukrainian Historiography // Bulletin of the Polish Institute of Arts and Sciences in America. Vol. II. № 2. New York, 1944.

- 6 *Струве П. В.* Общерусская культура и украинский партикуляризм. Ответ украинцу // Русская мысль, 1912. № 1. С. 85.
- 7 *Біч М.* Аб нацыянальнай канцэпцыі гісторыі і гістарычнай адукацыі у Рэспубліцы Беларусь // Беларускі гістарычны часопіс. 1993. № 1. С. 15.
- 8 *Сагановіч Г.* Нацыянальнасць гісторыі як навукі // Беларускі гістарычны агляд. 1994. № 1. С. 13–14.
- 9 *Горизонтов Л. Е.* Польская история на Западе и в Советском Союзе: опыт сопоставительного историографического обзора // Славяноведение. 1991. № 1.
- 10 *Смалянчук А.* Гісторыя паляваньня, напісаная зайцам // Наша Ніва. 1997. № 5–6.
- 11 *Флоря Б.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья — раннего Нового времени // Россия — Украина: история взаимоотношений. М., 1997.
- 12 Белоруссия: путь к новым горизонтам. М., 1996; Украина: вектор перемен. М., 1997; *Волков В. К.* Российская историческая славистика на пороге XXI века: смена исследовательской парадигмы // Славяноведение. 1996. № 6.
- 13 *Волконский А. М.* I. В чем главная опасность? II. Малоросс или украинец? Ужгород, 1929. С. 4.
- 14 *Гуцало Е.* Ментальність орди. Статті. Київ, 1996.
- 15 *Сокуров С.* Миражи четвертого Рима. (Эссе). М., 1997.
- 16 *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М., 1995. С. 362–405.
- 17 *Киштымов А.* Письма русского белоруса // Форум. Інфармацыйна-культурны бюлетэнь. Мінск, 1996. № 4. С. 12.

Сформированность личности и уровень качества общественной структуры

Культурное своеобразие пройденного Россией тысячелетнего пути определяет ту исторически сложившуюся и ныне существующую реальность, которую невозможно представить вне рамок сформировавшей ее православно-христианской традиции Церкви. Православная Церковь в России формировала мирозерцание, культуру и этику русского человека и тем самым определяла не только уровень качества структуры русского общества, но и уровень качества русской государственности и вообще всего того универсума жизни в ее интегральном охвате, который мы можем назвать русской цивилизацией.

Принятие Русью христианства в его восточной православной традиции и усвоение ею кирилло-мефодиевского наследия означало по своей сути духовную, мировоззренческую и культурную ориентацию огромной страны, какой была Древняя Русь в X в., на неопределенно большой исторический период. Выбор святого князя Владимира был выбором на века, и если бы этот выбор был бы другим, была бы другой не только история России, но и история Европы, и всего мира. Возможно, что при другом выборе веры Россия как крупнейшая геополитическая система и как величайшая духовная держава исторически бы не состоялась. Во всяком случае невозможно отрицать роль Православной Церкви в объединении русских земель и в создании русской государственности, история которой была великой и славной, начиная с эпохи святого равноапостольного Великого князя Владимира. На протяжении нашей отечественной истории православное христианское мировоззрение оставалось духовной доминантой, нравственной и культурной основой жизни России, явив второй после Византии феномен великой цивилизации, уникальный во всемирной истории.

Мыслители прошлого века, размышляя о судьбах России, считали, что именно неактуальность таящихся в ней духовных сил является залогом ее великого будущего. Теперь, когда Россия вновь стоит на историческом распутье, обращенность российского

общества к духовным и нравственным ценностям Православной Церкви дает ключ к решению важнейших социальных проблем нашего времени. Еще Н. М. Карамзин говорил о том, что без народной добродетели ни государство, ни республика стоять не могут. Именно нравственная доблесть, сила духа, раскрытие неисчерпаемых потенциальных возможностей разума и добра способны определить гарантии нашего самостояния и самобытности, нашего развития и участия в созидании мировых культурных ценностей, ибо другого, как говорил А. В. Карташев, более достойного первенства, земному человечеству не дано.

Степень ценности нашего человеческого существования в этом мире определяется степенью причастности его к тому абсолютному и надмирному Началу, которое по внутреннему свидетельству нашего религиозного сознания составляет высшее оправдание и смысл нашего бытия и которое открывается во всем творении как отражение превечной и преизливающейся премудрости и благодати Божией.

Ценность человека заключается в его становлении и формировании как образа Божия. Становление противостоит стихии распада и предполагает формирование личности в сфере социально-культурной жизни и в сфере религиозно-нравственной жизни. Основным содержанием процесса формирования личности является: в сфере природного существования — овладение человеком процессами собственного поведения; в сфере социально-культурной жизни — осуществление принципов свободного, творческого, этического в своей основе, отношения к человеку и обществу; в сфере религиозно-церковной жизни — достижение личностью сверхъестественной Божественной благодати.

В сфере природного существования человек определяет себя в отношении к окружающему космосу и в отношении к своей собственной природе. Формирование каждой конкретной личности здесь следует понимать в контексте становления этносферы Земли, которое, согласно Л. Н. Гумилеву, является ключом для понимания всемирной истории. Природа, климат, ландшафт и другие географические характеристики являются факторами формирования национального нравственного характера. Например, в душе русского народа есть такая же необъятность, безграничность, устремленность в бесконечность, как и в бескрайней русской равнине. Если свое отношение к окружающему космосу личность выражает через восприятие опыта своего народа и в целом всего человечества, то свое отношение

к собственному природному началу она строит на приобретенном нравственном опыте. Нравственное начало, лежащее в основе личного нравственного опыта, воплощается в принципе воздержания. Принцип воздержания предполагает разумное и творческое отношение человека к обладанию миром: человек гарантирован от погружения в стихию материальности и чувственности, где он перестает существовать как духовная личность. В овладении внешним миром и в овладении процессами собственного поведения заключается один из основных аспектов формирования человека как личности. На уровне социальной структуры осуществление принципа формирования личности дает ключ к решению этических, социальных и экологических проблем. Диалектический смысл библейской заповеди о владении миром и о воздержании от вкушения запретного плода становится актуальным в свете современной ситуации в мире. Исключение принципа воздержания из личной жизни и замена его принципом вседозволенности является причиной многих тайных и явных преступлений, совершаемых людьми в современном мире, т. е. причиной таких явлений, как посягательство на чужое личное или общественное достояние, агрессивность, преступность, коррупция. Осуществляя принцип воздержания, личность преодолевает власть темного и стихийного начала и стремится к идеальной норме существования, овладевая процессами собственного поведения.

Социально-культурная среда является второй существенно важной сферой формирования личности. Как ни совершенен созданный Богом человек, открываемый нам в библейском Адаме, подлинно завершенным он становится тогда, когда спутницей его жизни становится подобная ему Ева. Нравственная природа человека ориентирована на межличностное человеческое общение и сотрудничество, на формирование и развитие в условиях социально-культурной среды. Среда формирует человека как личность. С другой стороны, уровень сформированности личности определяет уровень качества данной общественной структуры. Если развитие человека в сфере природной жизни предполагает ориентацию на норму существования, то развитие в условиях социально-культурной среды предполагает ориентацию на ценность.

Воспитание, образование и религиозное формирование суть три важнейших момента в процессе совершенствования человека. Ни один из этих моментов не может быть исключен. Задачи нравст-

венного воспитания не менее высоки и ответственны, чем задачи образования. Мы уже упоминали о жизненно важном значении добродетели, с утратой которой люди перестают быть людьми и становятся холодными и черствыми эгоистами, не способными ни к какому подвигу, требующему самоотвержения и нравственной доблести. То же следует сказать и о задачах образования. Уровень образования и научный потенциал государства приобретают в настоящее время приоритетное значение. Наблюдается тенденция определять стратегическое положение той или иной страны в мире не с точки зрения ее экономического или военного потенциала, а с точки зрения оценки уровня качества образования в данной стране. Научный потенциал страны должен определить стратегическую концепцию будущего.

Наконец, что касается религиозного формирования человека как третьего существенно важного компонента в процессе совершенствования личности, необходимо подчеркнуть, что мораль, искусство и наука ориентируют человека в этом мире, но они не способны проникнуть в область сокровенных смыслов и ценностей. Это задача религиозной веры, которая в своей эсхатологической обращенности дает человеку ответ на основной вопрос жизни, открывающий путь к реализации смысла человеческого существования. Формирование личности в сфере религиозно-церковной жизни предполагает установку на восприятие мировоззренческих и нравственных ценностей православной христианской веры, позволяющих каждому человеку самоопределиваться мировоззренчески, нравственно и духовно. Здесь человек учится воспринимать и переживать то, что по своей сущности является священным. А священное, как говорил И. А. Ильин, есть главное в человеческой жизни, ибо без него жизнь человека теряет высшее оправдание и смысл и становится унижением и пошлостью. Естественно, что пошлость и унижение происходят от непонимания человеком принципа иерархичности бытия, в котором природа и общество суть ступени, ведущие человека к Царству Божию. Если в сфере природного существования человек преодолевает власть стихийного начала и становится способным жить согласно принципам естественных норм жизни и если в сфере социально-культурной жизни человек преодолевает инстинкт эгоизма и соперничества и становится способным творить и создавать ценности жизни, то в сфере религиозной жизни он преодолевает свою тварную ограниченность и становится способным воспринимать и пережи-

вать сверхъестественную нетварную Божественную благодать. Иерархический принцип бытия получает свою логическую завершенность, выстраиваясь в законченный аксиологический ряд: норма — ценность — благо, соответствующий трем ступеням восходящего ряда в процессе совершенствования человеческой личности, каковыми являются воспитание, образование и религиозное формирование.

Причастность личности к Божественной благодати как условие и результат ее религиозной сформированности является самым онтологически значимым моментом в бытии личности. Здесь личность преодолевает не только природное стихийное начало (через стремление к норме), и не только внутреннюю ценностную пустоту (через обладание ценностью), но и то темное меоническое начало, которое лежит в основе феноменологии смерти. Есть в нашей душе нечто принадлежащее царству смерти, то, что не достигнет будущего преображения, говорил С. С. Трубецкой. Отсюда мрак тоски и скорби в душе человека. Л. С. Выготский в «Психологии искусства» говорит, что скорбь — «оттуда». «Здесь на земле неоткуда быть скорби; в жизни как таковой скорби нет. Скорбь в ней от смерти; скорбь есть тот элемент умирания, отблеск смерти, который есть в жизни. Поэтому в скорби есть всегда что-то мистическое» (М., 1986. С. 419). Благодать (греческое *χαρῆς* — «благодать» созвучно с сага — «радость») есть преодоление того трансцендентного, нездешнего, темного, меонального начала, которое является источником скорби, тоски, смерти, благодать есть приобщение души к новому порядку жизни, где бытие и радость переживания бытия являются онтологическими синонимами. Достижение состояния Божественной благодати отдельной человеческой личностью далеко не ограничивается рамками этой личности, поскольку представляет собой явление универсальное, космическое, вселенское. Этот аспект имел в виду преподобный Серафим Саровский, когда, говоря о дарах Божией благодати, учил: «Стяжи дух мирен и около тебя тысячи душ спасутся». В предельно лаконичной форме мысль об универсальном значении личной духовно-религиозной сформированности отдельной человеческой личности была высказана русским богословом XX в. протоиереем Александром Шмеманом: «В каждом человеке мир или гибнет, или спасается».

Даже не беря во внимание сакраментальный, мистический смысл этой формулы, а рассматривая справедливость данной

аксиомы исключительно в социологическом аспекте, мы должны признать как непреложную истину то положение, согласно которому уровень качества общественной структуры определяется уровнем сформированности каждой отдельной входящей в эту структуру личности.

Еще недавно многим казалось, что процветание общества определяется главным образом уровнем экономического развития страны, т. е. зависит от того, сколько тонн угля, стали, нефти и других продуктов производства приходится на душу населения. Теперь в основу оценки благополучия общества полагаются другие параметры. Благополучным мы назовем такое общество, где будут сведены к минимуму такие аморальные и асоциальные явления, как преступность, алкоголизм, наркомания, разводы, аборт, психические заболевания, суициды, распущенность. Материальный фактор здесь, безусловно, не может быть исключен, однако главный момент в этиологии всех этих явлений должен быть связан с отсутствием духовно-нравственного начала в жизни людей, и самые эти явления должны быть объяснены недостаточной или патологической сформированностью людей, нравственно дезориентированных и потому способных на явные и тайные преступления.

Ошибка в плане умозрения ведет к ошибке в плане практической деятельности. Исторической ошибкой русской интеллигенции было забвение духовных заветов прошлого, ставящих религиозно-нравственное начало в основание личной и общественной жизни. На протяжении всего предреволюционного периода нашей истории русская интеллигенция была очарована верой в безусловный примат формы общественного устройства, в создании которого видела ключ к решению всех проблем бытия. История показала, что именно внутренняя, духовно-нравственная жизнь личности есть та единственная творческая сила человеческого бытия, которая является единственно прочным фундаментом для культурного и общественного строительства. Формируя духовно-нравственную личность, Церковь создает самые необходимые условия для развития качества общественной структуры, для нового взлета русской цивилизации, включающей великое многообразие культур и народов.

Русский литературный язык и русские диалекты

Изучение истории русского литературного языка связано с определенной традицией в освещении ключевых вопросов. После известной работы А. С. Будиловича (Будилович 1892) в центре внимания историков литературного языка были такие вопросы, как соотношение литературного языка с другими идиомами или стратами — диалектами, просторечием, народно-поэтическим койне и т. д., влияние церковнославянского языка, однородность или разнородность диалектной базы, легшей в основу литературного языка, непрерывность или прерывность развития литературного языка и др. При этом следует отметить, что степень научной проработанности каждого из этих вопросов в теории истории русского литературного языка разная. Обратимся к одному из них, как будто бы наиболее изученному вопросу соотношения русского литературного языка с его диалектной основой.

Как известно, современные славянские литературные языки различаются между собой прежде всего с точки зрения их близости к диалектной базе: на одном полюсе находятся языки, имеющие прочную и непосредственную связь с четко очерченной диалектной базой (классическим примером такого языка может служить сербскохорватский, диалектной основой которого является восточногерцеговинский диалект штокавского диалектного массива), а на другом полюсе — языки, диалектная база которых размыта, например польский, где с трудом обнаруживается диалектная основа как для современного языка, так и для предшествующих периодов его развития (в польской лингвистике, в частности, до сих пор идет спор о том, какой диалект польского языка — великопольский или малопольский — лег в основание польского литературного языка). Восточнославянские языки на шкале этих различий занимают срединное положение, причем картина здесь неоднородная: если украинский и белорусский языки имеют довольно прочную и тесную связь с диалектной базой, то в русском литературном языке эта связь менее тесная, причем, как показали

исследования последних лет, здесь речь может идти не столько о локальном (московском) говоре, сколько о московском городском койне, составившем базу русского литературного языка.

Отсутствие тесной связи с диалектной основой, по мнению ряда ученых (Н. С. Трубецкой, Н. И. Толстой), во многом объясняется существованием давней (непрерывной) литературно-языковой церковнославянской традиции, тогда как разрыв с традицией (или ее отсутствие) обуславливает прочную связь с диалектной базой (Толстой 1988, 25). Возможно, именно этим обстоятельством и объяснялось отсутствие у исследователей интереса к поискам диалектной основы русского литературного языка и концентрация внимания в основном на вопросе соотношения русской народной и церковнославянской стихий в становлении литературного языка.

Между тем, еще В. В. Виноградов в статье «Изучение образования и развития древнерусского языка» указывал на то, что лексические различия между древнерусскими диалектами практически не выявлены, поскольку «в исследованиях по истории русского литературного языка очень мало работ, которые затрагивали бы и разъясняли проблему взаимодействия словаря литературного языка как Киевской, так и Московской Руси со словарями других областных древнерусских культурных центров, а также с народно-диалектной лексикой, свойственной разновидностям обиходно-разговорной и письменно-деловой речи разных мест. Больше того: ни проблема диалектных различий в литературном языке Киевской Руси, ни роль киевского литературно-языкового наследства, ни соотношение северновеликорусской и южновеликорусской стихий в составе лексики государственно-деловой и разговорной речи допетровской Руси полностью не раскрыты, основы литературного слога не очерчены» (Виноградов 1978, 119).

Продолжая эту тему в статье «О связях истории русского литературного языка с исторической диалектологией», В. В. Виноградов замечает: «Особенно мало сделано у нас в области изучения лексических взаимодействий русского литературного языка и народных говоров. Понятно, что и пути, и способы, и интенсивность этих взаимодействий различны в разные периоды истории русского литературного языка. Вопрос о проникновении областных, местных слов и выражений в структуру литературного языка на разных стадиях его развития, о литературных, стилистических функциях и их семантической эволюции,

вопрос о тех словарных вкладах, которые сделаны в сокровищницу общерусского национального языка отдельными областями России, у нас почти не затронут. Особенного внимания заслуживает процесс формирования московского государственного языка XVI—XVII вв., в состав которого более широкой и мощной стихией вошла устно-разговорная, народная речь, чем традиция древнего славяно-книжного языка. Интересны и наблюдения над поглощением отдельных местных слов — южных и северных — московизмами, т. е. будущими общерусизмами, и над принципами и мотивами московской канонизации разнообразной областной лексики, за которой таким образом признавалось право на включение в общенациональную словарную сокровищницу. Ведь даже исторически менявшиеся взаимоотношения русского литературного языка с северными и южными великорусскими народными говорами еще не раскрыты во всей их широте и социальном многообразии» (Виноградов 1978, 210–211).

Несмотря на то, что эти слова были написаны много лет тому назад, следует признать, что они не утратили своей актуальности и в настоящее время. Поскольку и сегодня при описании истории русского литературного языка, и в частности при рассмотрении вопроса о его взаимоотношении с северно- и южнорусскими говорами, в центре внимания оказываются прежде всего данные фонетики и морфологии (особенности севернорусского консонантизма и южнорусского вокализма, склонения отдельных форм местоимений или оформления личных окончаний глаголов и др.). Сведения же по лексике носят эпизодический характер, поскольку лексика в этом аспекте, действительно, практически не исследовалась.

Такое положение дел в изучении истории русского литературного языка во многом объясняется, как представляется, развитием русской диалектологии, которая пока, к сожалению, не располагает полным реестром лексических диалектизмов или работой обобщающего характера о лексической противопоставленности русских говоров. Это связано, по-видимому, с тем, что в диалектологии долгое время существовало скептическое отношение (идущее еще со времен младограмматиков) к фактам лексики и словообразования как к фактам, которые в силу своей мозаичности и повышенной языковой проницаемости не позволяют провести ареальную классификацию того или иного диалектного континуума, поэтому лексические диалек-

тизмы (судьбы которых часто оказывались индивидуальными) традиционно считались некоррелятивными, аморфными, не позволяющими четко обозначить границы диалектных различий. В связи с этим в центре внимания диалектологов были главным образом фонетические и морфологические различия. Думается, что именно этим обстоятельством объясняется тот факт, что «исследование разных народно-областных потоков в истории литературного словаря находится еще в зачаточном состоянии... Пути и сроки проникновения разных народно-лексических струй в литературную речь не обозначены» (Виноградов 1978, 214).

Следует, однако, признать, что этому в немалой степени способствовали и объективные причины, а именно: сложность и необъятность самого предмета исследования, трудности сбора и систематизации лексического материала, отсутствие достаточно репрезентативных для многих территорий диалектных словарей или вообще их отсутствие (в частности для Ростово-Суздальской земли), сам характер этих словарей, являющихся в большинстве своем дифференциальными и т. д., а главное — негативное отношение к диалектам. Оно было в значительной степени связано с существовавшей многие годы теорией об отмирании диалектов в условиях бесклассового общества. Теория эта своим существованием во многом обязана языковой политике нашего государства, основные направления которой сформировались еще в 20-е годы. В основе этой политики лежал тезис об отмирании элементов «старого качества» (носителем которых было отсталое крестьянство, которое в силу своей «мелкобуржуазной сущности» тормозило движение общества вперед) и развитии элементов «нового качества». Позднее этот тезис получил теоретическое обоснование в известной сталинской статье «Марксизм и вопросы языкознания», где заявлялось, что диалекты, представляющие собой ответвления от общенародного национального языка, «лишенные какой-либо языковой самостоятельности, обречены на прозябание». Эпоха строительства социализма породила своеобразный социальный заказ, связанный с дискредитацией старых народных традиций, народной культуры и, соответственно, диалектов. «Заинтересован ли пролетариат в сохранении крестьянского разноязычия? — спрашивали авторы „Очерков по языку“ А. М. Иванов и Л. П. Якубинский и отвечали: — Нет. Он заинтересован в его ликвидации. То обстоятельство, что русский национальный

язык до сих пор не стал еще достоянием всего крестьянства, является одним из препятствий на пути социалистического строительства» (Иванов, Якубинский 1932, 142). Интерес к изучению народного языка расценивался как реакционный, «тянувший язык к отсталым формам быта, к отсталой идеологии эксплуатируемых и невежественных масс» (Предисловие к Толковому словарю Даля. М., 1935. Т. 1. С. 14), поскольку, согласно официальной точке зрения, «язык колхозника очищается от накипи веков, тормозящей его дальнейшее развитие, приобщение к пролетарской культуре, — писал Ф. П. Филин в своем „Исследовании о лексике русских говоров“. — Исчезает специфически „крестьянское“, „мужицкий дух“, который так приятно щекотал обоняние различного рода пейзалистам... И на этом участке отходит в прошлое „идиотизм деревенской жизни“... Как территориальные, так и социальные диалекты в нашей великой социалистической стране за последние годы находятся в стадии ясно выраженного отмирания» (Филин 1936, 179, 185, 205)*. Естественно поэтому, что основные стратегические направления таких исследований сводились к доказательству «исчезновения резких особенностей территориальных говоров и быстрого приближения крестьянских говоров к современному литературному языку» (Каринский 1936, 95–96). Такой подход к изучению диалектов сохранился и тридцать лет спустя, вследствие чего создавалось впечатление, что «исчезновение диалектов — уже совершившийся факт» (История русской диалектологии. М., 1961. С. 81). Эта официально санкционированная точка зрения на положение русских диалектов отрицательно сказалась на их изучении, поскольку на первый план выдвигалась задача изучения речи «передового» слоя крестьянства, что, естественно, искажало картину соотношения литературного языка и диалектов.

Начавшееся в 70-х годах широкомасштабное лексикографическое и картографическое изучение диалектов показало ошибочность этих утверждений, так как обнаружило огромные пласты прекрасно сохранившейся диалектной лексики. Самым убедительным доказательством явилась публикация сначала словаря, а затем и лексического атласа говоров Подмосковья, т. е. тех говоров, которые, находясь в непосредственной близости к крупнейшему административному и культурному цент-

* Подробнее об этом см. Касаткин 1993, 82–90.

ру, способствующему утрате или нивелировке диалектизмов, должны были бы давным-давно исчезнуть, однако они сохранили диалектизмы в великом множестве, демонстрируя жизненную силу, богатство и образность народного языка (ср., например, такие диалектизмы, как *пунька* 'постройка для хранения мякины' (ю.-зап.), *творило* 'подъемная дверь в погреб' (юг), *голбец* 'деревянная пристройка к печи в виде лежанки' (сев.), *рогач* 'ухват' (ю.-вост.), *наливка* 'половник' (зап.), *ставка* 'подставка для лучины' (сев.-вост.), *полденка* 'ведро, в которое доят корову' (сев.-зап.), *снаряда* 'одежда' (вост.) и др.).

Однако отрицательным моментом во многих исследованиях был дифференциальный подход к лексикографическому освоению диалектной лексики, поскольку априори принималась презумпция повсеместного распространения литературной лексики. Это отсутствие в большинстве диалектных словарей литературной лексики не позволяло выявить ареалы литературных слов и тем самым определить направление диалектных потоков в истории литературного словаря.

Между тем, публикация первого лексико-словообразовательного тома Общеславянского лингвистического атласа, а также выход в свет пяти томов «Лексического атласа белорусских народных говоров» показали, что «презумпция распространения литературной лексики оказывается справедливой далеко не для всех слов литературного языка, достаточно широкий круг слов литературного языка оказывается связанным с определенными диалектными ареалами» (Толстая 1995, 263). Это положение прекрасно иллюстрируют карты «Лексического атласа белорусских народных говоров», на которых нередко отчетливо обнаруживаются две крайних ситуации, а именно: «полное отсутствие или спорадичность литературного слова на диалектной карте и повсеместное, практически не ограниченное распространение слова, при котором другие диалектные лексемы оказываются лишь вкраплениями» (Толстая 1995, 264). Что касается русских говоров, то лингвистическая география пока не располагает лексическим атласом такого масштаба, однако работа над ним уже началась и системный подход, положенный в его основу, предполагающий «равное внимание к любому члену диалектного различия, независимо от того, представляет ли он собственно диалектную лексическую единицу или же слово, входящее одновременно в состав литературного языка и общерусского просторечия» (Попов 1993, 329), даст возможность в будущем не

только определить границы бытования литературных слов, но и начать изучение исторически менявшихся взаимоотношений русского литературного языка с северно- и южнорусскими говорами и тем самым более глубоко проработать вопрос о диалектной основе русского литературного языка.

На современном этапе чрезвычайно ценным источником изучения ситуации в русских говорах является Общеславянский лингвистический атлас (ОЛА), предоставляющий уникальную возможность рассмотреть их в общеславянском контексте. Ценность этого источника определяется еще и тем, что Вопросник его был ориентирован прежде всего на общеславянский корнеслов, что может свидетельствовать о древности выявленных схождения. Ареальный анализ материала первого лексико-словообразовательного тома ОЛА «Животный мир» показал, что слова, вошедшие в русский литературный язык, также не имеют повсеместного распространения, хотя лексика, представленная в этом томе, относится к древнейшему праславянскому фонду. Так, в частности, уже на первых картах тома, посвященных названиям медведя и медведицы, видно, что в южнорусских говорах имеют широкое распространение лексемы *věd-ъ-med-ъ*, *věd-ъ-med-ic-a* (к. № 5, 6), появившиеся здесь, по-видимому, в результате контактов с украинскими диалектами. Влиянием украинских диалектов объясняется и широкое распространение в южнорусских говорах лексемы *čьrn-o-goz-ъ* в значении 'аист' (к. № 29). Ареальные ограничения имеет и лексема *kгѣтъ*, поскольку в южнорусских говорах имеются такие эксклюзивные названия крота, как *slěp-ъc-ъ* и *slěp-ux-ъ* (к. № 12). К таким же эксклюзивным образованиям относится название **ящерицы** *vert-en-ic-a*, *vert-ъn-ъk-a* (к. № 30). Все эти лексемы в севернорусских говорах имеют литературные соответствия.

Нельзя, однако, не отметить, что на картах атласа нередко прослеживается и обратная ситуация, когда ареальные ограничения в распространении лексем, вошедших в словарный состав литературного языка, прослеживаются в севернорусских говорах. К таким лексемам относится название **муравья**, которому в севернорусских говорах соответствует диалектизм *mur-aš-ъ* (к. № 41) и соответственно **муравейника** *mur-av-išč-e* (к. № 42), названия **чешуи** и **жабер рыбы**, ср. *šagl-y* 'жабры' (к. № 40), *klest-ъ* 'чешуя рыбы' (к. № 39), название **дождевого червя**, ср. *ščur-ъ* (к. № 36), которое встречается, однако, в виде единичных вкраплений в чешских и словацких диалектах, и

даже названия лягушки *skok-ux-a*, *skok-uš-a*, *leg-uš-a* (к. № 31). Все эти севернорусские диалектизмы являются в большинстве своем эксклюзивными образованиями.

Наконец, следует обратить внимание на ситуацию в среднерусских говорах, в которых, вопреки существовавшему долгое время представлению о них как о говорах, где в своеобразном котле происходил сплав диалектных черт, не наблюдается этого смешения диалектизмов, а имеются свои, четко очерченные ареалы диалектных лексем, сужающих распространение их литературных коррелятов, ср., например, распространение в псковских и западноновгородских говорах лексемы *sik-ax-a* 'муравей' (к. № 41) и соответственно *sik-aš-nik* 'муравейник' (к. № 42) или распространение только во владимирско-поволжских говорах лексемы *ryt-ik-ъ* в значении 'крот' (к. 12), а в псковских — лексемы *pik-al-ъ*, *pik-al-ък-ъ* в значении 'бабочка' (к. № 45).

Это лишь единичные примеры, поскольку в Общеславянском лингвистическом атласе русские говоры представлены всего тремястами населенными пунктами, создание Лексического атласа русских народных говоров позволит, несомненно, умножить число подобных примеров и внести коррективы в существующие представления о территориальной дистрибуции диалектной и литературной лексики.

Следует подчеркнуть еще одно обстоятельство: вхождение того или иного диалектного слова в словарный состав литературного языка не прекращает его самостоятельной жизни в диалектах. Историко-диалектологическое изучение этого слова позволяет проследить его семантическую эволюцию. Примером может служить судьба такого диалектизма, как *бирюк*, введенного в литературный язык И. С. Тургеневым. В словаре русского литературного языка это слово с пометой обл. приводится в двух значениях: 1) волк-одиночка; 2) одинокий нелюдимый человек. Между тем, предварительное картографирование этого слова в Лексическом атласе русских народных говоров показало, что это слово значительно расширило круг своих значений.

Как известно, эта лексема, исходное значение которой было 'волк', представляет собой табуистическое заимствование из тюркских языков (Фасмер 1964, 1, 168; Шанский 1971, 46). Семантические сдвиги этой лексемы проходили в нескольких направлениях:

1. Табуистическое развитие лексемы *бирюк*:

I.1. Дальнейшая детализация значения 'волк': формирование семы 'волк-одиночка' (прежде всего в орловских говорах, а также в русских старожильческих говорах Дона и южного Поволжья) и 'матерый волк' (в южнорусских курско-орловских и западных говорах, а также во владимирско-поволжских говорах).

I.2. Распространение лексемы бирюк на название другого крупного дикого животного — медведя (в среднерусских говорах) и далее на любого хищного зверя (в севернорусских вологодских и костромских говорах, а также в некоторых южнорусских — западных и восточных).

I.3. Появление семантического компонента 'матерый' (т.е. немолодой, старый) способствовало развитию на севере владимирско-поволжской группы говоров значения 'старый барсук' (при переносе, по-видимому, сыграл свою роль и признак цвета шерсти животного: тюрк. *borsuk* 'серый'). Этимологи, как известно, не исключают фонетического влияния слова барсук на тюрк. *huri* 'волк'.

I.4. Актуализация семы 'дикий', 'хищный', а следовательно, 'опасный, страшный' способствовала семантическому сдвигу лексемы бирюк в мифологический регистр для обозначения 'страшилища, которым пугают детей' (зародившись в южнорусских говорах, это значение лексемы бирюк получило особенно широкое распространение в русских старожильческих говорах Дона).

I.5. Актуализация семы 'медведь' способствовала табуистическому переходу лексемы бирюк в антропологический регистр для обозначения 'толстого, ленивого, неуклюжего человека' (интересно, что значение это известно в среднерусских говорах, а именно в горьковской подгруппе владимирско-поволжских говоров, однако в литературный язык оно не попало).

II. Второе направление семантического развития лексемы бирюк связано с актуализацией семантического компонента 'одинокий', что повлекло за собой семантический сдвиг в антропологический регистр и появление таких значений, которые связаны, с одной стороны, с характеристикой человека через отношение к нему окружающих, представляющие собой, по сути дела, поведенческие оценки, а именно: *одинокий человек* → *нелюдимый* → *неразговорчивый* → *замкнутый* → *угрюмый* → *злой человек*, а с другой — с характеристикой человека по его возрастному и семейному признаку, ср. *старый* → *вдовый* → *одинокий человек*.

Для понимания семантических сдвигов в значениях многозначного слова и общего направления его семантической эво-

люции чрезвычайно важен ареалогический анализ карты, так как ареалы тех или иных значений многозначного слова, их конфигурация, расположение, протяженность являются красноречивым свидетельством основных тенденций его семантической эволюции. В этом отношении бесценным подспорьем явится в будущем Лексический атлас русских народных говоров.

Изложенные факты свидетельствуют, как представляется, о существовании серьезных лакун в изучении вопроса о соотношении русского литературного языка с другими идиомами. Признание московского городского койне в качестве его диалектной базы не закрывает этого вопроса, поскольку любое койне всегда развивается по линии обогащения своего словаря.

Обращение к изучению истории русского литературного языка с учетом тех диалектных стихий, которые оказали влияние на формирование словарного состава московского койне, поможет по-настоящему понять процесс образования московского государственного языка XVI—XVII вв., определить принципы и мотивы московской канонизации разнообразной диалектной лексики. При этом должны использоваться не только памятники письменности, но и данные исторической диалектологии русского языка. Без историко-диалектологических разысканий невозможно будет вскрыть механизм лексических взаимодействий русского литературного языка и народных говоров. Понятно, что в этом контексте особое значение приобретает развитие диалектологии, поэтому существующая сегодня инерция негативного отношения к изучению русских диалектов (особенно в педагогических вузах, следствием чего является сворачивание курса диалектологии, отмена диалектологической практики) должна быть преодолена как мешающая поступательному движению русистики вперед.

Следует вспомнить опыт преподавания Ф. И. Буслаева, И. И. Срезневского, А. А. Шахматова, К. Д. Ушинского, призывавших к изучению диалектного слова и его роли в истории русского литературного языка. Это не только «введет учащегося в мир народной мысли, народного чувства, народной жизни и народного духа» (Ушинский 1954, 682), но и возродит интерес к изучению диалектов, повысит их ценность как памятника нашей культуры и истории. Только так мы сможем привить любовь к своему отечеству, уважение к его прошлому, а также веру в его будущее, как писал А. А. Шахматов.

Литература

- Будилович А. С.* Общеславянский язык в ряду других общих языков древней и новой Европы. Варшава, 1892. Т. 1–2.
- Виноградов В. В.* О связях истории русского литературного языка с исторической диалектологией // *Виноградов В. В.* История русского литературного языка. Избранные труды. М., 1978.
- Виноградов В. В.* Изучение образования и развития древнерусского языка // *Виноградов В. В.* История русского литературного языка. Избранные труды. М., 1978.
- Иванов А. М., Якубинский Л. П.* Очерки по языку. М.–Л., 1932.
- История русской диалектологии. М., 1961. С. 81.
- Каринский Н. М.* Очерки языка русских крестьян. М.–Л., 1936.
- Касаткин Л. Л.* Русские диалекты и языковая политика // *Русская речь.* 1993. № 2.
- Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. Т. 1. «Животный мир». М., 1988.
- Попов И. А., Азарх Ю. С., Вендина Т. И. и др.* Лексический атлас русских народных говоров в кругу славянских атласов. М., 1993.
- Толстая С. М.* Диалектные ареалы литературных слов // *Dialectologia slavica.* Сборник к 85-летию С. Б. Бернштейна. М., 1995.
- Толстой Н. И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988.
- Тургенев И. С.* Русский язык // *Тургенев И. С.* Соч. Т. 10, М., 1982.
- Ушинский К. Д.* Избранные педагогические сочинения. М., 1954. Т. 2.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964. Т. 1.
- Филин Ф. П.* Исследование о лексике русских говоров. М.–Л., 1936.
- Шанский Н. М.* Краткий этимологический словарь русского языка. М., 1971.

Духовная драма русской интеллигенции

Ныне достаточно часто, прямо или в завуалированной форме, проводится мысль: русское культурное, духовное наследие мешают России и ее гражданам быстро, разумно и цивилизованно приобщиться к ценностям современной западной цивилизации. И в этом якобы коренится основная причина наших бед, в этом наша социально-культурная и социопсихическая неготовность к восприятию новых, так называемых «рыночно-правовых» ценностей взамен так называемых «тоталитарных».

Переживаемая Россией и всеми нами затянувшаяся духовно-нравственная катастрофа может рассматриваться как конкретно-историческое актуальное явление столкновения двух цивилизаций, двух культурных архетипов: условно обозначим их как «религиозный» и «правовой». В основе первого такие ценности, как «Бог», «справедливость», «приоритет социального над индивидуальным». В основе второго — Человек, личность, закон, приоритет индивидуального над социальным, прав человека над правами государства и общества, рынок, частная собственность, свобода. Первый утверждает приоритеты нравственного долга и сверхчеловеческих ценностей, второй отстаивает жизненный комфорт, удобства, достаток, свободу, права человека. Первый взывает к «божьему суду», второй — к «суду человеческому». Первый — это Россия, русская культура, если угодно — российская цивилизация на всем ее более чем тысячелетнем пути со всеми фундаментальными нормами воспитания и образования. Второй — это, условно говоря, Запад, современная западная цивилизация, стоящая на основах человеческого разума, индивидуализма и протестантской этики. И речь идет не о преимуществах одного и ущербности другого.

Речь идет о мощном своеобразии разных культурно-цивилизационных систем, в течение долгого времени находившихся в состоянии вольного и невольного противостояния и диалога. Обострившаяся ныне к концу века внутренняя, пронизывающая все поры нашего бытия борьба между ними, неопределенная по своему исходу, рождает глубокую неуверенность.

Потеря русскими людьми своей социальной и культурно-исторической идентификации обусловила в конечном счете катастрофические разрушения культурных, нравственных, политических идеалов. Рухнула вековая идея будущего, и это привело к утрате социально значимого смысла настоящего, что породило в свою очередь презрение к собственному прошлому, культурному наследию и его фактическое отрицание. Все это, как правило, влечет за собой распад общества, распад цивилизации, распад культурного, духовного единства и этноса. Для России, с религиозно-христианскими основами ее культуры, все это может оказаться смертельным. Наше будущее ныне зависит от того, насколько и как осмыслит эту важнейшую проблему современности нынешняя российская культурная элита: ощутит ли в этом трагедию, восторг или трагическую обреченность? И есть ли она вообще, настоящая российская культурная элита, или вся выпажана войнами, революциями, коллективизациями, реформами, репрессиями, избородившими духовное и нравственное тело России в XX в.?

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог», — сказано в Евангелии от Иоанна. Блаженны были те, кто сами узрели воплощенное Слово — сына Божьего и Человеческого Иисуса Христа, блаженны были те, кто, узрев, уверовали в Него. И мало было таких. Остальным Откровение Господне явилось уже в тексте Священного Писания, которое для них, в сущности, и было своеобразно явленным Богом. И заслуга святых Кирилла и Мефодия, в IX столетии разработавших и составивших славянскую азбуку, переведших на старославянский язык Слово Божие, в этом поистине святом деле неocenима, и память их незабвенна.

Однако именно в самом факте появления текста Слова Божия, в переводе его на другие языки, в начертании его иными письменами таились серьезная опасность и соблазн. Соблазн вольной или невольной подмены Слова Божьего Словом Человеческим — из добрых ли побуждений, в горделивом ли невежестве или со злым умыслом — это уже не суть важно. С появлением письменного текста в весьма сложные взаимоотношения вступают сразу три фигуры: автор, текст и читатель. Отсутствие автора оставляет за читателем выбор: довериться Букве Писания или попытаться, упростив, перевести высший смысл, вложенный в Откровения святых, на свой лад, вульгарно истолковать в своем, подчас упрощенно-бытовом, «человеческом», субъективном смысле.

Божественный смысл Слова в тексте Писания постижим Верующим человеком только через веру в Букву Писания.

Итак, Иисус Христос — воплощенное Слово — явлен Человеку в своем Откровении через Священное Писание, через Букву именно как внешнее священное явление, совмещенное в едином эстетическом и этическом совершенстве — Красоте и Добре. Духовный отец русской интеллигенции Ф. Достоевский утверждал, что «Иисус Христос нес в себе идеал красоты», что если бы «ему доказали, что истина вне Христа, то он остался бы скорее с Христом, чем с истиной», что именно «красота мир спасет». В этих замечательных, вдохновенных словах таится, однако, великий соблазн.

Настораживающи и тревожны слова Дмитрия Карамазова: «Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя потому, что бог задал одни загадки... Тут все противоречия вместе живут... Ужасно, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с богом борются, а поле битвы — сердца людей».

Сын ливенского священника, за спиной которого стояли девять поколений православных священнослужителей, С. Н. Булгаков считал, что «духовная трагедия России» отразилась в том, прежде всего и главным образом, что «почти вся наша интеллигенция отвернулась от простонародной „мужицкой“ веры и духовное отчуждение создалось между нею и народом». Не «мысль» — альфа и омега новоевропейского интеллигентского мировосприятия и мироориентации, а «двусмысленность».

Примечательно, что в известном диалоге Ивана Карамазова со своим чертом последний на взволнованные возражения Ивана, отвергающего реальность и, следовательно, болтовню своего посетителя — «Нет, ты не сам по себе, ты — я, то есть я и более ничего. Ты дрянь, ты моя фантазия», — парирует знаменитым афоризмом Декарта: «Я мыслю, следовательно, я существую. Это я знаю наверно, остальное же все, что кругом меня, все эти миры, бог и даже сам сатана, все это для меня не доказано, существует ли оно само по себе или есть только одна моя эманация». Картезианская формула рационализма, таким образом, утверждает самодостаточность мысли и определяет в качестве сущности Человека — мысль, а не Бога, мысль, а не высший смысл. Отныне человеческая мысль определяет все, в том числе ставит в зависимость от себя и существование самого Бога. Отказавшись от высшего смысла соб-

ственного бытия и собственной сущности, человек попадает в объятия беспредельной власти спекулирующей собственного лукавого эмансипированного разума.

Растравивший мировосприятие русской интеллигенции западноевропейский рационализм, рожденный в недрах Гуманизма, переросший в Просвещение и разрешившийся в конечном итоге Великой французской революцией, может быть кратко и афористично выражен как раз в картезианском «мыслю» — альфе и омеге новоевропейской цивилизации.

Западноевропейская интеллигенция, квинтэссенцией духа которой также с полным основанием можно назвать картезианское «мыслю», рожденная из недр третьего сословия как социальный заказ буржуазного общества, европейского города, как потребность этого общества в интеллектуальном обслуживании, никогда не чувствовала себя «лишней», неприкаемой, ищущей смысла собственного существования. В этом смысле она была вполне «почвенна» в отличие от интеллигенции русской — «скиталицы петербургского периода».

Для русского дворянина, аристократа-интеллектуала европейская образованность, западная культура оказывались барской игрушкой, развлечением и украшением. Перенеся в «снятом виде» из Западной Европы духовно-культурные и образовательные основы в условия существования русской интеллигенции, Петр Великий создал предпосылку их «беспочвенности». Превращение же волей Екатерины Великой российского дворянства в привилегированную часть российского общества, «выращиваемую в имперско-сословном парнике», способствовало появлению праздных аристократов-рабовладельцев — эстетствующих скептиков, циников и «бретеров мысли» античного подобию.

Тяготевший в молодые годы к марксизму, даже известной революционности настроений, с душой, пронзенной извечным «проклятым» вопросом социальной справедливости и мировой Правды, С. Булгаков остро воспринимал одну из главных и «больных» проблем, вырвавшихся из карамазовской души русской интеллигенции, — вопрос об отношении интеллигенции к революции. Следуя за Ф. Достоевским, он считал, что «революция — это религиозная драма, борьба веры с неверием, столкновение двух стихий в русской душе». Прав или не прав Достоевский в своем понимании религиозной природы русской революции? — задается вопросом С. Булгаков и отвечает: «...Очевидно во всяком случае, что это не есть вопрос полити-

ческого учения или социальной доктрины, но прежде всего вопрос религиозного миропонимания... Вопрос о религиозном смысле революции поставлен в „Бесах“ так: является ли в ней духовно определяющим человекобожие, которое силою вещей становится демоническим, переходит в одержимость? Ставрогин и Верховенский, орудие и жертва духовной провокации, есть ли для нее существенный симптом или только случайное явление, накипь?».

Мифология «смуты» и «самозванца» выросла из колоссальной по значимости для русского психокультурного архетипа мировоззренческой катастрофы, взорвавшей древнерусскую ментальность в конце XVI — начале XVII веков и детонированной смертью последнего «истинного, природного, богоданного царя и подлинного САМОДЕРЖЦА» из Рюриковичей — создателей и прародителей России-Руси. После этого любой русский царь-самодержец, даже «всенародно избранный», изначально уязвлен врожденным пороком «подозрения в самозванчестве». Смерть последнего «природного и богоданного» царя в конце XVI в. разрушила древнерусскую сакральную пару — одну из основ социокультурного архетипа — «Русь-матушка» (русская земля, мать-сыра земля, «почва») и «царь-батюшка». Со смертью «царя-батюшки» «Русь-матушка» овдовела, а русский народ, его дети — осиротели. Всякий новый «самозванный» или «всенародно избранный» царь все равно не настоящий, не «священный» и на уровне культурного подсознания — «самозванец». Покорность ему или первоначальные желаемость, любовь и восхищение в определенной ситуации легко оборачиваются «свержением» его как известного и тоже вполне карнавального, но исторически реального «царя Симеона Бекбулатовича», поставленного Иваном Грозным, сделавшим его, в совершенно карнавальной же манере, «козлом отпущения» за все опричные преступления царя и потому, якобы в наказание и возмездие за это, «свергнутого» и изгнанного. В этом смысле смена «самозванцев» на российском престоле в период Смутного времени по сути мало чем отличается от «дворцовых переворотов» XVIII в. и даже от падения самодержавия в 1917 г.

Впрочем, если продолжать рассуждения в избранных тоналности и культурно-типологическом контексте, то сама Российская империя рождена была своеволием «царя-антихриста», царя-революционера, из бесовских игрищ «всепянейшего собора» в подмосковном сельце Преображенском, из глум-

ления над православным царством, над «Москвой — Третьим Римом», над Святой Русью, вдруг вырвавшейся на просторы Балтики, дерзнувшей наперекор природе и судьбе превратиться по своей воле и хотению русского лапотного мужика в «морского волка»! Российская империя возникла на гиблых и гнилых чухонских болотах, вопреки Богу и природе, но производом Петра Великого, сотворившего свое «потешное», «скоморошье царство» — немецкий город-призрак, город-мираж Петербург, возникающий и исчезающий в болотных туманах, дождях и призрачных белых ночах, и растекшуюся из него «петербургскую империю», подменив истинное православное царство «кромешным вертепом». Из потехи же царской и из «потешных Петра» и все «птенцы гнезда Петрова» — Чаадаев, Лунин, Лермонтов... Тухачевский, как, впрочем, все хлестаковы, чичиковы, голядкины, раскольниковы и пр. «подпоручики Киже», люди-призраки. Именно в них, «лишенных всех корней» — вспоминаются волошинские строчки, —

«Тлетворный дух столицы Невской:
Толстой и Чехов, Достоевский —
Надрыв и смута наших дней».

Есть, правда, один вариант вполне удовлетворяющего ответа на вопрос, абсолютного прочтения текста мировой культуры, мировой истории и Человека, ответ, приводящий душу Человека в состояние неповторимого восторга и достаточности. Состояние, в котором А. С. Пушкин, подпрыгивая от счастья и удивляясь самому себе, восклицал: «Ай да Пушкин, ай да сукин сын!» — сотворив «Бориса Годунова». Состояние, которое испытал Господь Бог, сотворив Человека. Это тот восторг души человеческой, которая в озарении свыше может, подобно Г. Р. Державину, вдохновиться и выразить себя поэтическими строчками:

*О ты, пространством бесконечный,
Живой в движеньи вещества,
Теченьем времени предвечный,
Без лиц в трех лицах божества!
Дух всюду суций и единый,
Кому нет места и причины,
Кого никто постичь не мог,
Кто все собою наполняет,*

*Объемлет, зиждит, сохраняет,
Кого мы называем — Бог!*

*...Себя собою составляя,
Собою из себя сияя,
Ты свет, откуда свет истек.
Создавший все единым словом,
В твореньи простираясь новым,
Ты был, ты есть, ты будешь век!*

А. Б. Ефимов (Москва)

Некоторые проблемы православного миссионерства и заветы святителя Иннокентия Вениаминова

Глубокий духовно-нравственный кризис охватил весь мир и наше посттоталитарное бездуховное общество в особенности. Возрождение богослужебной жизни и вхождение в благодатную евхаристическую жизнь Церкви, в Царствие Божие, делает каждого церковного христианина полноценным свидетелем Царства Божия, пришедшего в силу, ставит его в ряды миссионеров. Веропроповедничество жизнью является сегодня основной формой миссионерства, поскольку по причине умножения беззаконий доверие к словам иссякло. Евхаристичность жизни означает также стяжание благодатной любви к страждущему миру и многострадальному народу российскому. И эта любовь не расслабляет христиан, а сообщает им духовную напряженность в противостоянии современному секулярному видению мира.

В настоящем докладе мы коснемся некоторых основных проблем жизни Православной Церкви в современном секулярном мире в ее миссионерской обращенности к миру. В основе православного подхода к этим проблемам — евхаристическое понимание Церкви. Православная экклесиология содержит в себе возможности определения основных миссионерских принципов, обязанностей, целей и средств, и решения всех трудных вопросов современного свидетельства ищутся нами изнутри живого евхаристического церковного сознания, обращенного к чаемому явлению Христа в силе и славе... Евхаристия является источником и силой действенного христианского свидетельства, и по мере возрождения приходской жизни будут расти и совершенствоваться формы такого свидетельства. Каждый монастырь, каждый приход сегодня стремится быть тем праведником, без которого не стоит ни одно село, ни один город, ни, тем более, государство.

«Миссия» по-гречески звучит как священноапостольство, и апостольская Церковь одной из основных форм своего служения имеет миссию. Миссия — это та часть жизни Церкви, где живой благодатный организм Церкви соприкасается с непросвещенным миром. Божественная Литургия начинается воз-

глашением: «Благословенно Царство Отца и Сына, и Святаго Духа...» мы живем (или плохо живем) в Царстве Божиим, — в Церкви. Господь говорит своим ученикам: «Мир оставляю вам, Мир Мой даю вам...». Этот благодатный Божий Мир, которым и в котором живет Церковь, соприкасается с миром непросвещенным, не воспринявшим спасающую благодать Божию. — «Свет во тьме светит, и тьма Его не объяла...» — свет Христовой Соборной Святой Церкви светит во тьме, в мире сем. Царство Божие не от мира, сего и, однако, это Царство, Церковь, — живет в мире сем. И та грань, та периферия жизни Церкви (хотя благодатная жизнь Церкви имеет ли периферию?), где соприкасаются свет и непросвещенный мир, это и есть поле деятельности миссии, миссионерское поле.

Церковь как Тело Христово есть свидетельство и миссия в обращенности к страждущему миру и человеку. Средоточие жизни и словесного служения Церкви — есть Евхаристия, которая есть актуализация Царствия Божия, пришедшего в силу, есть служение самого Иисуса Христа, который «не отступил.. вся творя, дондеже нас на небо возвел еси и Царство Свое даровал еси будущее». Это и есть совершенный образ священноапостольства и предстояния и жертва бескровная о всех и за вся...

Миссиология или богословие миссии призвано приоткрыть тайну священноапостольства, тайну распространения Благодатного Света в непросвещенном мире. Для этого нужно дать представление о мире, спасаемом и просвещаемом благодатью Божией. Нужно описать человека и то, как благодатью Божией он становится членом Церкви, живет, строит свою жизнь в отношении к Богу и к другим людям, и к миру. Необходимо изъяснить, как человек может в меру образа и подобия Божия быть сотрудником Богу в Его благодатном просвещении другого человека. Требуется приоткрыть тайны границ Церкви, соотношения Церкви и мира. И тогда на основании православных антропологии, еклесиологии и сотериологии приоткрывается тайна священноапостольства, возникает богословие миссии — миссиология.

Миссионерство начинается с того образа, который дал нам Христос, — образа проповеди, образа всех трех лет Своего служения. Этому Образу уподоблялись апостолы, несшие благую весть о Царстве Божиим. Господь готовил апостолов, посылая их «два — два» на благовестие и даруя им благодатную силу благовествования и исцеления. И заканчивалось Его зем-

ное служение словами, обращенными к апостолам, к Церкви, к нам — «Шедше научите вся народы, крестяще их во имя Отца и Сына, и Святаго Духа... и се Аз с вами есмь до скончания века». Им же даны и совершенные образы Доброго Самарянина и Доброго пастыря, полагающего душу свою за овцы своя.

Полнота благодатной жизни Церкви начинается Пятидесятницей. И здесь же начинается в полноте миссионерское служение Церкви, когда простыми словами апостола Петра благодать Духа Святаго раскрывает сердца слушающих и присоединяет их к Церкви. Здесь же явлены были основные принципы миссионерства:

— Проповедь благой Евангельской вести должна быть доходчива, понятна; тайны Царства Божия должны доноситься образами, понятными слушающим;

Образом такого поучения стали записанные о. Иоанном Вениаминовым беседы с алеутами, объединенные им в небольшую книжечку «Указание пути в Царство Небесное», написанную и изданную первоначально на алеутском языке, а затем уже на русском. Это произведение выдержало десятки изданий и стало еще актуальнее сейчас, когда народ отвык от глубокой духовной литературы и ему доступно лишь самое простое изложение. В «Указании...» нет ни тени схоластики или риторического «плетения словес», свойственных той эпохе. Одновременно глубина, емкость и краткая четкость изложения ставят «Указания...» в число лучших произведений русской духовной литературы. Те же отличительные особенности характеризуют и «Троицкие листки» — краткие поучения для простого народа, которые начала издавать Троице-Сергиева лавра под руководством св. Иннокентия.

— Проповедь должна вестись на родном языке, — этот принцип чудесным образом был явлен в Пятидесятницу, когда каждый слышал слова апостола Петра, звучащие на его родном языке (не следует путать этот принцип с проблемой перевода и проведения богослужений на родном языке).

— Проповедник — лишь сотрудник Богу в деле просвещения, спасения непросвещенного человека. Проповедник помогает слушающему открыть сердце для принятия благодати Духа Святаго.

Свидетельством того, как Господь Сам ведет человека в Царствие Небесное, а священник лишь помощник, сотрудник Богу, явился рассказ св. Иннокентия о своем первом посещении острова

Акун после четырех лет жизни на Уналашке Великим постом 1828 г. Оказалось, что священник не бывал на этом острове уже 30 лет, и все эти годы Господь посылал двух ангелов своих к аляуту Ивану Смиренникову, которые ежедневно являлись ему и поучали его, а через него и других. В конце разговора с Иваном Смиренниковым об этих ангелах о. Иоанн спросил: «Когда же явились тебе эти белые люди в первый раз?» — «Они явились вскоре, как окрестил нас иеромонах Макарий». После сего разговора — рассказывает св. Иннокентий — я спросил Смиренникова: а могу ли я их видеть? — «Я спрошу их», ответил старик и ушел от меня. Я же отправился на некоторое время на ближайшие острова для проповедования Слова Божия, и, по возвращении своем, увидев Смиренникова, спросил его: что же, ты спрашивал этих белых людей, могу ли я их видеть, и желают ли они принять меня? — «Спрашивал, отвечал старик; они хотя и изъявили желание видеть и принять тебя, но при этом они сказали: зачем ему видеть нас, когда он сам учит вас тому, чему мы учим? — Так пойдем, я тебя приведу к ним».

«Тогда что-то необъяснимое произошло во мне, — говорит отец Иоанн Вениаминов, — какой-то страх напал на меня и полное смирение. Что, ежели в самом деле, подумал я, увижу их, этих ангелов, и они подтвердят сказанное стариком? И как же я пойду к ним? Ведь я же человек грешный, следовательно и недостойный говорить с ними, и это было бы с моей стороны гордостью и самонадеянностью, если бы я решился идти к ним; и, наконец, свиданием моим с ангелами я, может быть, превознесся бы своею верою или возмечтал бы много о себе... И я, как недостойный, решился не ходить к ним...».

— Миссионерство — это в конце концов всегда экзорцизм, изгнание бесов. Свет отесняет тьму, всегда борется с Князем тьмы — дьяволом и изгоняет его из души человека. Вспомним слова Ф. М. Достоевского — «Бог с дьяволом в мире борется и поле битвы — сердца людей». Эта борьба не против плоти и крови, апостол готов отдать жизнь свою за паству свою по образу своего Учителя.

Жизнь каждого апостола и миссионера дает нам многочисленные примеры такой духовной борьбы и победы Христовой.

Вспомним и слова преподобного старца Силуана Афонского — «Молиться за мир — кровь проливать».

— Следующий основной принцип — «Тако да просветится свет Ваш пред человеки, яко да видят добрые дела ваши и про-

славят Отца Вашего Иже есть на небесах». Пример личной благочестивой жизни — основа миссионерского служения и долг каждого христианина. И на этой основе — апостолат мирян.

Приведем здесь свидетельство из воспоминаний С. И. Щаповой¹:

«Самое могущественное... — пример жизни, вполне согласной с преподаваемым учением. Воспоминание о его (св. Иннокентия) добродетелях и поныне служит для алеутов пояснением истин, изложенных в Катехизисе».

Здесь уместно привести два пункта из наставлений св. Иннокентия священнику, назначенному для просвещения инородцев²:

«С первого свидания с инородцами старайся снискать их доверенность и благорасположение, но не подарками или ласкательством, а рассудительностью, готовностью на всякую помощь, добрыми и благоразумными советами и искренностью. Иначе кто откроет тебе свое сердце, если не будешь иметь доверенности и проч.».

«Поведением и добродетелями своими, приличными твоему сану и званию, старайся заслужить о себе хорошее мнение и уважение, как инородцев, так и живущих там европейцев. Доброе мнение заставляет уважать, а кого не уважают, того и не слушают».

Но возможны и другие примеры. В 1910 г. на миссионерском епархиальном съезде в Ташкенте встретились известный мулла и протестантский пастор. Пастор прочитал мулле Нагорную проповедь и спрашивает: «Хорошо?» — «Очень хорошо», — ответил мулла. — «А почему же вы не обращаетесь к Христу?» — «Мы не обращаемся к Христу потому, что вы не живете по Его заповедям» — ответил мулла.

— Следующий принцип — делу священноапостольства служат благотворительные и иные формы социального служения, а также труды в образовательной и культурной деятельности христиан. Святитель Николай Японский выразил это такими словами: «Вначале завоевать любовь, а затем нести людям Слово Божие». Огромный опыт подобного служения накоплен католиками и некоторыми протестантами. Апостол Павел о том же говорит: «Стать для всех всем, чтобы спасти хотя некоторых».

Как ярко этот завет первоверховного апостола сумел воплотить святитель Иннокентий Вениаминов! По зову Божию он проезжает тысячи километров с семьей, со старенькой матерью, с братом и поселяется в землянке на острове Уналашка

вблизи Аляски среди аулетов. Он учит алеутов плотницкому делу, искусству каменщика, столяра, огородника, кузнеца, чашовщика, затем составляет азбуку, переводит Священное Писание, богослужение на алеутский язык и учит по составленным им же книгам и детей, и взрослых. Ему приходится объезжать свою паству (около 20-ти из Алеутских островов) часто по океану в одиночку на байдарке, обтянутой кожей. Он защищает их от произвола чиновников и купцов, учит вести добычу морских котиков так, чтобы их поголовье не сократилось, лечит алеутов и т. д.

Неудивительно, что эти простые люди с детской доверчивостью ответили на подвиг его любви, и через десять лет не осталось ни одного человека, не принявшего православие.

В этом подвиге возрастал и он сам. Он впоследствии свидетельствовал, что до приезда на Уналашку к алеутам он не знал благодатного утешения Духа Святаго. По мере апостольских трудов он возрастал и духовно. Святитель Филарет Дроздов после встречи с ним говорил: «В нем есть что-то апостольское».

— Наконец, принцип, хорошо известный каждому миссионеру: с крещением духовный путь — путь духовного просвещения — только начинается. Именно так формулировали его и святитель Иннокентий Вениаминов, и святитель Николай Японский и архимандрит Макарий Глухарев и др. Крещением ставится онтологически новый камень в основание, в фундамент. И на этом основании предстоит строить храм Духа Святаго.

— Последнее условие успеха проповеди — ненасильственное распространение христианства среди языческого и иного населения, так как насилие отнимает свободу и гасит любовь. В православии, и особенно в российском, насильственного принуждения к принятию христианства никогда не было. Были предпочтительность в выборе слуг или хозяев, партнеров по торговле или ведению дел, могли быть враждебные или военные действия, имеющие различные мотивы, в том числе и религиозные, но крестовых военных походов с целью обращения в православие никогда не было. И если святой Стефан Пермский после нескольких лет жизни в среде зырян один или с ближайшими учениками идет сокрушать идолы и кумиры, рубить священную березу, то идет он безоружный к вооруженным язычникам. То же самое происходило в Поволжье с татарами и башкирами, в Сибири, и даже тяжелые войны на Кавказе не были насильственным крещением местных народов. Были по-

ощрения крестящимся, особенно местной знати, было освобождение от налогов и пошлин, но насилия не было. Политика насилия ясно прослеживается во всей истории Русской Церкви и русского государства и может быть прослежена по инструкциям, постановлениям, посланиям как государственным, так и церковным на различных уровнях церковной и государственной власти. Пожалуй, единственным явным исключением, подтверждающим общее правило, является инструкция Петра I тобольскому митрополиту с рекомендацией, не стесняясь насильственных мер, крестить инородцев Сибири. После Петра I снова идут инструкции о недопустимости принуждения к крещению.

Святитель Иннокентий (тогда еще отец Иоанн Вениаминов) в проповеди алеутам и другим народностям идет дальше и отказывается от любых форм материального поощрения крестящихся, чтобы мотивы крещения были чисто духовные, чтобы исключить малейшие признаки корысти в тех, кто стремится к таинству крещения. Приведем описание самого отца Иоанна о посещении реки Нушегак на Аляске в 1829 г.: «...Господу угодно было моею, по истине, скудной проповедью обратить к Нему тринадцать человек, которых я, по приличном испытании и увещевании и окрестил, — и река Нушегак была тогда для них Иорданом. По крещении их, вместо рубашек или белой одежды, надел я на них те же самые одежды, в которых они явились ко мне, и сверху их обыкновенные, небольшие, медные крестики. Это я сделал с тем намерением, чтобы рубашки, которые хотели им дать восприемники, не были для прочих дикарей приманкою к принятию крещения, и может быть, к такому же ухищрению, которое делали некогда чукчи, которым обыкновенно по крещении давалось несколько подарков, для них очень ценных, и они, крестившись и получив положенные подарки от одного священника, на будущий год приходили к тому же. Рубашка для здешних дикарей есть вещь весьма ценная и важная...»³. Напомним также пункт № 29 из «Наставления священнику, назначаемому для обращения иноверных в христианскую веру» святителя Иннокентия: «Для того, чтобы умножить число принимающих святое крещение, отнюдь не употреблять каких-либо мер и средств, не свойственных Евангельскому духу и неприличных проповеднику, как-то: ни принуждений, ни угроз, ни подарков, ни обещаний (льгот и проч.), ни каких-либо суетных обольщений, но всегда действовать с апостольскою искренностью».

Каждый христианин несет в мир радость Благой Вести, радость причастности Воскресению Христову, победе, победившей мир. И эта радость причастности любви Божией, которой он делится с другими, становится неиссякаемым источником радости о Духе Святом. Ибо от избытка сердца глаголют уста. Свидетелями этой благодатной радости были апостолы и все поколения христиан. Потому что православие — это радость, радость, радость и радость.

II

Проанализируем миссионерский опыт Русской церкви, к Которой обращены сегодня взоры изверившегося, развращенного многострадального народа нашего.

Естественное состояние здорового живого организма Церкви — рост. Этот рост во всем многообразии форм и изучает история миссий. Русская церковь, в течение тысячелетия просвещающая народы Российской империи и иные, имеет огромный опыт. Это связано не только с тем, что территория империи занимала более шестой части суши, и не только разнообразием народов и малых этнических групп, населявших эти земли. **Всю историю России, начиная со святого князя Владимира, можно рассматривать как борьбу за православную государственность. И опыт истории симфонии Церкви и государства в России уникален.** Российская империя в течение многих веков была главным, а временами и единственным оплотом православия, и крушение ее в 1917 г. означало постепенное крушение и остальных меньших «православных миров».

Российские народы, принявшие от Византии православие и идею православного государства, приняли и завет Христа — идти до конца Земли с проповедью христианства. И то, что не всегда удавалось Византии, удавалось России и Русской церкви в течение девяти веков. Удалось создать и сохранить православную империю, в состав которой входили частично или полностью непросвещенные народы и постепенно просвещать их православной верой. Удавалось за границей при посольствах создавать храмы и центры православного просвещения. Иногда впереди шли православные миссионеры, завоеывая любовь и уважение, а затем шла дипломатическая миссия. Так в Пекине через духовную миссию осуществлялось и дипломатическое представительство до 1861 г., пока не появилось

русское посольство. Роль духовной миссии в просвещении и истории Аляски и Америки, Японии трудно переоценить.

В истории русского миссионерства сияют многие подвижники, святые, послужившие Церкви и народам, населявшим нашу Родину. Их подвигами зерно православной веры сеялось, взращивалось, и на этой закваске поднимались российские народы, российская государственность, российская культура и хозяйство; вся жизнь пропитывалась духом православной веры. На фундаменте православия строились отношения между различными народами, заселявшими Россию, в том числе и с теми, которые придерживались магометанства, буддизма или язычества. Тысячелетний опыт веропроповеднического подвига в самых различных условиях, духовенства и мирян, аристократии, государей и простолюдинов, ученых богословов и простых крестьян, остается сегодня неизвестным, невостребованным. Нет ни одной монографии по истории российской миссии в целом кроме маленькой брошюры прот. Е. Смирнова 1904 г.

История российского веропроповедничества начинается с подвигов св. равноапостольных Ольги и Владимира и крещения Руси. Постепенно христианство распространялось по городам, из городов по рекам в села вместе с монашеством. Этот этап монашеской или монастырской колонизации Руси был довольно долгим. Затем последовал период становления и укрепления Российского православного царства. С окончанием татарского ига связано расширение государства, усвоения христианству различных племен Севера, народов Поволжья. По мере расширения границ возникали задачи веропроповедничества в Сибири, в южных и западных областях. Трудности церковной жизни синодального периода не могли не отразиться на деле веропроповедничества: но в это же время закладывались основы всей миссионерской работы Церкви: сияли подвигами священноапостольства св. Иннокентий Иркутский, св. Иоанн Тобольский, св. Герман Аляскинский, свв. Филарет и Иннокентий, митрополиты Московские, св. Николай Японский и многие другие. Тогда же были основаны внутренние и внешние миссии, создана система подготовки миссионерских кадров, возникли научные миссионерские школы и издания, и др. Расцвет миссионерства приходится на вторую половину XIX в. и начало XX в. до Первой мировой войны. Этому существенно содействовало созданное в 1870 г. святителем Иннокентием Вениаминовым Православное миссионерское общество, объеди-

нившее здоровые силы православной России в деле помощи веропроповедничеству. За эти годы было достигнуто многое, но разрушительные явления нарастали, и противостоять им силами миссионеров — о чем мы видим из материалов миссионерских съездов, включая последний пятый в августе 1917 г., — не удавалось, и православная Российская империя рухнула.

Соблазны антихристианских подмен «свободы, равенства и братства» проникали в Россию с Запада и разрушали православную веру в народе, православный уклад народной жизни и православную государственность в течение длительного времени. Эти разрушительные течения проявлялись периодически во всех слоях общества в различных формах вплоть до восстания декабристов и деятельности террористических организаций. В Россию антихристианский тоталитаризм (в том числе и в демократических одеяниях) шел с Запада, где попытки антицерковных революций сотрясали Европу в течение нескольких веков.

В начале XX в. уже далеко не весь российский народ жил в Церкви и Церковью, соблазны находили почву, укоренялись, и во время великих искушений народ не устоял в вере, духовные основы оказались недостаточно прочными и православная империя пала.

Крушение Российской империи и захват власти большевистской диктатурой сопровождался установлением невиданного в истории тоталитарного атеистического режима и гонениями на православие, начиная с 1917 г. Тоталитарному уничтожению подвергались не только верующие христиане, но и христианский уклад жизни, христианская семья, христианская культура. Уничтожались или изолировались в лагерях и далеких ссылках духовенство, монашество, интеллигентные православные или просто верующие люди. Разрушались христианские мораль, семья, культура и воспитывались поколения молодежи, верной пролетарской марксистской идеологии. В результате гонений погибли три поколения православных людей, и оставшиеся в живых православные семьи и интеллигентные священники были редчайшим исключением.

Русская Церковь превратилась в Церковь за решеткой, в Церковь молчания. Но противостояние Русской церкви атеистическому тоталитаризму всегда имело миссионерский аспект, и молчание ее в советский период временами в лице лучших своих членов бывало весьма громким. Идеологическое давление в России начало ослабевать в 70-е годы (отчасти и в конце

60-х годов), поскольку высшие партийные круги занялись более понятным делом — стяжательством. Крушение советского тоталитарного строя произошло мирным путем, но под теми же лозунгами «свободы, равенства и братства». Советская номенклатура, вписывающая себя в систему западного мира, причем в качестве богатейших людей западного мира, предложила миру вместо коммунистической идеологии идеи стяжательства и разврата (характерные движения за свободу сегодня — борьба за свободу сексуальным меньшинствам — извращенцам).

Духовная опустошенность стала заполняться псевдодуховными подменами, которым служат десятки тысяч российских и приезжих сектантов и проповедников. В молодежи идет разделение — одни отдаются разврату, культу насилия, стяжательству вплоть до открытого служения сатане ради жизни в этих страстях. Другие ищут духовности и попадают на всевозможные подмены сектантов. И лишь малая часть приходит к Православию и в Церковь.

Характерно, что волна антихристианского тоталитаризма прокатилась по всему миру. Попытки установления антихристианских тоталитарных режимов были как в Европе, так и в Америке. Притом крушение Российской империи было, очевидно, катастрофой для всего Православия и привело к крушению других «малых» православных миров (в Болгарии, Румынии и др.). В результате крушения России около двух миллионов человек оказались вне родины (различные оценки дают до трех и более миллионов). Беженцы, вынужденные бороться за выживание, были носителями православной русской культуры и православной веры. Если складывались благоприятные обстоятельства (например, в Маньчжурии, в г. Харбине в 30-е годы), то быстро возникали православные общины, строились храмы, организовывались русские школы, училища и др. Одновременно русские несли по всему миру «даже до конца Земли» великую русскую православную культуру. В Европе, в Америке, в Азии встречаясь с язычеством, католичеством или протестантизмом, русские свидетельствовали о высоте и глубине православной веры. Так осуществлялась великая духовная миссия русской эмиграции.

С гибелью Российской империи последовательно погибали другие «православные миры», в течение многих веков бывшие средой обитания Поместных христианских церквей и являвшиеся плодом воцерковления многих народов. В результате в

60-е годы большинство православных христиан во всем мире жило в атмосфере притеснений или гонений. Меньшинство посреди моря вражды — скорее правило, чем исключение. Ситуация была осмыслена тогда же, как православие в «постхристианском мире». Всюду православные сталкиваются с вызовом духовно враждебной им культуры. Одновременно благодаря диаспоре, разошедшейся по всему миру, было покончено с замкнутостью «православных миров», и православные общины были поставлены на виду всего мира. В результате разрушения монастырей и духовных школ были подорваны основания источников благочестия и духовного преемства. Аналогичные процессы происходили и в католическом мире. Современный мир бесконечных подмен, явно или неявно «постхристианский» характерен многообразием форм противостояния Церкви как православной, так и католической. И открытость католичества секулярному миру и секулярной культуре, провозглашенные Вторым Ватиканским собором, привели к катастрофе — отпадению от Католической церкви многих мирян и духовенства в различных странах Запада. Этот опыт католичества и попытки аналогичных отношений с современным миром в основном более консервативного православия также расцениваются как самоубийственные. Весь постхристианский Запад «даже до концов Земли» знаком сегодня с Православием, но можно ли надеяться, что хоть один из народов готов был бы принять христианство и войти в Православную Церковь, как это было еще в XIX веке? В этом отношении крайне важен опыт Православия в Америке. В результате возникновения многочисленных новых православных приходов и объединения их вокруг православной епархии Русской Церкви, которая окрепла в начале века при епископе Тихоне Белавине (впоследствии Патриархе), появилась новая Автокефальная церковь — Американская. Появление Американской автокефальной церкви, как и Японской, явилось качественно новым этапом в миссионерской жизни всего православия. И одной из центральных проблем жизни Американской церкви является проблема взаимоотношения православия и секулярной американской псевдохристианской культуры. Дело в том, что эклектичная, «синтетическая» современная культура, в значительной мере ориентированная на африканские и иные языческие культуры, претендует на всего человека, не оставляя ему реальной свободы выбора — западный образ жизни и западное видение мира

слишком далеко ушли от христианского. Таково положение на Западе. В России внешне ситуация значительно более безнадёжная. По мере того как Америка, Азия, Европа обогатились сотнями православных приходов, Россия превращалась в духовную пустыню. Во всей Сибири осталось несколько действующих храмов. Духовные школы то полностью запрещались, то разрешались, а затем снова подвергались разгрому во время недавних «хрущевских» гонений, надолго переживших правление Хрущева. На фоне разрушения православия «до основания» в течение семидесяти лет — и храмов, и душ, и морали, и культуры — в чем же отличие жизни Православной Церкви в России и на свободном Западе? Главным отличием, по-видимому, является то, что Запад сам отказался от веры и жизни по вере, жизни в Церкви. У нас же только часть народа соблазнилась и отступила от Христа. Другая же часть не отказалась от веры и Церкви в эпоху невиданных гонений и пострадала за Христа. Сейчас непросто описать подробности этой героической истории гонений, хотя известно очень многое и множество свидетелей еще живы. Общее число пострадавших за веру составляет сотни тысяч, а может быть и миллионы человек. Сонм новомучеников российских предстоит за нас ныне пред Богом и зовет нас сегодня к труду веропроповедования. Поэтому нет оснований объединять духовные пустыни Запада с посттоталитарной жаждой духовности в России. О возможности духовного возрождения свидетельствуют и первые плоды посттоталитарного вероисповедования, строительства храмов, воссоздания духовных школ, возрождения православных издательств, монастырей и многое, многое другое. И главное для нас сегодня — обретение корней в мученическом подвиге за Христа наших отцов и дедов. Тогда откроются и пути промысла Божия, ведущие к воссозданию православной Руси, этого уникального «православного мира», живущего идеалами святости, стремящегося к святости, и в этом смысле — святой Руси.

В следственных показаниях епископа Арсения Жадановского (на допросе 28 мая 1937 г., дело № П-25682), расстрелянного на Бутовском полигоне под Москвой в 1937 г., есть такие строки: «Православная церковь в настоящее время находится в очень тяжелом положении... Православная церковь неоднократно переживала гонение и снова возрождалась, так и в настоящее время. Положение, которое переживает Церковь при Советской власти, должно измениться. Церковь будет восстановлена, и

снова откроются монастыри. Советская власть будет свергнута народом, и управлять страной будут русские верующие люди, преданные Православной Церкви».

Сегодня наступает время духовного возрождения России, которое провидели многие наши святые.

III

Обратимся к некоторым основным миссионерским задачам нашей Церкви сегодня. В современной ситуации главная задача — это евхаристическое возрождение православных приходов, на которые обращено пристальное внимание общества. Возрождение богослужебной жизни и вхождение в благодатную евхаристическую жизнь Церкви, в Царствие Божие, делает каждого церковного христианина полноценным свидетелем Царства Божия, пришедшего в силе, ставит его в ряды миссионеров.

Главным фактором духовного просвещения и воцерковления народа является возрождение богослужебной и более широко приходской жизни и пример православных христиан, несущих евхаристическую радость своим ближним. Только завоевав любовь и уважение ближних, можно нести им Слово Божие. Глубокое воцерковление народа, семьи, возрастание детей в христианских семьях и в храме, воспитание и образование юношества и участие детей, юношей и взрослых в активной приходской жизни позволит выявить тех, кто способен к миссионерскому служению. Народ Божий должен дать из своей среды будущих миссионеров, стремящихся потрудиться подвигом священноапостольства. Веропроеповедничество должно быть обращено более к сердцу, чем к уму. «Но чтобы действовать на сердце, надобно говорить от сердца: от избытка бо сердца уста глаголют. И потому тот, кто исполнен и избыточествует верою и любовью, может иметь уста и премудрость, ей же не возмугут противиться сердца слушающих, и которая указывает как, где и что говорить...» (св. Иннокентий Вениаминов).

В числе прочих задач сегодня: **организация противодействия пропаганде духовно-нравственного растления**, (в том числе в школах под видом сексуального образования) **ограничения деятельности псевдодуховных и тоталитарных сект**, католичества, протестантизма, магометанства и буддизма в среде с русскоязычным населением, т. е. в среде с православными духовными корнями.

IV

Выше мы коснулись некоторых основных проблем жизни Православной Церкви в современном секулярном мире в ее миссионерской обращенности к миру.

В основе православного подхода к этим проблемам — евхаристическое понимание Церкви. Православная экклесиология содержит в себе возможности определения основных миссионерских принципов, обязанностей, целей и средств, и решения всех трудных вопросов современного свидетельства ищутся нами изнутри живого евхаристического церковного сознания, обращенного к чаемому явлению Христа в силе и славе.

Наш народ стоит перед своим, может быть, последним выбором. С одной стороны, снова подмены свобод, равенств и антихристианских братств, потеря своей души и распадение в виду хищников, уже приступивших к последнему переделу мира и нашей, до сих пор еще богатейшей страны. С другой стороны, возвращение на узкий путь православных отцов и дедов, полагавших души свои за ближних, и с Божией помощью не раз выведивших страну и народ из, казалось бы, безнадежности, на путь возрождения и еще большего укрепления. Второй путь — это путь Церкви, путь в Царство Божие, путь в Жизнь вечную, которая начинается небесной радостью уже здесь. «И не видел то глаз, и не слышало то ухо, и на сердце человеку не всходило то, что уготовал Бог — (уже здесь) — любящим Его». И сегодня к нам, как некогда к богоизбранному народу, оказавшемуся не верным Богу и все же многократно спасаемому Богом, звучат слова: «Жизнь и смерть предложил я тебе; избери жизнь».

Сегодня, стремясь возвратиться на путь, которым веками шли наши предки, мы обращаемся к святым сродникам нашим, предстоящим за нас пред Богом и заповедавшим нам хранить веру православную. Верою спасался русский народ в страшные переломные дни в прошлом и поднимался из, казалось бы, безнадежности в Богом дарованной силе и славе. С любовью и благоговением обращаемся мы к святителю Иннокентию митрополиту Московскому, явившему подлинный пример подвига веропроповедничества всей жизнью своей, к его творениям.

Настоящий доклад составлен на основе курса лекций по истории миссий, читаемого автором в Православном Свято-Тихоновском Богословском Институте с 1993 г.⁴; использовались также и другие источники⁵.

Литература

- ¹ Барсуков И. Иннокентий, митрополит Московский. М., 1883.
- ² Очерк жизни и апостольских трудов свт. Иннокентия, митрополита Московского..., 1990.
- ³ Барсуков И. Указ. соч.
- ⁴ Ефимов А. Б. Курс лекций по истории миссий. ПСТБИ (рукоп.).
- ⁵ Барсуков И. Указ. соч.; Творения свт. Иннокентия, митрополита Московского. М., 1887. Кн. 1, 2; Письма свт. Иннокентия, митрополита Московского. Ч. 1–3. СПб., 1897; Олекса М., прот. Принципы православного миссионерства из опыта Церкви на Аляске // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ. Материалы 1992–1996. М., 1996. С. 261–264; Шпиллер В., прот. Проповеди. М., 1994; Он же. Слово крестное. М., 1993; Шмеман А., протопресв. Церковь, мир, миссия. М., 1996.

Грех и спасение в католической и православной проповеди Речи Посполитой в XVII в. Попытка сравнения

Заявленные в заглавии статьи проблемы — грех и спасение — выбраны в качестве основных для анализа двух проповеднических традиций XVII в. по вполне очевидным причинам. Именно проблема греха, греховности человека и путей его спасения образует сердцевину христианского вероучения и мировоззрения каждого верующего. Именно в понимании этих двух ключевых моментов православная и католическая вероучительные традиции расходятся наиболее существенно. Анализируя различия, существующие между восточной и западной ветвями христианства, исследователи чаще всего или ограничивались отдельными сюжетами¹, или констатацией этих различий как в полемических целях², так и для оттенения своеобразия каждой христианской традиции³. В настоящем исследовании нас будут интересовать не тонкости теологических построений католических и православных авторов, а, так сказать, «прикладная теология», или христианское вероучение, «переведенное» на язык повседневной жизни, обращенное к верующим в виде конкретных императивов и моделей поведения.

Одним из путей выражения теологических понятий на языке повседневности была проповедь. Как справедливо заметил французский историк Жак Ле Гофф, начиная со Средневековья в католической Европе «проповедь становится самым потребляемым продуктом культуры»⁴. 10 канон IV Латеранского собора (1215) предписывал учреждение при каждой епископской кафедре должности постоянного проповедника. Тридентский собор (1545–1563) еще раз подтвердил важное значение проповеди, сделав ее неотъемлемой частью воскресных и праздничных богослужений для католического мира⁵. В православном мире устная литургическая проповедь была до XVII в. явлением достаточно редким, хотя и существовал обычай после богослужения предлагать слушателям чтения из

Подготовка статьи осуществлялась при финансовой поддержке The Research Support Scheme of the Higher Educational Support Programme (Open Society Institute, Prague). Грант № 67/1995.

творений церковных писателей⁶. Своеобразным аналогом западной проповеди можно считать так называемые «наказания» или наставления древнерусских духовников. Эти поучения духовников носили по преимуществу практически-дисциплинарный и нравственный характер. Наставления излагались чаще всего в письменной форме, в виде личного послания пастыря своим «духовным детям»⁷. Но в силу личного характера этих наставлений, а также учитывая тот факт, что духовники в большинстве своем происходили из монашеской среды, их учительное воздействие носило более ограниченный характер по сравнению с европейскими проповедниками.

По мнению многих исследователей, появление устной проповеди как органичной части богослужения в украинской, белорусской, а позднее и московской Православной Церкви было отголоском «католического школьного проповедничества, которое вызвало себе подражание в южнорусских пределах, и она перешла в московское государство вместе с киевским схоластическим образованием»⁸. По мнению М. А. Поторжжинского⁹, южнорусская (украинская) проповедь начала — середины XVII в. позаимствовала у «латинян» не только форму (появились четыре вида схоластической проповеди: догматические (нравственные), формально логические, диалектико-софистические и аллегорические), но и характер аргументации (использование методов формальной логики, античной философии и, в первую очередь, трудов Аристотеля даже в качестве подтверждения святоотеческих выкладок)¹⁰. Распространением христианского просвещения и церковности православные были в большей степени обязаны книге, чем устному слову. Проповедь заменяли так называемые уставные чтения или сборники нравоучительно-повествовательного характера, состоящие из произведений дидактического и торжественного красноречия, агиографических сочинений, а также полемических слов, толкований, кратких нравоучительных сентенций. Домашнее (или так называемое келейное) чтение настойчиво предлагалось всем верующим как дело богоугодное¹¹. Например, вторая редакция популярного на Руси «Измарагда» начинается с трех слов о спасительной роли духовного чтения¹². Аналогичные сюжеты встречаются и в памятниках конца XVI—XVII в.

К числу наиболее интересных памятников православной церковно-учительной литературы восточных земель Речи Посполитой XVII в. принадлежат Учительные Евангелия. Это —

сборники толково-учительных слов на евангельские и апостольские чтения всех праздничных и воскресных богослужений, а также житий отдельных мучеников, святых и апостолов. В 1569 г. в Заблудово Иван Федоров издал сборник проповедей Константинопольского патриарха Иоанна IX Агапита (1111–1134) — Учительное Евангелие, которое долгое время приписывалось Константинопольскому патриарху Каллисту (1350–53, 1355–1363/64) и бытовало на восточнославянских землях еще со времен митрополита Киприана (1390–1406). Этот сборник выдержал шесть изданий (некоторые — с незначительными языковыми переработками) на протяжении XVII в. Существовали и авторские сборники поучений, среди которых стоит отметить Учительное Евангелие Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого (1619, Рохманово), перевод Евангелия с толкованием Феофилакта Болгарского (1649) и Учительное Евангелие Мелетия Смотрицкого (1616, Евьев). К наименее же исследованным, но, на мой взгляд, наиболее ярким памятникам религиозной мысли Украины конца XVI–XVII века принадлежат рукописные Учительные Евангелия. Известно несколько десятков этих рукописных сборников. Они привлекали внимание исследователей, занимавшихся историей языка и культуры (Я. Янов, И. Я. Франко, В. Н. Перетц, Ю. И. Тиховский, М. С. Возняк, М. Л. Микитась, В. И. Кречотень, Е. Л. Немировский и др.); анализировались с точки зрения распространения реформационных идей в этом регионе¹³, а также влияния греческой духовной культуры на украинское православие¹⁴. Насколько мне известно, предпринимались лишь отдельные попытки содержательного осмысления рукописных Учительных Евангелий, рассмотрения их в контексте восточнославянской традиции церковно-учительных сочинений¹⁵.

По мнению исследователей, ареал наибольшего распространения рукописных Учительных Евангелий охватывает западноукраинские — галицко-волинские — земли и Подкарпатье¹⁶. Эти рукописные сборники использовались во многих приходах для нужд богослужения¹⁷, а также были частью духовного чтения простых верующих¹⁸. О популярности этих сборников свидетельствует и тот факт, что их продолжали переписывать и в начале — середине XVIII в.: две редакции, созданные именно в XVIII в., хранятся в собрании Ю. А. Яворского в Российской Национальной библиотеке в Санкт-Петербурге (РНБ, фонд № 893 Отдела Рукописей). Исследования сохранившихся

рукописных экземпляров показывают, что количество Учительных Евангелий возрастало не путем простого копирования; часто это были самостоятельные переводы или существенные переделки уже существовавших сборников¹⁹.

Для нашего исследования были выбраны Учительное Евангелие (в дальнейшем — *ЕУ*), опубликованное в 1616 г. Мелетием Смотрицким (1577–1633), и годовые циклы проповедей польских иезуитов Александра Лоренцовича (1609–1675)²⁰ и Томаша Млодзяновского (1622–1689)²¹.

А. Лоренцович и Т. Млодзяновский — типичные представители посттридентского католицизма в Польше. Они прошли через систему образования Ордена Иезуитов; читали курсы теологии в коллегиях Ордена (Лоренцович в Ярославле и Львове, Млодзяновский в Познани и Люблине); пользовались авторитетом у собратьев по Ордену и у католического духовенства Речи Посполитой. Наследуя традиции проповедничества, восходящие к блестящему барочному оратору-доминиканцу Фабиану Бирковскому, А. Лоренцович и Т. Млодзяновский сами оказали значительное воздействие на своих последователей²². Об этом свидетельствует как количество изданий их трудов в XVII–XVIII вв., так и включение их проповедей в хрестоматийные пособия по гомилетике для иезуитских семинарий на протяжении XVIII и даже XIX в. По просьбе церковных властей Т. Млодзяновским была создана краткая версия его четырехтомного собрания проповедей в качестве духовного чтения для верующих. Она была издана вскоре после смерти проповедника в 1699 г.²³ Данные циклы проповедей вызывают наш интерес еще и потому, что почти все они были произнесены в разные годы во время богослужений: Т. Млодзяновским в Познани и Люблине, а А. Лоренцовичем во Львове и Остроге.

Учительное Евангелие М. Смотрицкого представляет собой перевод Заблудовского издания 1569 г. на так называемый «русский» язык. Перевод был предпринят М. Смотрицким по двум причинам: для духовной пользы простых верующих, из которых меньшинство понимало язык церковнославянский, и для того, чтобы верующие, из-за скудности православной церковно-учительной литературы не прибегали бы к чтению протестантских и католических сочинений²⁴. По мнению американского исследователя Д. А. Фрика²⁵, перевод не содержит значимых смысловых разночтений с Заблудовской печатной версией оригинала. Изменения были внесены в структуру пропо-

ведей. Смотрицкий заменил «синтетическое» толкование евангельских отрывков на «аналитическое»: в церковнославянской версии цитируется одно-два предложения из евангельского текста, за которым следует текст толкования, в то время как в версии Смотрицкого каждая проповедь предваряется полным отрывком из Евангелия. В своей работе над переводом Учительного Евангелия Смотрицкий обращался к польским переводам Священного Писания, в первую очередь — к Библии Симона Будного (1572 г., Заслав) и Новому Завету (1574 г.; переиздание в 1589 г.). Хотя этот памятник в своей основе существенно более раннего происхождения, чем выбранные для анализа работы католических авторов, правомерность сопоставления этих сборников проповедей не вызывает сомнения. О значении перевода М. Смотрицкого свидетельствует тот факт, что именно к нему обратился в 1637 г. Киевский митрополит Петр Могила (1632–1647), взявшийся за переиздание Учительного Евангелия на «народном наречии»²⁶.

Для анализа того, как в католических и православных проповедях рассматривалась проблема греховности человека, необходимых условий и путей его спасения, были выбраны фрагменты из проповедей на период Великого Поста и Пасхи, толкования чудес Христа по исцелению немощных, сюжет о женах-мироносицах (Мк. 15, 43–16, 8) и о праведной самарянке (Ин. 4, 5–24), а также евангельские притчи о блудном сыне (Лк. 15, 11–32) и о работниках в винограднике (Мф. 20, 1–16)²⁷.

Представления о грехе

Тема греха занимает далеко не равнозначное место в католических и православных проповедях²⁸. А. Лоренцович и Т. Млодзяновский выстраивают целое учение о греховности человека, начало которой было положено актом грехопадения. Первородный грех как значимый рубеж в истории человечества стал лейтмотивом многих католических проповедей: двенадцать воскресных проповедей А. Лоренцовича²⁹ и тринадцать проповедей Т. Млодзяновского³⁰ посвящены непосредственно этой теме. По их мнению (и в соответствии с традицией, восходящей к св. Августину), в результате грехопадения произошло кардинальное ухудшение человеческой природы, ее онтологическое изменение³¹. Это нашло свое выражение как в моральной слабости человека, в том, что человеческая воля получила устой-

чивую склонность ко злу, так и в его телесной слабости³². Учение о первородном грехе дополняется детализированным разделением грехов на смертные и повседневные, картинами всевластия и разрушительного воздействия греха на человека и мир в целом: «Господи! — восклицает А. Лоренцович, — взгляни на эту землю, ибо она Отцом Твоим проклята: ничего нет на ней кроме терний, глины и сорной травы, и ядовитых растений... и нет живых существ на этой земле кроме животных и диких зверей; а человек, которого [Ты, Господи] ищешь, стал зверем» (Л. I, 25). В проповедях часто встречается мотив так называемой «исполненной», доведенной до предела меры грехов (*dopełnionej miary grzechów*). Бог устанавливает число грехов, которое он простит человеку, и меру благодати, которую каждый человек получит в своей жизни. Отсюда следует, что от совершения греха, который переполняет эту установленную Богом меру, и от последней отвергнутой человеком благодати, которая исчерпывает меру, зависит будущее человека³³. Поэтому католические проповедники призывают подвергать рефлексии каждое свое действие, каждый поступок, каждое движение мысли: «Подумай, — восклицает Т. Млодзяновский, — не будет ли это последним грехом, которым ты дополнишь меру, несчастную и проклятую? Не это ли твой последний грех, после которого ты больше не получишь благодати Господа Бога твоего?» (М. II, 105).

В ЕУ нет ни одной проповеди, целиком посвященной первородному греху. Конечно, эта тема неоднократно поднимается в контексте проблем оправдания страданий человека в этой жизни, посмертного воздаяния, соотношения божественной справедливости и милосердия. Но в подавляющем большинстве сюжетов первородный грех обозначается термином «выступок» (проступок, прегрешение) (ЕУ. I, 10 об., 110, 148 об., др.), которым в проповедях описывается и любое другое нарушение божественных заповедей. Сложно вычлениить и какое-либо целостное учение о грехе вообще, отсутствует деление грехов на смертные и повседневные; нет устоявшейся градации грехов по степени их тяжести. Иерархия греховных деяний чаще всего включает обжорство, пьянство, лень, небрежение (ЕУ. I, 125 об.). Гордыня понимается не как грех, но как состояние человека грешного (ЕУ. I, 18). Самым серьезным грехом признается ненависть, как состояние духа, противоположное состоянию любви: «Горе всѣмъ грѣшнымъ, паче же немилостивымъ. ...Немилостивый

же во огнь посылаемъ бываетъ, понеже ненависть стяжалъ есть, верхъ и корень злобамъ всѣмъ, и супротивно есть любви» (ЕУ. I, 26). Сам грех понимается довольно абстрактно — как любая вина против заповеди любви: «не помиловаша просящихъ, и требующимъ не подаша помощи» (ЕУ. I, 27).

В своих рассуждениях на тему греха и механизмов его воздействия на человека проповедники обращаются к евангельским сюжетам о чудесном исцелении немощных Христом. Наиболее часто встречаются сюжеты о слепорожденном (Ин. 9, 1–38), о расслабленном (Ин. 5, 1–15; Мк. 2, 1–12), о 10 прокаженных (Лк. 17, 11–19), об исцелении слуги сотника (Мф. 8, 5–13), иерихонского слепца (Лк. 18, 35–43) и сына царедворца (Ин. 4, 46–54)³⁴. Толкование этих чудес и в католических, и в православных памятниках объединяет общая мысль о грехе как о главной причине любого телесного недуга, а также всех невзгод и несчастий человека. Но существенно различается оценка сопровождающих болезнь телесных страданий, по-разному понимается их значение в жизни грешника.

Для Т. Млодзяновского и А. Лоренцовича образ больного, т. е. страдающего и беспомощного — это образ человека, каким он стал после грехопадения. Беспомощность (пример паралитика или расслабленного) символизирует утрату благодати (Л. II, 190, 227; М. I, 253, 112–113; II, 185) и так называемую «слепоту разума», или его зависимость от чувственных аффектов (М. II, 89; Л. II, 117), что низводило человека, по мнению проповедников, до животного состояния (М. I, 456; II, 425; Л. II, 122, 211). Сама болезнь выступает как наказание, а недуг всегда поражает ту часть тела или ту способность души, что в бóльшей степени были причастны к греховному деянию. Так, проказа — это «болезнь ума», или сознательное отступление от истинной веры; немота — пассивность в борьбе с несправедливостью; паралич — результат греха сладострастия. Объясняя недуг слепорожденного, который ни в чем не провинился перед Богом, но уже родился немощным, проповедники предлагают два ответа на этот вопрос. Во-первых, этот сюжет наглядно иллюстрирует соучастие всех людей в преступлении Адама. «Грех Адама... отягощает каждого [человека] как его *собственный* грех», — гласит 3 канон Декрета о первородном грехе³⁵. Во-вторых, дети с неизбежностью несут наказание за неискупленные грехи своих родителей. Сын царедворца, например, расплачивался собственным здоровьем за то, что родители пре-

небрегли своим родительским долгом и не уделяли должного внимания его воспитанию. Кроме того, даже не будучи лично виноватым, отдельный человек может пострадать за социальные пороки того государства или социальной общности, к которой он принадлежит (М. II, 324; Л. I, 94; II, 179).

Страдания, сопровождающие болезнь, — это по преимуществу страдания человеческой плоти, на которую ложится основная тяжесть наказания. Для католических проповедников это является еще одним аргументом в пользу пренебрежительного отношения к телесности. К тому же, не просто усмирение своих чувственных желаний, но постоянная жесткая дисциплина собственного тела — вот лучшее лекарство от всех недугов. «Дисциплина тела» включает и различные практики умерщвления. Млодзяновский, заканчивая проповедь на III воскресенье Великого Поста (читалось евангелие от Иоанна, кн. 19 о бичевании Христа) обращается к своим слушателям с призывом: «Пусть моя проповедь окажется настолько действенной, что не останется ни одного из тех, кто меня слушал, кто бы эту неделю не подвергал себя бичеванию ради Христа, добровольно принявшего на себя бичевание» (М. III, 244).

Иначе к толкованию этих сюжетов подходит автор Учительного Евангелия. Для него болезнь — это не столько наказание, справедливое возмездие Бога, сколько своеобразное лекарство, очищающее и излечивающее и тело грешника, и его душу. Конечно, натура человека слаба и лишена прежнего совершенства, которое ставило человека в иерархии творений выше ангелов (ЕУ. I, 10 об., 153–153 об.). Но болезнь для православного автора — это не суровое напоминание грешнику о его слабости, но основа его радости и надежды. В проповеди на IV Пасхальное воскресенье, о Расслабленном (ЕУ. I, 121–129 об.) автор предлагает двойственное толкование страдания. Во-первых, часто оно служит заменой загробных мучений; поэтому христианин должен благодарно переносить все недуги и напасти и тихо им радоваться, «яко на пользу вся устрояетъ, и на исправленіе наше, скорбная и жестокая попускаетъ [бог] бывати намъ» (ЕУ. I, 58). Вторая «функция» болезни и страдания состоит не столько в подавлении греховной человеческой плоти, сколько в просветлении души: «душу... еще в тѣлѣ живучи, до принятия небесной свѣтлости приводит» (ЕУ. I, 90). Больной-паралитик выступает в этой проповеди как образец христианина: терпение, смирение и душевное сокрушение — вот

главные его добродетели. Важно отметить, что болезнь по своему целительному воздействию практически приравнивается православным автором к покаянию: «згуба грѣховъ або з добровольной каждого покуты, або з допущеной Божимъ промыслом хоробы ставается...» (ЕУ. I, 126). Этот момент очень важен, так как, по мнению католических проповедников, болезнью нельзя ни искупить вины, ни заслужить прощения. Для них образ исцеляющего Христа — это символ благодати, действующей в человеке часто независимо от его воли (Л. II, 225). Кроме того, все евангельские примеры чудесных исцелений должны вселять в верующих не столько надежду, сколько быть «основой страха», так как человек не достоин благоденствий Бога и должен их бояться (М. I, 420). Для православного автора воздействие на человека благодати не имеет такого самодовлеющего характера. Не отрицая ее важной роли, проповедник видит источник исцеления и в самом человеке, так как «разумъ чловечїи... завжды добре чинити готовъ есть» (ЕУ. I, 146 об.). И вместо запугивания он призывает верующих просто... устыдиться (ЕУ. I, 128 об.).

Интересный материал для понимания различий католического и православного отношения ко греху и механизмам его воздействия на человека дают сюжеты о женах-мироносицах (Мария Магдалина, Мария Иаковлева и Саломия, первыми узнавшие о воскресении Иисуса) и беседа Христа с самарянкой у колодца.

Для Лоренцовича и Млодзяновского женщины в обоих сюжетах олицетворяют телесный грех, один из наиболее тяжелых в иерархии греховных деяний. Здесь проскальзывают нотки негативного отношения к женщине: она легко поддается дьявольскому наущению, ибо разум ее менее совершенен, чем у мужчины; именно Ева была виновницей падения рода человеческого; если бы не пагубное влияние женщин, то мужчины грешили бы реже («мужчина часто гибнет из-за женщины, ибо она что могила; многие избежали бы ада, если бы не женщина, никогда бы мужчина не печалился, если бы не она» — М. III, 529). Самарянка, встреченная Христом у колодца в городе Сихарь, символизирует в проповеди Млодзяновского закоренелого грешника. Обращение самарянки, или преодоление в человеке греховного влечения — это чудо, которое проповедник ставит выше чуда с вином в Кане Галилейской («проще вино переменить, чем погрязшее во зле сердце изменить» — М. II, 285). Чтобы подчеркнуть свою мысль, Млодзяновский говорит, что обращение грешника — это единст-

венное чудо, требующее от Бога определенных усилий, и «чем бóльшего грешника [Бог] спасает, тем бóльшим усилием его спасает» (М. II, 275).

Православный автор подходит с иных позиций к толкованию сюжетов о женах-мироносицах и о самарянке. Последняя предстает как женщина разумная, т. е. «закона Божого вѣдомая» (ЕУ. I, 134), а потому и «до добрыхъ речїи и до всѣхъ цнот склонная» (ЕУ. I, 135 об). Одной единственной добродетели, которой была отмечена эта женщина, — смирения — было достаточно для ее спасения: «для одной цноты усправедливенъ бываетъ человекъ, збавеня, и небесного царствѣа дѣдичемъ ставается» (ЕУ. I, 137–137 об.). Нигде не встречается аналогии женщины с грехом телесным, сюжетов о бóльшей испорченности женской природы. Проповедник не отрицает, что именно Ева была совращена дьяволом, но ставит смысловое ударение на том, что она была обманута. Объясняя, почему именно женщины первыми засвидетельствовали воскресение Христа, проповедник рассуждает так: «Рожай абовѣмъ женскїи, который черезъ зведе и ошукане бѣсовское в райю былъ осуженъ и взгоржен, той напервей по въскресенїи видѣши Христа и з нимъ розмовляти годнымъ стается» (ЕУ. I, 117 об.).

По мнению Лоренцовича, который в своих рассуждениях апеллирует к авторитету св. Павла, Христос показался впервые апостолам, а не пришедшим ко гробу женщинам именно потому, что они — женщины, ведь «они не считались надежными свидетелями, особенно у народов варварских» (Л. II, 8). Кроме того, поведение жен-мироносиц описывается католическими проповедниками через негативные характеристики: они шли ко гробу со страхом, чувствовали себя беспомощными (М. III, 524); они заглядывают в гроб наклонившись, демонстрируя этим свое человеческое ничтожество; сидящий в скале ангел внушает им ужас (М. III, 525–526) и т. д. Напротив, настроение радости преобладает в описании встречи жен-мироносиц с ангелом в Учительном Евангелии. Момент их встречи с посланцем Бога — «Напервей Аггль Г(с)днь отдаляетъ от невѣсть оныхъ страхъ, которымъ обняты были: а потомъ о въскресенїи Хвомъ оповѣдаетъ имъ» (ЕУ. I, 118) — это своего рода знак того, что человек в состоянии преодолеть свою греховность и соединиться с Богом. Не подвергается сомнению свидетельство женщин: апостолы им «довѣряли, ...фрасовали ся еднакъ, жеса и они нестали годными видѣти его [Христа]» (ЕУ. I, 108)³⁶.

Представления о путях спасения

Проблема условий и непосредственных путей спасения является одной из ключевых в сочинениях церковно-учительного жанра. Для человека XVI–XVII в., жизнь которого в значительной степени регулировалась и регламентировалась предписаниями Церкви, иерархия ценностей, нормы и мотивация поведения выстраивались в зависимости от того, как понималось спасение. Но проблема эта многогранна, и поэтому хотелось бы остановиться здесь лишь на двух сюжетах: а) какова роль человека и роль благодати в процессе спасения и б) основные христианские добродетели, необходимые для спасения.

Определить меру личного усилия человека и участия благодати в спасении — значит понять, насколько человек свободен, может ли он преодолеть греховность собственными силами (если она в принципе преодолима). На первый взгляд, Лоренцович и Млодзяновский утвердительно отвечают на вопрос, свободен ли человек в своих желаниях и поступках. Хотя они и признают существование предопределения, в то же время оно не ограничивает свободы человека, коль скоро речь идет не о жесткой детерминации будущего, но о *предведении*: «Предугадал Господь Бог и предугадал на много веков вперед грехи каждого грешника, а в особенности предугадал все нарушения заповедей Господа Бога нашего, и кто из людей достоин будет вечного наказания» (М. I, 331). Но только от человека зависит, будет ли он спасен, — утверждают проповедники. И до, и после грехопадения человек был свободен и в своих желаниях, и в своих поступках (М. II, 272; Л. II, 232). Но сама воля человеческая несовершенна, а после преступления Адама, когда человек утратил помощь божественной благодати, она обрела устойчивую склонность ко злу. Злая воля в человеке (или склонность ко греху) настолько сильна, что сохраняется в нем и после смерти и «в аду на все века сохранится» (Л. I, 35). Поэтому как для своего существования, так и для спасения человек с необходимостью нуждается в благодати как во внешней его природе силе, возникающей в нем помимо его воли, но с которой человек должен «сотрудиться» (*współpracować*). Благодать распадается на несколько видов в зависимости от характера ее воздействия. Упреждающая — формирует в человеке все его добрые намерения; достаточная — дается для воплощения доброго намерения; помогающая (*actualis*) — предшествует каж-

дому поступку человека; для противостояния и борьбы с различными греховными помыслами также дается своя особая благодать (М. I, 253)³⁷. Механизм взаимодействия христианина с благодатью в упрощенном виде выглядит таким образом: чем меньше человек на нее откликается, тем меньше поддержки со стороны Бога он получает (М. I, 332). Таким образом, свобода человека в значительной степени сводится к одному: принимает он благодать или нет.

Такая тотальная зависимость верующего от помощи благодати в сочетании с тезисом о злой воле помогает понять, почему описания огромного числа осужденных и мучающихся в аду — излюбленная тема католических проповедников. Все Великопостные воскресные проповеди Млодзяновского посвящены подсчетам общего числа осужденных: из каждых 10 человек — 8 попадают в ад (М. II, 363). Он помещает туда даже подростков и детей в возрасте от пяти лет (М. II, 103). Идея о том, что спасется лишь малое число верующих — *multi sunt vocati, pauci electi* (Мф. 22, 14), — достаточно активно разрабатывалась в западной христианской традиции³⁸. Т. Млодзяновский и А. Лоренцович максимально раздвинули границы ада; более того, его пространство постоянно расширяется, чтобы вместить все пребывающие толпы грешников (М. II, 305; Л. I, 5).

Иное отношение к индивидуальным усилиям человека и иное понимание свободы (или самовластия, если следовать терминологии источника) предлагает православный автор. Самовластие дано человеку от сотворения («...напочатку Богъ челоувѣка створивши, зоставилъ его в рукахъ рады его» — ЕУ. I, 120), и грехопадение не затронуло его в той мере, как это изображали католические авторы. Склонность к добру не была утрачена, и по-прежнему «вся добродѣтельная и злая, на изволеніи нашемъ суть» (ЕУ. I, 62 об.). Поэтому и механизм взаимодействия человека с благодатью совершенно иной: она дается лишь как помощь, *дополняющая* личное усилие человека. Даже в раскаянии и обращении первый импульс всегда принадлежит человеку: «Якъ бовѣмъ человекъ, который всего себе злости отдалъ, и в смрадливомъ грѣховъ болотѣ валяется... не змусу анѣ кгвалтомъ притягнень тое чинит, але самовластне и доброволне: в своей то влады маючи, бы толко Бога о помочь просити захотѣл, вызволити себе з душегубной той грѣховной неволѣ, и wybranымъ начинемъ Божимъ учинит» (ЕУ. I, 88 об.). Свобода человека не сводится лишь к тому, как он ответит на

дар благодати. В проповеди на Сыропустное воскресенье православный автор подчеркивает, что и преодоление собственной греховности, и достижение спасения не превышает человеческих усилий: «*Аще убо восхощемъ, возможно есть намъ отложити, и совлещи дѣла мрачная и грѣховная, якоже ризу, обещися же в ризу свѣта, чистоты, истины*» (ЕУ. I, 29).

Столь позитивная оценка индивидуальных человеческих усилий была, как нам кажется, причиной незначительного внимания православного автора к сюжетам ада и посмертных мучений. В подавляющем числе сюжетов ад не рассматривается как конкретно локализованное место, куда стекаются толпы отверженных (ЕУ. I, 21; II, 22 об.), но скорее как мука, заключенная в душе самого грешника: «*вѣчная мука, изготованная для дѣвола и его ангеловъ... в серединѣ сердца челоуечеого есть захована*» (ЕУ. I, 88)³⁹.

Существенно различен и подход католических и православных проповедников к тому, какой принцип заложен в основе посмертного воздаяния. Лоренцович и Млодзяновский считают, что все отношения между Богом и человеком строятся в первую очередь на принципе справедливости, понимаемом по преимуществу в строго юридическом смысле. Поэтому посмертное воздаяние не только пропорционально заслугам или провинностям человека, но и осуществляется с соблюдением всех обстоятельств добродетельных или греховных поступков. Лоренцович называет это принципом «*wet za wet*» (буквально: око за око): «*Бог... в соответствии с установленной самими людьми пропорцией и награждает за добрые поступки, и карает за злые деяния... око за око... почти тем же образом и при тех же условиях*» (Л. II, 161)⁴⁰. А Млодзяновский в проповеди на I воскресенье Великого Поста приводит воображаемый диалог между божественной справедливостью и милосердием: «*Был спор между Божьей Справедливостью и Его Милосердием: спасать или не спасать падшего человека? И заключен договор: спасать! Милосердие победило... Второй пункт спора: спасать его через справедливость и удовлетворение, или из милосердия? И постановили: род человеческий не милосердием, но... справедливостью... спасен будет*» (М. III, 183).

В соответствии с этим законом все люди заслуживают наказания, так как человек не может не грешить. И новорожденные младенцы, не отягощенные никакой личной виной, потому что они рождаются с наследием Адама. И богач из притчи о

богаче и Лазаре, который грешил по незнанию божественных заповедей, ибо ему был дан разум, наделенный способностью различать добро и зло. Даже праведники и святые в рамках этого закона заслуживают вечной кары: «Не думайте, праведные, и вам бы пригодился огонь адский, но для вас Христос залил его водой из раны своей...» (М. III, 321).

Идею католических проповедников о воздаянии по справедливости можно проиллюстрировать толкованием притчи о работниках в винограднике. Евангельский сюжет повествует о работниках, нанятых в разное время на сбор винограда, но получивших равное вознаграждение. Младзяновский видит в этой притче напоминание каждому христианину о том, что никто не будет спасен даром, но каждый должен как бы «отработать» свое спасение. Грешно впустую тратить время и бездействовать, как работники, ждавшие на городской площади найма. Хотя они и получили одинаковое вознаграждение (Царство небесное), но это еще не значит, что они будут счастливы в равной мере. Каждый праведный получит лишь по мере своей праведности, как того и требует справедливость. Младзяновский, обращаясь к работнику, спорящему с хозяином о вознаграждении (он символизирует Адама после грехопадения), говорит: «После Воскресения быстрее Адам поднялся на небо чем [апостол] Павел; но быстрее и большее получит Павел вознаграждение... Ибо есть у Господа Бога нашего Реестр, кто из верных будет на первом месте» (М. III, 90).

Тональность толкования этой притчи в Учительном Евангелии совершенно иная. Важно отметить, что это евангельское чтение приходится на Пасхальный Понедельник. Рассуждая о последних нанятых в виноградник работниках, православный автор обращается к своим читателям со словами радости и надежды: «небойтесь оmeshканя, и не унывайте для него. Охочій до заплаты есть Панъ на кторогосте працовали, ...пріймуеть остатнего такъ ласкаве якъ и первого. ...послѣднего милуеть, а первого утѣшаетъ; сему даетъ, а оному даруетъ» (ЕУ. I, 99 об.). Милосердие и любовь Бога к грешному человеку ставится здесь на первое место; именно они и уравнивают людей перед судом справедливости. Для православного автора Бог скорее милосерден, чем справедлив по отношению к человеку: эпитет Бог-человеколюбец встречается значительно чаще эпитетов Бог-судья или даже Бог-мститель⁴¹. Грешник в образе мытаря из притчи о мытаре и фарисее взывает к Богу «непоно-

шающему... но паче милующу и целящу» (ЕУ. I, 8 об.). На Страшном суде (фрагмент об отделении праведных от грешников) Бог опять-таки предстает в первую очередь как «человеколюбець и долготерпѣливъ» (ЕУ. I, 25). А потому не только для праведника, но и для грешного человека Пасха — это день радости и духовного веселья: «Богатый и оубогій другъ з другом духовно танцуйте: воздержникове и недбалцы день сей почтѣте, постникове и распустникове возвеселитесь нынѣ: столь есть приготованъ и наполненъ: нѣхто оттоль невыйдетъ ненакормлен доволѣ...» (ЕУ. I, 100).

Характер данного исследования не позволяет подробно остановиться на том, какие же пути к личному спасению или принципы и правила повседневной жизни предлагались проповедниками. Мы остановимся лишь на том наборе идеальных качеств (добродетелей) христианина, которые рассматривались как основные, необходимые для индивидуального спасения.

Православный автор считает, что спастись может лишь духовно-радостный человек, любящий молитву и с душой, наполненной благодарностью к Богу (ЕУ. I, 101 об.). Понятие *радости духовной* имеет несколько значений. Это и тихое, светлое состояние души, свободной от мирских соблазнов и устремленной в молитве к Богу (ЕУ. I, 114); это и состояние души праведника и души любого верующего после покаяния и исповеди (ЕУ. I, 102). Но это и любовь к ближнему, которая является важнейшей заповедью христианства. И в этом значении радость духовная рассматривается проповедником как главная добродетель, ведущая человека ко спасению.

Понятию любви отводится большое место в православных проповедях. Она выступает не только как вершина христианских добродетелей (ЕУ. I, 26 об.), но и как главный источник доброты в человеке. Именно любовь человека к себе, а не чувство вины или страха перед лицом оскорбленного Бога, становится первым импульсом, побуждающим человека к покаянию. «Стережѣмся прето и *мѣймо особѣ чюлость*, — призывает проповедник, — жебы не втотъ часъ пришло до насъ обаченся, кгда кужъ покута мѣстца мѣти nebudeтъ...» (ЕУ. I, 96 об.). Любовь к ближнему — «о ближнихъ милосердіе, и милование» — это и прощение ближнего, отказ осуждать его, совершение дел милосердия («любви бо часть есть милостыня» — ЕУ. I, 26 об.) и даже забота о его спасении («Однимъ другого збавенной до розѣ учѣмо» — ЕУ. I, 146 об.). Милосердие, или добродетель

включает в себя: «убогимъ и упалымъ з добръ нашихъ удѣляймо, о недостатних помышляймо, литость над сиротами мѣймо» (ЕУ. I, 146 об.—147). Твоим милосердием и любовью к ближнему «грѣси твои разрѣшатся», — говорит православный автор. Сквозь призму любви и милосердия к ближнему рассматривается и такая важная аскетическая практика, как пост. Пост — это время духовного подвига (ЕУ. I, 52 об.), и его значение состоит не столько в усмирении плоти, сколько в просвещении души (ЕУ. I, 43). Он должен сопровождаться не просто отказом от пищи, но тем, что постящийся отдает свою долю нищим и нуждающимся: «Пощеніе истинно есть, не токмо истаяти тѣло: но и часть яше потребовахомъ ясти, давати нищимъ: да пріемлющій пищу от насъ, и насыщающееся молятся о насъ, и пріятно богу пощеніе наше будетъ» (ЕУ. I, 33). Подаяние не обязательно носит материальный характер: «Всѣмъ все будемъ братія,... и богатіи, требующимъ тѣлесныя потребы, елико возможно есть послужимъ потребная имъ... Алчущимъ же душею... духовно подадимъ потребная...» (ЕУ. I, 27 об.—28).

Заповедь любви и ее значимость для спасения, конечно же, не ставится под сомнение католическими авторами. И все же для Лоренцовича и Млодзяновского именно справедливость есть главная добродетель христианина, открывающая ему дорогу к личному спасению. Межличностные отношения следуют той же логике, что и отношения между Богом и человеком. В проповеди на VI Пасхальное воскресенье Лоренцович поет настоящий гимн справедливости: «Нет службы в церкви Божьей и славы, музыки и пения так Ему милого, как справедливость. Трибуналы — это хоры Божии; справедливое решение суда — это благодарственные слова Богу; и как в церквях лучшим музыкантам и хористам большее вознаграждение положено, чтобы таким образом славословие Богу не прекращалось, так и Бог всемогущий... привык платить продлением жизни тем, кто его славит, чиня справедливость» (Л. II, 42).

Даже любовь к ближнему (как это ни парадоксально) должна строиться по принципу справедливости. Так, по мнению Млодзяновского, прощение ближнему нанесенных нам обид и оскорблений не должно сочетаться с попустительством: «Не о том наука веры святой католической о прощении ближних учит, что своего нельзя потребовать через право и через суд; потому что это было бы в христианстве не по справедливости, которая существует для наказания злых...» (М. III, 333). Сама

любовь к ближнему понимается не столько как сострадание и бескорыстная помощь, сколько как своеобразное уважение интересов ближнего, непричинение ему ущерба и вреда. Перечисляя составляющие любви к ближнему, Млодзяновский говорит, что она в первую очередь «запрещает кражи, убийства, зависть к чужому достатку» (М. II, 364) и не препятствует «пользе и выгоде ближнего» (М. I, 445). Любой акт милосердия (в том числе и милостыня) должен быть тщательно взвешен и не должен причинять ущерба самому христианину. Во всем должна быть мера, даже в любви, — считает Лоренцович: «Не говорю я тут, что хорошо поступаете, когда подаете когда не нужно, или когда сами не имеете, или так раздаете все, что самим ничего не остается... не должно так поступать...» (Л. II, 220). Такое толкование любви к ближнему вполне вписывается в закон справедливости: справедливо обеспечить сначала себя и своих ближних и лишь потом отдать излишек нуждающимся.

Из понимаемой подобным образом справедливости логически следует и парадоксальная идея католических проповедников о том, что даже дела милосердия могут привести человека к гибели. Коль скоро именно благодать является первоисточником любого доброго намерения в человеке, то после совершения греховного деяния (что можно назвать состоянием богооставленности) никакой добрый поступок человеку не зачтется (Л. II, 170; II, 228)⁴². Но чтобы поступок был зачтен человеку, недостаточно просто быть в состоянии благодати. Любой добрый поступок может попасть в разряд греховного в том случае, если в его основе было злое намерение, или использовались недостойные средства, или он привел к дурным последствиям (даже помимо воли его совершающего). В проповеди на 10 рядовое воскресенье Лоренцович рассуждает о несовершенстве такого рода добрых поступков: «Не только тщетны и бесполезны такие добрые поступки, за которые ты ничего не получишь, но и очень нам вредят, так как Бога они оскорбляют; и за них вместо награды мы понесем наказание. И лучше бы нам их вообще не совершать, чем совершать подобным образом» (Л. II, 168).

Даже на основании выборочного анализа отдельных евангельских сюжетов можно сделать вывод о том, насколько по-разному подходили католические и православные проповедники к толкованию таких фундаментальных понятий христи-

анской антропологии, как грех, к оценке греховности человека и мере его личных усилий в деле спасения. В проповедях польских иезуитов бытие человека определяется его неизбежной и непреодолимой греховностью. Фактически несвободный и целиком зависящий от божественной благодати человек Т. Млодзяновского и А. Лоренцовича контрастирует с самовластным, не утратившим способности к добродетели человеком, изображенным в Учительном Евангелии М. Смотрицкого.

* * *

Изучение «прикладной теологии», сформулированной в католических и православных церковно-учительных сборниках конца XVI—XVII в. может стать первым и значительным шагом в изучении специфики православных и католических обществ нового времени. Речь идет о специфическом католическом и православном *этосе*, понимаемом как некие правила и образцы житейского поведения, уклад и стиль жизни определенного сообщества⁴³, в данном случае — сообщества конфессионального. Для реконструкции этой цепочки — от антропологических концепций до этоса — именно церковно-учительная литература имеет принципиальное значение. Первым шагом может стать вычленение и формулировка той нормативной программы, которая предлагалась верующим как модель должного поведения. Совершенно очевидно, что эта программа нигде не дана в форме прямого императива, за исключением требований соблюдать основные христианские и церковные заповеди. Проповедники лишь предлагают некие образцы (библейские образы, личность святого или подвижника), которым нужно подражать или которые нужно имитировать, или готовый набор поведенческих ситуаций. Вторая задача состоит в том, чтобы установить, *что* действительно воспринималось верующими, как они «переживали» то христианство, которое преподносилось им проповедниками. Эту задачу можно решить, привлекая самый широкий круг источников: от актового материала до произведений фольклора. Понять же эту специфику можно, изучая то, как простые верующие вели себя в повседневной жизни, как относились к семье и соседям, какими мотивами руководствовались при выборе сферы деятельности и т. д. Отдельные попытки таких исследований уже предпринимались. На-

пример, польские исследователи⁴⁴ на материале завещаний польских горожанок XVII–XVIII вв. попытались реконструировать не только степень их религиозности, но и какие-то религиозно мотивированные образцы жизненного поведения.

Примечания

- ¹ См., например: *Tennant F. P. The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin. New York, 1968.*
- ² *О. Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих. Репринт. изд.. М., 1991.*
- ³ Среди самых серьезных и авторитетных из известных автору исследований православной традиции необходимо назвать работы: *Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Репринт. изд. М., 1996; Evdokimov P. Prawos³awie (t³umaczenie z francuzkiego). W., 1986.*
- ⁴ Цит. по: *Delumeau J. Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w. W., 1994. S. 496.*
- ⁵ См.: *Brzozowski M. Teoria Kaznodziejstwa (wiek XVI–XVII) // Dzieje teologii w Polsce. Lublin, 1974. T. 2. Cz. 1. S. 385.*
- ⁶ О времени возникновения этого обычая на Руси см.: *Никольский Н. К. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в. СПб., 1897. С. XVI–XIX.*
- ⁷ См.: *Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. Учительной деятельности древнерусского духовника посвящена гл. V книги. С. 133–164.*
- ⁸ *Никольский Н. К. Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в Московской Руси (XV–XVII вв.) и их значение для современной гомилетики. СПб., 1901. С. 4. См. также: Архангельский А. С. Очерки из истории западно-русской литературы XVI–XVII вв. М., 1888. С. 123; Харлампович К. В. Малорусское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. I. С. 420, 429; Флоровский Г. Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1982.*
- ⁹ *Поторжинский М. А. История русской церковной проповеди в биографиях и образцах пастырей-проповедников с первой половины XI–XIX вв. 2-е изд. Киев, 1891.*

- 10 *Поторжинский М. А.* История русской церковной проповеди. С. 156–157.
- 11 См. *Никольский Н. К.* Исторические особенности. С. 10.
- 12 Слово I Иоанна Златоуста о чтении божественных писаний; Слово II, приписываемое св. Григорию, папе римскому: «Добро есть, братие, и полезно всякому вѣрному почитаніе книжное»; Слово IV Иоанна Златоуста: «Како не лѣнитися книгъ чести: Мнози непочитаніемъ книжнымъ съ правого пути совратишася». Как утверждает исследователь В. А. Яковлев, а за ним и А. И. Клибанов, именно младшая редакция этого памятника, относящаяся к XV в., имела самое широкое хождение и предназначалась не для нужд духовенства, но для духовного чтения верующих. См.: *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 136; *Яковлев В. А.* К литературной истории древнерусских сборников. Одесса, 1893. С. 197.
- 13 См.: *Петров А. Л.* Отзвук Реформации в русском Закарпатьи XVII в.: Няговские поучения на Евангелие // *Материалы по истории Закарпатской Руси.* Прага, 1923. Вып. VIII. С. 1–122.
- 14 См.: *Дмитриев М. В.* «Евангелие Учительное» как памятник религиозно-философской мысли восточнославянского средневековья // *Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура.* Киев, 1991. С. 229–237.
- 15 См.: *Дмитриев М. В.* Изменения в культурной и идейной жизни Речи Посполитой в эпоху Реформации и православное общество // *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI — начале XVII в.* Ч. I. М., 1996. С. 42–60.
- 16 *Панькевич Ж.* Ладомирівське учительне Євангеліє // *Науковий збірник товариства «Прогрес» в Ужгороді.* Ужгород, 1923. Ч. II. С. 96; *Тиховскій Ю. И.* Малорусские и западно-русские учительные евангелия XVI и XVII вв. и их место среди южно-русских и западно-русских переводов Священного писания // *Труды XII археологического съезда в Харькове.* М., 1905. Т. 3. С. 355–356.
- 17 *Тиховскій Ю. И.* Указ. соч.
- 18 Об этом свидетельствуют заметки и надписи, оставленные на полях рукописных сборников.

- 19 См.: *Возняк М. С.* Історія української літератури. Львів, 1992. Кн. 1. С. 302. К аналогічному висновку прийшов і *И. Панькевич*, аналізуючи тексти Пересопницького (1556–1561) і Ладомировського (ок. 1640) Учительних Євангелій, а також їх наступних редакцій. См.: *Панькевич Я.* Указ. соч. С. 107.
- 20 *Kazania na Niedziele całego roku X. Aleksandra Lorencowica, Prowincjała Polskiego S. J. Kalisz, 1671. T. I–II.* Сборник будет обозначаться буквой «Л» с соответствующим указанием тома и страниц.
- 21 *Kazania i Homilije na Niedziele Doroczne, także święta uroczyste, dla wielkiej chwały Boga X. T. Młodzianowskiego S. J. Poznań, 1681. T. I–IV.* Сборник будет обозначаться буквой «М» с соответствующим указанием тома и страниц.
- 22 См.: *Jougan A.* Znaczenie F. Birkowskiego w homiletyce. Lwów, 1901; *Sas J.* Tomasz Młodzianowski i jego kazania // *Przegląd powszechny.* Kraków–W., 1896. T. 52. № 13. S. 307–346; *Sas J.* Aleksander Lorencowicz. Studium z epoki panegirycznej // *Przegląd powszechny.* Kraków–W., 1893. T. 39. № 10. S. 81–102, 185–209, 368–387. Часть проповедей Т. Млодзяновского была переиздана и в начале XX в.: «Cztery kazania Adwentowe o Grzechu» (Петербург, 1902) и «Kazania pasyjne o Mécie Pańskiej» (В., 1904). Необходимо отметить, что Томаш Млодзяновский оказал определенное влияние и на украинских православных проповедников XVII в. Иоанникий Галятовский (1658–1688) в сборнике проповедей «Ключ разумения» (1659) заимствовал примеры из проповедей Т. Млодзяновского. Г. Флоровский отмечает, что в сохранившейся «росписи книг келейных» Димитрия Ростовского (1651–1709) указаны сочинения Т. Млодзяновского (см.: *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 53–54). Судя по сохранившимся в личном архиве митрополита Ростовского и Ярославского выпискам, а также оставленным на полях записям, о. Димитрий использовал сочинения польского иезуита для подготовки своего украинского цикла проповедей (см.: *Федотова М. А.* О двух источниках украинских проповедей Димитрия Ростовского (Фома Млодзяновский и Корнелий а Лапиде) // *ТОДРЛ.* СПб., 1993. Т. 48. С. 343–350).
- 23 *Rozmyślania albo lekcyia duchowna. Miasto kazania na święta uroczyste, wszystkie niedziele, dni do roku napisane od ks. T. Młodzianowskiego. Lublin, 1699. T. I–II.*
- 24 О популярности польских постилл, в первую очередь М. Рея и Я. Вуека, в православной среде см.: *Перетц В. Н.* К вопросу об

«Учительных Евангелиях» XVI–XVII вв. // *Перетц В. Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII вв. СОЛЯС. Л., 1926. Т. СІ. № 2. С. 5–14.

- 25 См.: *The Jevanhelije učytelnoje of Meletij Smotryc'kyj.* Introduction by David A. Frick. Harvard, 1987. P. XII.
- 26 Ibid. P. XIII. Версия П. Могилы, как и оригинал М. Смотрицкого, состоит из семидесяти восьми проповедей, большинство которых предваряется евангельским фрагментом. В текст были внесены преимущественно орфографические, но не смысловые поправки. В большей мере изменения коснулись текстов Евангелий. Д. Фрик объясняет характер этих поправок тем, что в своей работе П. Могилы использовал польскую протестантскую Библию, изданную в Гданьске в 1632 г. или Библию перевода польского иезуита Якуба Вуека (1599 г.). См.: *The Jevanhelije učytelnoje...* P. XIV.
- 27 Евангельский фрагмент *Мк 15, 43–16, 8* в Православной Церкви читается в воскресенье о Мироносицах, а в Католической Церкви — Навечерие Пасхи (год В); *Ин. 4, 5–24* соответственно в воскресенье о Самаряныне и в III воскресенье Великого Поста (год А); *Лк. 15, 11–32* — в воскресенье недели о блудном сыне и в IV воскресенье Великого Поста; *Мф. 20, 1–16* — 8 рядовая неделя (в ЕУ — Пасхальный понедельник) и 25 рядовое воскресенье.
- 28 Своеобразным мерилom «правoverности» или соответствия традиции для католических авторов могут быть догматические постановления Тридентского собора (1545–1563), а для авторов православных — святоотеческая традиция в лице тех ее представителей, чьи труды имели наибольшее распространение в XVI–XVII вв. на украинско-белорусских землях Речи Посполитой (см.: *Ничик В. М.* Рецепция греческой духовной культуры на Украине в конце XVI — начале XVII в. // *Отечественная философская мысль XI–XVII вв.* С. 246–258).
- 29 На III воскресенье Адвента, Рождество, I воскресенье после Рождества, IV воскресенье после Богоявления, IV воскресенье Пасхального цикла, 3, 11, 14, 15, 16, 18, 22 рядовые воскресенья литургического года. Необходимо отметить, что в шести из указанных проповедей (IV после Богоявления, IV Пасхального цикла, 3, 11, 14 и 18 рядовые воскресенья) А. Лоренцович все свои рассуждения и аргументацию выстраивает на текстах св. Августина. См.: *Kazania na Niedziele całego roku X.* Aleksandra Lorencowica. T. I. S. 73; T. II. S. 45, 123, 175, 202, 226.

- 30 На II, III, IV воскресенья Адвента, III воскресенье Пасхального цикла, 5, 6, 10, 12, 15, 17, 23, 24, 25 рядовые воскресенья литургического года.
- 31 Понятие, которое наиболее полно передает последствия грехопадения Адама в том виде, как они были сформулированы в Декрете о первородном грехе, принятом на Тридентском соборе. См.: Dekret o grzechu pierworodnym. XIX Sobór Powszechny, Trydencki. Sesja V (1546) // Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. Poznań, 1988. S. 201–203. О концепции св. Августина и о ее значении в истории западно-христианской духовности см., например: *Aumann J. Zarys historii duchowości* (tłumaczenie z angielskiego). Kielce, 1993. S. 75–83.
- 32 Детальное сравнение представлений о последствиях первородного греха в обеих традициях можно найти, например, в книге: *Evdokimov P. Op. cit. Cz. I.*
- 33 Как заметил Ян Пришмонт, «проблематика греха в течение нескольких веков занимала основную часть учебников по моральной теологии, а интеллектуальное усилие моралистов в значительной мере было направлено на определение того, когда начинается тяжкий грех, где проходит граница между грехом смертным и повседневным, как точнее определить вид греха и т. д.». См.: *Pryszmont J. Z teologicznej problematyki grzechu. Waga problemu, historia pojmowania, próby określenia* // *Częstochowskie Studia Teologiczne. Częstochowa, 1986. T. XIV. S. 38–39.*
- 34 Евангельский фрагмент *Ин. 9, 1–38* в Православной Церкви читается в воскресенье о Слепом, а в Католической Церкви — в IV воскресенье Великого Поста (год А). Фрагмент *Ин. 5, 1–15* соответственно в воскресенье о Расслабленном и во время IV недели Великого Поста; *Мк. 2, 1–12* — II воскресенье Великого Поста и 7 рядовое воскресенье; *Лк. 17, 11–19* — 29 рядовое воскресенье и 28 рядовое воскресенье; *Мф. 8, 5–13* — 4 рядовое воскресенье и в I неделю Адвента; *Лк. 18, 35–43* — 31 рядовое воскресенье и 33 рядовая неделя; фрагмент *Ин. 4, 46–54* — как в Православной, так и в Католической Церквях как отдельное чтение не читается.
- 35 См.: Dekret o grzechu pierworodnym... S. 201.
- 36 В настоящем исследовании перед автором не стояла задача реконструировать отношение к женщине в католической и православной традициях. Хотелось бы только отметить, что более позитивный образ

женщины в ЕУ Смотрицкого может свидетельствовать о более позитивном отношении к человеку в православной традиции.

- 37 Эта схема буквально воспроизводит рассуждения V раздела «Декрета об оправдании», где выделяются три основных вида благодати, которые христианин получает в процессе своей подготовки к достижению состояния праведности (или оправданности): благодать упреждающая, которая дается без каких-либо предварительных заслуг со стороны христианина; побуждающая и помогающая (*actualis*). Последняя делает человека способным к «сотрудничеству» с полученными им дарами. См.: Dekret o usprawiedliwieniu. XIX Sobór Powszechny, Trydencki. Sesja VI (1547) // *Breviarium Fidei*. S. 315.
- 38 Ж. Делюмо аргументированно показал в своем исследовании, с каким постоянством некоторые католические проповедники возвращались к этому сюжету и в XVIII, и в XIX вв. См. *Delumeau J.* Op. cit. S. 407–414.
- 39 Подробное рассмотрение топографии загробного мира (ад — чистилище — рай у католиков и ад — мытарства — рай у православных) выходит за тематические рамки данной статьи.
- 40 В этом фрагменте заметен явный юридизм аргументации проповедника. По мнению исследователя Анджея Дердзюка (OFM Cap), частое использование правовой аргументации было общей чертой теологов-моралистов на протяжении XVII–XVIII, и даже XIX вв. Хотя, в то же время, нельзя говорить об одностороннем юридизме католической теологии. См.: *Derdziuk A.* OFM Cap. Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej. Lublin, 1996. S. 124, 142.
- 41 Подобная характеристика Бога — явление не редкое в католических проповедях. См., например: *Kazania...* Lorencowicza. T. II. S. 32, 48.
- 42 В соответствии с «Декретом об оправдании», даже праведники нуждаются в помогающей благодати Христа, «которая всем их добрым поступкам всегда предшествует, им сопутствует и из них истекает и без которой никоим образом эти поступки не были бы Богу приятны и человеку бы не засчитывались». См.: Dekret o usprawiedliwieniu. S. 325.
- 43 Наиболее удачное, на мой взгляд, определение «этоса» дала М. Оссовская: «Этос — это стиль жизни какой-то общественной

группы, общая ориентация какой-то культуры, принятая в ней иерархия ценностей, которая либо выражена *explicite*, либо может быть *выведена из поведения людей* (курсив мой. — М. К.). См.: *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987. С. 26.

⁴⁴ См., например: *Karpiński A.* Zapisy «pobożne» i postawy religijne mieszczanek polskich w świetle testamentów z drugiej połowy XVI i XVII w. // *Tryumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVI–XVIII w.* W., 1989. S. 203–234.

**Русские и югославы на Адриатике
в начале XIX в.
(Из истории экспедиции
адмирала Д. Н. Сенявина)**

Пребывание кораблей эскадры Д. Н. Сенявина в восточной Адриатике, совместные боевые действия русских и черногорско-приморских (бокельских) войск на суше и на море не однажды исследовались отечественными историками¹. Вместе с тем, обращение к новым архивным материалам, опубликованным источникам и литературе позволяет дополнить наше представление об этом интереснейшем эпизоде истории русско-югославянских взаимоотношений, когда русские морские и сухопутные силы под командованием адмирала Сенявина, объединившись с югославянами, успешно противодействовали наполеоновским войскам.

Международная обстановка в Европе начала XIX в. неуклонно обострялась из-за постоянно усиливавшейся агрессивности наполеоновской Франции. Россия в 1805–1807 гг., вплоть до Тильзитского мира, активно противостояла французской экспансии, в том числе на Средиземном море и на Балканах. Поражение держав третьей антинаполеоновской коалиции под Аустерлицем сильнее всего сказалось на Австрии. Она вышла из войны и по условиям Пресбургского мира (декабрь 1805 г.) обязывалась отдать Франции Истрию (кроме Триеста), Далмацию и Боку Которскую. Эти новые французские владения в стратегически важном для России регионе существенно затрагивали ее внешнеполитические интересы.

Находившийся в тех краях посланный со специальной миссией в Черногорию русский представитель генерал-майор М. К. Ивелич полагал, что в случае передачи Которской области (Бока Которская, Котор, Катторо, Боко-ди-Каттаро — так обозначалась в документах и литературе эта территория Адриатического побережья, включавшая мощнейшую Которскую крепость и удобный для базирования судов залив) французы получат выгодный плацдарм для контроля над балканскими землями, в том числе и Черногорией, и возникнет угроза Ионическим островам². В связи с этим М. Ивелич, уже передавший свои полномочия другому русскому представителю, дипломату С. А. Сан-

ковскому, вынужден был отложить свой отъезд в Россию. Он занялся деятельной агитацией среди бокельцев, формируя их мнение в пользу России. Местное население открыто выражало недовольство, жители Боки Которской «...начали явно роптать противу австрийцев и их порицать», заявляя, «что прежде согласятся умереть с оружием в руках, нежели подвергнуться рабству французов»³. Таким образом, славянское население Приморья готово было вступить в борьбу с французами. Нужна была только помощь со стороны России, и она пришла вместе с кораблями сенявинской эскадры.

Еще осенью 1805 г. в Средиземное море была отправлена эскадра кораблей под командованием вице-адмирала Д. Н. Сенявина. На него возлагалась задача по защите Ионических островов (главной военно-морской базы России в этом регионе), Морей и всей Греции от возможного вторжения французов. В январе 1806 г. эскадра прибыла на остров Корфу, где под командование Д. Н. Сенявина перешли все находившиеся на Ионических островах русские вооруженные силы. Сложившаяся ситуация требовала от Сенявина быстрых и новых решений, активных действий. На этом настаивал и посол в королевстве Обеих Сицилий Д. П. Татищев, писавший адмиралу, что новое территориальное приобретение Франции совершенно не отвечает интересам России и «польза службы требует стараться всеми способами препятствовать не токмо распространению влияния французов, но и укреплению их в областях от Австрии им уступленных»⁴. Одновременно Татищев просил Сенявина выделить из эскадры два фрегата, один из которых должен был вести борьбу с французскими корсарами в Средиземноморье, а другой — крейсировать между далматинскими островами Ластов и Млет, где, с согласия местных жителей, Татищев предлагал установить артиллерийские батареи. Русский дипломат полагал, что эта последняя мера послужит препятствием для проникновения французских войск в Рагузу (Дубровник) «и поощрит жителей берегов Далмации к восстанию против новых их владельцев, подав им надежду в нашем покровительстве и пособии». М. Ивелич также получил от Татищева предписание не отдавать Боко ди Каттаро французам, а оборонять ее с помощью черногорцев⁵. С. А. Санковский просил уведомить Сенявина, что черногорцы расположены сражаться с французами до последней капли крови. Он также добивался присылки с Корфу в Боку Которскую отряда военного снаряжения с

боеприпасами и военных кораблей «для ободрения ...православного народа»⁶. Санковский даже предложил специальный сигнал оповещения русских военных кораблей, если Бока будет все же передана французам. В этом случае над черногорским монастырем Станевичи, расположенным рядом с австрийской границей, должен будет поднят российский флаг. Словом, русские дипломаты и военные проявляли оперативность, просчитывали различные варианты и готовились силой оружия помешать французам завладеть Которской областью.

В это время французские войска под командованием генерала Лористона заняли часть Далмации и готовились получить в свои руки Боку Которскую; их численность составляла около 7 тыс. человек при 16 орудиях⁷.

Население Боки, безусловно, не могло оказать им сколько-нибудь серьезного сопротивления без посторонней помощи и направило делегатов в Черногорию с просьбой об оказании поддержки. На Общечерногорском Зборе, состоявшемся 15 (27) февраля 1806 г., было решено отправить в Котор военный отряд численностью 1 тыс. человек под командованием митрополита Петра I Петровича Негоша, сконцентрировавшего в своих руках духовную, светскую и военную власть в стране.

Русские представители не желали доводить дело до вооруженного конфликта с австрийцами, настаивавшими на выполнении своих соглашений с Францией. М. К. Ивелич и С. А. Санковский во время беседы с представителями австрийской администрации Котора (февраль 1806 г.) добивались сдачи военных укреплений бокельцам и черногорцам. Свое требование они аргументировали тем, что официальный срок передачи крепостей истек еще 30 января и «...что черногорцы с прочими славянами почитают оные крепости уже неприятельскими»⁸. Безусловно, настойчивость русских дипломатов подкреплялась боевыми отрядами черногорцев и мощью пушек эскадры Д. Н. Сенявина. «Появление здесь фрегатов наших сколько обрадовало бедных православных, столько привело в уныние цесарцев так, что они не знают ни что предпринимают, ни что производят, и можно сказать, что всякий русский выстрел для них есть смертельный громовой удар», — сообщал М. Ивелич в письме Г. Д. Мочениго (полномочному русскому представителю на Ионических островах)⁹.

По приказу Д. Н. Сенявина к Котору был направлен отряд кораблей под командованием капитана 1-го ранга Г. Г. Белле. Ему было отдано распоряжение произвести высадку на берег

лишь в том случае, если местное население даст на это согласие. 16 (28) февраля 1806 г. русские суда вошли в Которский залив, а двумя днями позже на борту линейного корабля «Азия» Санковский и Негош объявили Белле, что все славянское население Боки Которской добровольно переходит «под покровительство и даже подданство его императорского величества»¹⁰. Обращения с подобными просьбами в феврале 1806 г. Санковский получал от представителей многих коммунитатов Которской области¹¹.

Россия в начале XIX в. добивалась упрочнения своего влияния на Балканах, в первую очередь в противовес Османской империи, но не ставила целью установление протектората или принятия в подданство, хотя в некоторых дипломатических и военных кругах существовали более радикальные проекты решения балканской проблемы. Так, управляющий министерством морских сил П. В. Чичагов пытался выяснить через Д. Н. Селявина, не согласятся ли «черногорцы перейти в подданство или под мощное покровительство государя императора»¹². Впрочем, ни бокельцы, ни черногорцы, ранее также обращавшиеся с подобными прошениями, не хотели на деле превратиться в заморскую губернию Российской империи. Российское подданство, в соответствии с международно-правовыми нормами, должно было обеспечить безопасность их границ, а отдаленность от России давала большие возможности фактического самоуправления. Митрополит Негош в момент охлаждения русско-черногорских отношений в 1804 г. откровенно высказался, что черногорцы «...в подданство как другие внутренние жители России вступать не желают, и свободу предками... добытую оборонять будут»¹³. Русское правительство не шло на предоставление подданства балканским славянам, понимая, что это породит массу проблем и конфликтов, в том числе и военных, на европейской арене, а выгоды представлялись весьма эфемерными. Система покровительственных отношений к балканским народам представлялась правящим кругам России более отвечающей интересам Российской империи, ее внешней политике.

Капитан Белле поддерживал тесные контакты с Негошем, который с двухтысячным отрядом черногорцев осадил крепость Херцег-Нови (Кастельново). Австрийские власти, дожидаясь прибытия французских войск, всячески затягивали сдачу укреплений Котора, но, так и не дождавшись французов, вынуждены были передать ключи от крепостей представителям местного населе-

ния. 21 февраля (3 марта) 1806 г. 140 русских солдат и канониров высадились на берег. Их встречали приветственными возгласами, оружейными и пушечными салютами, на которских укреплениях был поднят Андреевский флаг¹⁴. Гражданским губернатором Котора стал С. А. Санковский, а военным комендантом был назначен командир Витебского мушкетерского полка генерал-майор Мусин-Пушкин. Вскоре вся Которская область была занята русскими и черногорскими войсками.

Д. Н. Сенявин прибыл в Котор в середине марта. Дела службы заставляли адмирала постоянно курсировать между Бокой Которской и Корфу. Важнейшей задачей для Сенявина являлось в то время изгнание французов из Далмации. Последнее существенно меняло стратегическую обстановку в Юго-Восточной Европе в пользу России. Французы лишились бы выгодно плацдарма для возможного проникновения в глубь Балканского полуострова, к Ионическим островам, черноморским проливам и далее к русским рубежам.

Сенявин предписал Белле с отрядом из девяти судов овладеть некоторыми далматинскими островами. Сам же адмирал, взяв сухопутные войска с Ионических островов и объединившись с черногорцами, далматинцами, а затем и отрядом Белле, намеревался быстро проследовать к Далмации и приступить к военным действиям против французов¹⁵. Белле ранее информировал Сенявина о готовности черногорцев и приморцев воевать на стороне России и о том, что им отправлен объединенный черногорско-приморский отряд к Дубровнику с целью воспрепятствовать оккупации его французскими войсками¹⁶.

Захват Боки Которской значительно усиливал позиции России в Средиземноморье. Которская бухта, одна из крупнейших в Европе, могла служить надежнейшим убежищем для русского флота. Отсюда было удобно осуществлять блокаду захваченных французами адриатических портов Далмации и Италии, а с суши производить диверсионные операции в Далмации. У России были надежные союзники — черногорско-приморские военные формирования, готовые и на суше, и на море поддерживать русские военные силы, и это была давняя традиция.

Политические связи между Россией и Черногорией были установлены еще в 1711 г. во время миссии М. Милорадовича и И. Лукачевича. С этого времени дружественные отношения Черногории и России развивались по восходящей линии, хотя и были периоды временного охлаждения. В начале XIX в. цар-

ское правительство стремилось упрочить свое влияние в этом небольшом славянском государстве. Русское командование было заинтересовано в использовании боевых сил черногорцев и бокельцев, но не желало отталкивать от себя и дубровчан. Славянская католическая республика Дубровник, хотя и номинально, подчинялась Порте. Видя усиление позиций России в Средиземноморье со второй половины XVIII в., правительство Дубровника старалось заручиться ее поддержкой. Еще во время русско-турецкой войны 1768–1774 гг. дубровчане, опасаясь за свою морскую торговлю, стремились избежать захвата своих судов русскими кораблями. Екатерина II в те годы отмечала, что республика «стороною забегала уже ко двору нашему с просьбой, чтоб ее навигация от неприятельской отлична была»¹⁷.

Черногорцы с неприязнью относились к Дубровницкой республике, видя в ней союзника Порты. Бокельцы, издавна успешно занимавшиеся морской торговлей, были заинтересованы в ослаблении конкуренции Дубровника. Приняв помощь черногорцев и бокельцев, Сенявин почти одновременно, в начале мая 1806 г., заключил с сенатом Дубровника соглашение, по которому, в случае вступления французов на территорию республики, Дубровник обязывался впустить в город русский гарнизон, а дубровчане должны были выступить с оружием в руках против наполеоновских войск¹⁸. Однако это соглашение так и не вступило в силу, ибо 15 (27) мая 1806 г. французы хитростью бескровно овладели Дубровником. На следующий день русский консул в Дубровнике К. Фонтон прервал все отношения с властями республики, которая после оккупации французами утратила свой фактический суверенитет.

Капитан 2-го ранга И. Быченский первым проинформировал Сенявина о взятии Дубровника и о продвижении одного корпуса французских войск через турецкие владения к границам Черногории¹⁹. Военное столкновение становилось неизбежным, и вскоре русско-черногорско-приморские войска осадили Дубровник, где им противостояли войска генерала Лористона и дубровницкое ополчение, причем ополченцы в боях не уступали французам. Как отмечал командир корабля «Св. Михаил», они всегда первыми открывали огонь «и в большем количестве, нежели французы»²⁰. Впрочем, это и неудивительно, ибо окрестности Дубровника подвергались опустошению, разорению и грабежам со стороны черногорцев и приморцев, несмотря на попытки русского командования воспрепятствовать этому²¹.

Осада Дубровника, боевые успехи и взаимовыручка русских и черногорско-приморских войск достаточно подробно освещены в исторической и мемуарной литературе. Город был блокирован с моря и суши, и черногорцам удалось прервать снабжение его водой. Казалось, ничто не сможет предотвратить падение Дубровника.

В это время в Петербурге австрийский посол граф Мерфельд умолял Александра I отдать Которскую область Австрии для немедленной ее передачи французам, уверяя, что в противном случае разгневанный Наполеон уничтожит Австрию. Сломленная Австрия, как заверял капитан Баратынский, позволяла на своих судах, шедших из Триеста через Корчульский пролив, перевозить под видом австрийских подданных французам в Далмацию²². Александр I вначале согласился на эвакуацию русских военных сил из Котора, но затем, опасаясь, что это приведет к ослаблению стратегических позиций России в Средиземноморье, подорвет ее влияние на Балканах и увеличит мощь Наполеона, посчитал нужным разрешить Которский вопрос путем прямых переговоров между Францией и Россией во время миссии русского дипломата П. Я. Убри в Париж.

В мае 1806 г., проезжая через Вену, П. Я. Убри проинформировал русского посла при австрийском дворе А. К. Разумовского о том, что в случае сильного нажима со стороны Австрии он может от имени царя дать приказ о выводе русских войск из Боки Которской.

Австрийские власти продолжали оказывать давление на А. К. Разумовского, и он официально предложил Санковскому оставить Котор, но в секретной инструкции рекомендовал всячески оттягивать его сдачу²³. Предписание о передаче Котора удавалось некоторое время скрывать от союзников, но это нельзя было делать до бесконечности. К тому же, поступая подобным образом, Санковский и Сенявин вступали в противоречие с царской волей. Поэтому Санковский исподволь начал готовить черногорцев и бокельцев к возможной передаче Боки Которской. «Воображение, что они принуждены сделаться австрийскими подданными, а потом к вящему своему несчастью поработены будут и французами, крайне угнетало их дух, и они от сего потеряли всю свою бодрость против французам», — доносил впоследствии Сенявин Александру I²⁴.

Несмотря на то, что Сенявин задерживал выполнение приказа царя, слухи о предстоящем уходе русских войск ширились.

Подозрения, что русские могут покинуть Боку Которскую, возникли и у Негоша, интересовавшегося у русских морских офицеров причинами прекращения боевых действий с моря против Дубровника. Значительная часть черногорцев и приморцев, участвовавших в осаде Дубровника, разошлась по домам, оставшиеся были плохо подготовлены к боевым действиям. В свою очередь, французы не оставляли попыток склонить на свою сторону П. Негоша. Ему было обещано, что Наполеон сделает его патриархом Далмации в том случае, если он примет сторону Франции. Негош решительно отверг это предложение.

Для штурма Дубровника у Д. Н. Сенявина оставались явно недостаточные силы, всего 2 300 человек против 13 000 у неприятеля, и поэтому в конце июня осада была снята. 8(20) июля в Париже П. Я. Убри подписал русско-французский договор о мире и дружбе, по которому Бока Которская отходила Франции. После долгих колебаний Александр I счел договор неприемлемым и отказался его ратифицировать.

26 августа (8 сентября) 1806 г. к Сенявину прибыл специальный курьер с приказом возобновить военные действия. Вскоре из канцелярии Д. Н. Сенявина последовало распоряжение о выступлении против французов совместно с черногорцами²⁵. В октябре 1806 г. иррегулярное войско союзников составляло 3 200 человек (далматинцев — 830, черногорцев — 600, бокельцев — 1 000, кастельновцев — 800)²⁶. Кроме того, Сенявин, опасаясь продвижения французских войск в Которскую область, сосредоточил около 5 000 черногорцев под командованием Негоша в районе Херцег-Нови²⁷. В сентябре 1806 г. объединенные русско-черногорские силы разбили войска Наполеона под командованием Мармона у мыса Пунта д'Остро, а также сорвали попытки французов овладеть крепостями Херцег-Нови и Ишпаниола. Во время сражения за Херцег-Нови черногорцы, возглавляемые митрополитом, сумели зайти в тыл войскам Мармона, что принудило французов отступить к Дубровнику²⁸. Кроме того, в сентябрьских боях Сенявин сумел прекрасно организовать взаимодействие корабельной и крепостной артиллерии, совместный огонь которой буквально выкашивал французские колонны.

Черногорцы наводили страх на французов. Можно согласиться, что это было «ужасное зрелище, когда черногорцы с диким криком бегут вперед на приступ, обвешанные головами убитых уже неприятелей!»²⁹. О варварском обычае отрубать

головы у пленных французов пишет и Г. А. Красовский в своих мемуарных записках, отмечая, что, несмотря на обещание русского командования платить деньги за каждого живого пленного, черногорцы их не приводили, а «считали за особую славу резать головы»³⁰. Между прочим, в боях за Херцег-Нови едва не заплатился головой перешедший на русскую службу из сардинской майор Мишо, не знавший русского языка. Мишо был принят черногорцами за французского офицера, был схвачен, и, как пишет далее Г. А. Красовский, он «увидел много кинжалов над головою Мишо, но когда черногорцы слышали от меня, что это наш офицер, то бросились обнимать его, извиняясь в своей дерзости»³¹.

Впрочем, иногда удавалось спасти французов из рук черногорцев. Так, рядовой егерского полка Иван Ефимов на свои деньги выкупил у черногорцев пленного француза, которому угрожала смерть. После размена пленных этот француз явился к главнокомандующему далматинской армии генералу Мармону и рассказал об этом факте, сравнивая при этом условия русского плена с пребыванием в гостях. В отличие от этого, русские пленные, возвращавшиеся из Далмации, жаловались на тюремное содержание, голод и принуждение к вступлению во французскую службу³².

Жестокость черногорцев пытался объяснить Д. Н. Сенявин в письме к генералу Лористону. Адмирал, сетуя на их низкую просвещенность, отмечал, что черногорцы не нападали на дружественные или нейтральные земли. Но когда они увидели, что войска приблизились к их границам, то в действие вступил азиатский обычай: «не просить и не давать пощады», отменить который не в силах ни Сенявин, ни митрополит Негош³³.

Черногорцы были незаменимы в условиях горных боев, где они из-за естественных укрытий умело наносили чувствительный урон войскам Мармона. Это превосходно показал А. С. Пушкин в стихотворении «Бонапарт и черногорцы».

Если на суше более умело действовали черногорцы, то на море приоритет следует отдать бокельцам. Население Боки Которской издавна славилось морскими навыками. После Дубровника в южном Средиземноморье наиболее успешно развивалась городская экономика Бока-ди-Каттаро, тесно связанная с морем. Бокельцы вели эффективную международную морскую торговлю. Их флот в начале XIX в. по различным данным состоял из 300–600 судов и 3–5 тыс. моряков³⁴. Бокель-

цы были заинтересованы в союзе с Россией не только в силу этнического родства и общности религии (из 45 тыс. населения Боки 2/3 были православными и в религиозном отношении подчинялись митрополиту Негошу), но и из-за экономических интересов. Французская оккупация Боки Которской неизбежно сделала бы их противниками Британии и России — так же, как это случилось с Дубровником. Английский и российский флоты, занимавшие в то время господствующее положение в Средиземноморье, могли бы свести практически к нулю морскую торговлю бокельцев, заперев в гаванях или конфисковав их суда. Тем самым экономическое положение Боки было бы серьезно подорвано. Выгодным для бокельцев было и то обстоятельство, что, примкнув к французам, дубровчане утратили свои ведущие позиции в морской торговле, так как им пришлось ее практически свернуть из-за русской морской блокады и захвата судов.

Русское присутствие в Боке Которской не ущемляло права местного населения. В опубликованном С. А. Санковским в феврале 1806 г. манифесте гарантировалось сохранение привилегий, какие имели бокельцы во времена венецианского правления (Венецианская республика пала в 1797 г., и Бока Которская отошла к Австрии). Оставалась в силе система муниципального управления, сохранялся которский Совет и гражданский суд, обещалось создание специального апелляционного суда, подтверждалось сохранение должностей и лиц, выбранных в органы местного управления и т. п.³⁵

Русские представители знали об известном антагонизме между православным и католическим населением Боки и пресекали саму возможность его разрастания. Так, Санковский в июне 1806 г. издал постановление, которым провозглашалось равенство вероисповедания, запрещались под угрозой наказания оскорбления в адрес католиков³⁶. Католическое население не испытывало каких-либо притеснений со стороны русских должностных лиц, наделенных военной или административной властью. Многие католики приморских территорий принимали участие в боевых действиях против французов, поступали на русскую службу, и некоторые в дальнейшем перебрались в Россию. Так, например, поступил Семен (Шимун) Мазарович, потомок известной и влиятельной католической семьи из Пераста, вступивший в русскую службу в 1806 г., затем служивший в российском МИДе, а в 1818–1826 гг. занимавший пост

поверенного в делах в Персии³⁷. Католический священник из Будвы Р. Койович свидетельствовал, что «русские никого не обижали и не утесняли. Офицеры были хорошо воспитаны, а солдаты вежливы... Кто хотел бы сказать что-либо плохое о русских, по крайней мере о тех, которые были в Будве, заслужил бы имя лживого человека»³⁸.

Русское командование было заинтересовано в использовании бокельских судов и опытных матросов, шкиперов и капитанов в военно-морских операциях на Адриатике. По данным, приводимым югославским историком М. Злоковичем, на временную службу в российскую эскадру было мобилизовано 116 бокельских кораблей, не считая привлечения большого количества корсарских судов³⁹. Д. Н. Сенявин поначалу не слишком жаловал бокельских корсаров, считая, что их действия приносят мало пользы из-за довольно редкого выхода в море и тех затрат, которые несло русское командование на их содержание. Отвечая на эти упреки, С. А. Санковский информировал адмирала, что корсары несут службу на условиях периодической сменяемости одних кораблей другими, поскольку людей невозможно на долгое время «отлучать от своего домашнего хозяйства». Он также заверял Сенявина, что все затраты будут компенсированы бокельским коммунитадам и будет установлена ежемесячная сменяемость корсарских судов⁴⁰. Сенявин резко изменил свое мнение о боевых качествах бокельцев в лучшую сторону, и произошло это в ходе боев на Адриатике в конце 1806 г.

Расположенный вблизи далматинского побережья остров Корчула (Курцоло) играл важную роль в планах русского и французского командования. Именно здесь Сенявин хотел создать форпост для дальнейшего вытеснения французов из Далмации. Сюда, а также на близлежащие острова, находившиеся у французов, могли десантироваться французские войска в случае вынужденного ухода из Далмации. Корчула уже побывал в руках русских, но летом 1806 г., во время перемирия и переговоров П. Я. Убри, русские ушли отсюда. Предстояло вновь овладеть этим островом, а также островами Брач (Браццо) и Хвар (Лезина).

Успешное проведение этой военной операции во многом зависело от быстроты ее осуществления и количества войск, ибо французский гарнизон на о. Корчула достигал 600 человек и был превосходно вооружен. Сенявин обратился к Санковскому с просьбой о формировании отряда из 200 приморцев и 5–6 корсарских судов⁴¹.

Надо сказать, что на территории Приморья, занятой русскими войсками и их славянскими союзниками, верховную власть осуществлял триумвират, состоявший из С. А. Санковского, Д. Н. Сенявина и Петра I Негоша. В своей деятельности они находили поддержку местных коммунитатов. Если черногорский митрополит отлично ладил как с С. А. Санковским, так и с Д. Н. Сенявиным, то в отношениях между Санковским и командующим эскадры не всегда достигалось полное взаимопонимание и согласованность в действиях.

Адмирал получил фактический отказ от Санковского, считавшего, что сформировать вспомогательный отряд из приморцев за столь короткое время крайне сложно. Д. Н. Сенявин нашел выход из сложившейся ситуации, обратившись за помощью к черногорскому архимандриту С. Вукотичу, личности известной и популярной среди приморцев. Вукотич сумел в короткий срок организовать набор добровольцев, и они в положенное время прибыли на суда эскадры. Командир фрегата «Михаил» капитан-лейтенант М. Снаксарев, используя знание сербского языка и личные дружеские контакты с бокельцами, быстро организовал набор корсарских судов. Поэтому Сенявин, отмечая «усердие, ревность и старание» архимандрита Вукотича и Снаксарева, имел полное право отметить их «как единственных помощников и участников»⁴² в приготовлении экспедиции.

А. Л. Шапиро приводит данные о том, что в сражении за Корчулу участвовали 1019 человек из морских и егерских полков, отборных черногорских и приморских стрелков, шесть русских кораблей и пять бокельских судов⁴³, но в его книге не сказано о соотношении сил русских и югославын, участвовавших в этой операции. Е. В. Тарле, говоря о стратегической значимости захвата Корчулы и Брача, вообще не упоминает об участии в этом деле черногорцев и приморцев. К тому же он полагает, что маршал Мармон сфальсифицировал в своих мемуарах события при Корчуле. Тарле считает, что французы сдали Корчулу без боя, и произошло это 11 декабря 1806 г., а не 9 декабря, как писал Мармон⁴⁴. Однако существует архивный документ, позволяющий утверждать, что сражение за Корчулу было и произошло оно 29 ноября (9 декабря) 1806 г. В нем участвовали черногорцы и приморцы общей численностью 302 человека. Этот документ интересен и тем, что он представляет поименный список югославын, участвовавших в боях за Корчулу и Брач (этот остров был взят 10 (22) декабря 1806 г.).

В нем черногорцы представлены по племенам (административно-территориальная единица в Черногории), а приморцы — по кнежинам. Подсчеты показывают, что в боевых действиях принимали участие 163 черногорца и 139 приморцев из районов Грбаль, Маина, Побор, Браичи⁴⁵.

После освобождения Корчулы Сенявин, утвердив предложенные ему кандидатуры, возложил управление островом на местную администрацию, оставив в ее распоряжении все доходы от налогообложения. На Корчуле размещался русский гарнизон, и адмирал, обращаясь к местным жителям, просил воспринимать военнослужащих «как братьев»⁴⁶ и подчеркивал, что в отличие от французов все расходы по содержанию военного гарнизона берет на себя русское командование. Адмирал был прав, когда заявлял, что приход русских выручил корчульцев, ибо население острова под французской оккупацией было полностью «запертым без коммерции». Отметим, что и во времена австрийского правления (с 1797 г.) корчульцы «приходили в крайний убыток», так как австрийцы, скупая местные товары за свои деньги, отказывались принимать их обратно⁴⁷, и тем самым нарушался естественный оборот денежной массы.

По представлению Д. Н. Сенявина Александр I наградил за храбрость в боях при взятии Корчула и Брача брата митрополита Негоша Савву Петровича орденом Св. Георгия 4-й степени. Архимандрит С. Вукотич был награжден золотым нагрудным крестом с драгоценными камнями, иеромонах русской эскадры Спиридоний Филипович (черногорец по происхождению) — золотым нагрудным крестом. Четверо отличившихся черногорцев и приморцев были награждены саблями с орденом Св. Анны, а 12 — серебряным оружием⁴⁸.

Славянские союзники России отличились и в других сражениях. Так было во время сентябрьских боев 1806 г., когда французы пытались захватить Боку Которскую. На море успешно действовали бокельские корсары, например братья Цицовичи. Совместно с кораблем русской эскадры «Забияка» (командир Бутаков) они сумели пленить 87 различного рода судов неприятеля⁴⁹.

Контр-адмирал А. А. Сорокин отмечал заслуги капитана тартаны «Конкордия» Марко Родинича (коммунирад Доброта), который «повсюду искал случая, где мог вредить неприятелю»⁵⁰. Подобных примеров можно привести довольно много.

Во взаимоотношениях с союзниками не все складывалось так гладко, как хотелось бы. Сенявину приходилось вникать в

жалобы австрийского МИД на необоснованные, по мнению австрийцев, действия бокельских корсаров по захвату груза с некоторых итальянских судов⁵¹. Вольнолюбивые черногорцы отличались низкой дисциплинированностью. Можно верить сведениям, перепечатанным из немецкой прессы, о том, что после возвращения из-под Корчулы черногорцы зазывали русских матросов к себе в гости и были искренне удивлены тем, что моряки не могут оставить корабль. «Да если вы этого сами хотите, говорили они, кто же может запретить?»⁵².

В декабре 1806 г. Турция объявила войну России. Балканский театр военных действий расширялся. Перед русскими морскими и сухопутными силами в Приморье и их славянскими союзниками встали новые сложные задачи борьбы против французов и турок одновременно. В конце 1806 г. удалось привлечь в русскую службу около 2 000 черногорцев и 1 000 бокельцев (впоследствии эта цифра возросла до 5 000 человек) и научить их азам военных действий регулярных войск⁵³.

Д. Н. Сенявин с основной частью эскадры в начале февраля 1807 г. отправился к Дарданеллам, оставив часть сил для обороны Ионических островов, Корчулы и Которской области. Вместе с русской эскадрой в поход отправились и некоторые корсарские суда, принявшие участие в сражениях с турками. В июньских боях за остров Тенедос отличился черногорский шкипер Александр Марвалевич. Кроме того, управляя судном «Св. Спиридоний», попавшим в сильнейший шторм, А. Марвалевич спас корабль и 146 находившихся на его борту русских солдат в ситуации, когда не было ни малейшего «виду к спасению»⁵⁴.

Оставленному за командующего сухопутными войсками в Боке Которской полковнику Ф. Книшперу адмирал предписывал «защищать оную до последних сил, как для преданности к нам жителей, так и для поддержания доброго о нас мнения других народов»⁵⁵. В отправленном в тот же день письме к Негошу Сенявин выражал уверенность, что туркам не удастся покорить Черногорию и что черногорцы, соединившись с россиянами, «низвергнут в прах вражеское племя»⁵⁶. Уже на пути к Дарданеллам Сенявин издал манифест, призывающий все христианские народы выступить «навстречу воинству российскому... для поражения общего врага»⁵⁷.

В связи с начавшейся русско-турецкой войной возросло стратегическое значение Боки Которской. Отсюда можно было установить связи с сербскими повстанцами Карагеоргия и герцеговинцами. В ходе освободительной борьбы против Осман-

ской империи славянское население Герцеговины издавна опиралось на помощь и поддержку со стороны Черногории. Здесь находили надежное укрытие многие герцеговинцы, спасавшиеся от преследований турецких властей. Черногорские ускоки (так называли тех, кто шел сражаться в Герцеговину) всегда приходили на помощь герцеговинцам. Славянское население Герцеговины было готово выступить с оружием в руках против турок. Нужно было только, чтобы русские войска первыми начали боевые действия и одержали первые победы «для вспышки энтузиазма народа»⁵⁸. В случае удачного начала вся Герцеговина могла подняться на антитурецкую борьбу. По заверениям Санковского, в течение 15 дней можно было поставить под ружье 10–15 тыс. герцеговинцев и прервать связь боснийского визиря с Герцеговиной⁵⁹.

Митрополитом Негошем был разработан конкретный план, предусматривавший вступление русско-черногорско-приморских войск в Герцеговину, нейтрализацию вооруженных сил соседней с Черногорией и Герцеговиной Северной Албании, а также определены турецкие опорные пункты, подлежащие захвату⁶⁰. Самое деятельное участие в составлении плана диверсии в Герцеговину и его корректировке принимал Санковский. Александр I, министр иностранных дел А. Я. Будберг, главнокомандующий Молдавской армией И. И. Михельсон были в курсе намерений Санковского и Негоша и одобряли их. И. И. Михельсону было предписано обеспечить соединение правого крыла русской армии с сербскими повстанцами. Сербам должны были помочь армии установить связь с Герцеговиной, Черногорией, эскадрой Д. Н. Сенявина, а также экспедиционными силами, находившимися в Боке Которской. Для координации действий с сербами к ним был отправлен дипломатический представитель Негоша С. Пламенац, который оставался при Карагеоргии и должен был служить проводником в случае выступления сербских отрядов⁶¹.

Ключевой позицией плана Санковского–Негоша было взятие Никшича, важнейшего опорного пункта турецких сил в Герцеговине. Овладев им и близлежащими территориями, можно было с меньшими трудностями соединиться с сербами, не говоря уже о воздействии этого события на активизацию освободительной борьбы герцеговинцев. Кроме того, реальными становились планы вытеснения французов из Далмации, ибо их военные силы были бы уязвимыми с двух сторон.

Крупная военная диверсия против турок, создание русского форпоста в тылу османских владений — все это сулило самые обнадеживающие перспективы. Однако они не были реализованы, во многом из-за неумелых действий Санковского. С. А. Санковский был способным дипломатом, опытным и дельным администратором, принимавшим активное участие в составлении проекта совершенствования государственного устройства Черногории⁶², но он проявил себя безграмотным военачальником.

Непосредственную подготовку, ход и итоги экспедиции в Герцеговину можно проследить по трем основным документальным источникам: записке С. Вукотича, рапорту Баратынского и мемуарам Г. Красовского⁶³. Все они в той или иной мере выявляют просчеты и грубые ошибки Санковского при ее организации и осуществлении. Военная операция проводилась в отсутствие Д. Н. Сенявина. Но Санковский, ссылаясь на согласие Александра I на захват Никшича и приводя в качестве аргумента то, что отказ охладит привязанность черногорцев к России и уменьшит их желание воевать против французов, сумел убедить замещавших адмирала полковника Ф. Книппера и капитана 1-го ранга Баратынского дать согласие на военный поход в Герцеговину. Ф. Книппер, выполняя приказ Сенявина не ввязываться во «всякое неясное военное предприятие», запрашивал Санковского о конкретном плане намеченной экспедиции, ее комплектации военными силами, снабжении и т. п.⁶⁴ Санковский заверил его, что все обстоит благополучно и 3 (15) апреля 1807 г. приступил к ее проведению.

Русские экспедиционные силы, направляемые в Герцеговину, состояли из 13-го егерского полка (1 тыс. человек под командованием подполковника Забелина) и батальона солдат Витебского мушкетерского полка. Кроме того, в походе было задействовано до 2 тыс. черногорцев, бердян (Брда — горная область, примыкающая к Черногории) и бокельцев. Военные силы были поделены на три отряда. Наиболее многочисленный, возглавляемый Забелиным и состоявший из русских, черногорцев и бердян, подступил к Никшичу. Другой, состоявший из двух рот егерей и отряда бокельцев во главе с отставным майором графом Войновичем (вероятно, Дж. Войнович, служивший в русской службе и переселившийся затем в Херцег-Нови), был направлен к крепости Требинье. Третий отряд во главе с Санковским и майором Безобразовым включал солдат Витебского полка и продвигался к крепости Клобук и герцеговинскому селению Грахово.

План диверсии в Герцеговине был осуществлен крайне неудачно. В Котор были вызваны черногорцы, жившие неподалеку от Никшича, и, тем самым, как замечал С. Вукотич, турки были предупреждены, что «против них в сем краю внутренних мятеж поджигается». Собранные в Которе силы выступили в поход в самое неудобное время, в весеннюю распутицу. Экспедиционный корпус, несмотря на заверения Санковского, не был снабжен в достаточном количестве продовольствием и военным снаряжением. Был выбран худший вариант маршрута, военные силы оказались рассредоточены, и их действия проходили несогласованно. Наиболее многочисленный отряд Забелина занял лишь передовые крепостные укрепления, но сумел овладеть Никшичем, хотя его гарнизон насчитывал всего 500 человек, а объединенные силы русских, черногорцев и бердян составляли 3 тыс. человек. При осаде Никшича остро сказался недостаток боеприпасов и продовольствия. Как в дальнейшем Баратынский информировал Сенявина, русские войска в течение трех суток «питались различными овощами и травами». Черногорцы и бердяне оказались менее стойкими вегетарианцами. Они рассыпались по окрестным герцеговинским селам и занялись угоном скота, грабежами и т. п., в чем им «сам владыка не в силах был препятствовать». Под крепостью осталось не более 200 черногорцев, и в конечном итоге войска вынуждены были снять осаду и с согласия Санковского отступить в Черногорию. Поспешное отступление из-под Никшича было связано также с известием, что отряд майора Безобразова, в котором находился и Санковский, был атакован превосходящими турецкими силами и, потеряв до 150 человек убитыми и ранеными (среди убитых был Безобразов и другие русские офицеры), был вынужден ретироваться в Котор. Это известие ускорило отступление отряда Забелина в связи с опасением, что турки из-под Клобука направятся к Никшичу и русские войска окажутся под двойным ударом, что, впрочем, едва и не произошло, поскольку, как отмечает в мемуарах Г. Красовский, турецкие части прибыли к Никшичу буквально через несколько часов после ухода оттуда русских войск и черногорцев.

Разозленные неудачей под Никшичем черногорцы и бердяне были готовы физически расправиться с Санковским. Их удержало только то, что Санковский являлся представителем России. В свою очередь, грабежи и буйства черногорцев и бердян заставили герцеговинцев спасаться от таких «освободителей» в

Херцег-Нови, где они, как сообщал Баратынский, «готовы были обороняться против нас».

Русскому командованию с трудом удалось успокоить возмущение и негодование среди герцеговинских беженцев. Баратынский также рапортовал Сенявину, что бокельцы в районе Требинье часто вступали в бои с турками и «довольно себя отличили». Доказательством этого, по мнению Баратынского, служат отбитые у турок знамена. Совершенно иначе (и, вполне вероятно, более правдоподобно) выглядят действия бокельцев во главе с Войновичем в изложении С. Вукотича. По его свидетельству, бокельцы, продвигаясь к Требинье, разбили лагерь в с. Зубцы (в 50-е годы XIX в. эта область стала центром мощного антиосманского выступления в Герцеговине во главе со знаменитым Л. Вукаловичем). Узнав заранее о приближении русско-бокельских сил, жители Зубцов изгнали турок, захватили знамена и, передав их Войновичу, сообщили о бегстве требиньско-го паши из крепости. Отряд Войновича, вместо того чтобы занять Требинье по распоряжению Санковского, отступил в Херцег-Нови. Возможно, знамена, доставленные в Херцег-Нови были теми, что отбили у турок герцеговинцы, а боевые успехи бокельцев были, мягко говоря, несколько преувеличены. Сам Санковский после отступления изрядно потрепанных русских войск к с. Грахово из-под Клобука (где отряд Безобразова должен был штурмовать четырехметровые крепостные стены, не имея осадных лестниц), «не думая о мерах, коими бы надлежало загладить урок», покинул отряд и укрылся в Рисане. Таким образом, «низвергнуть в прах вражеское племя», как надеялся Сенявин, в Герцеговине не удалось, а, скорее, получилось наоборот. Результатом этой экспедиции явилась месть со стороны турок, жертвой которой стали многие герцеговинские селения, и в частности, Грахово, «которого половина превращена в пепел», как сообщал С. Вукотич. Сорвалась попытка создать военный «треугольник» из Сербии, Черногории и Герцеговины, что и после Тильзита, при благоприятном стечении обстоятельств, могло бы положительно повлиять на ход русско-турецкой войны. Обращаясь к этому сюжету, югославские историки пишут, что туркам в Герцеговине активно помогали французские войска⁶⁵.

С. А. Санковский после столь крупной неудачи хотел возобновить военные действия в Герцеговине, но это его предложение было отвергнуто Ф. Книппером и русским военным сове-

том в Которе. Д. Н. Сенявин, узнав в подробностях о результатах, действиях и роли Санковского в герцеговинской операции, запретил начинать новые военные действия против турок с территории Которской области. Он также предписал, что если Санковский будет и в дальнейшем предлагать непродуманные военные проекты, то следует «немедленно отвергать оные убедительными доводами»⁶⁶. Сенявин не желал ссориться с весьма влиятельным человеком, каким был Санковский, близко стоявший к группировке «молодых друзей» Александра I и А. А. Чарторыскому. Он также ценил Санковского за его полезную и эффективную деятельность в Черногории и Боке Которской. Вместе с тем, отдавая такое распоряжение и зная о негативном отношении некоторых старших офицеров к Санковскому, адмирал по сути запрещал допускать последнего к делам сугубо военным.

Информация архимандрита Вукотича, содержащая и ряд других обвинений в адрес Санковского, была доведена до сведения Александра I в январе 1808 г., когда царя уже мало интересовали средиземноморские проблемы и вчерашние союзники — славяне. Император повелел передать записку С. Вукотича в МИД, в ведении которого находился Санковский. Какое было принято решение по этому вопросу — нам неизвестно. Известно только, что С. А. Санковский на всю жизнь сохранил интерес к делам и проблемам югославы.

Отойдя от дипломатической деятельности и занимая пост градоначальника Феодосии, он ходатайствовал перед обер-прокурором Синода князем А. Н. Голицыным по делам находившегося тогда в России бывшего вождя повстанческой Сербии Карагеоргия⁶⁷. Именно мнением Санковского о прощении на имя Александра I, содержавшем просьбу помочь разобраться во внутренних проблемах Черногории, интересовался губернатор В. Радонич⁶⁸.

После снятия осады Дубровника военная экспедиция в Герцеговину была второй крупной неудачей российских войск и их югославянских союзников в этом стратегически важном регионе. Однако, оценивая в целом совместные боевые действия русских морских и сухопутных сил и черногорско-приморских войск на Адриатике и Адриатическом побережье в период с начала 1806 и до середины 1807 г., следует признать их успешными. Под контролем союзников находилась большая территория Приморья от Петроваца до Дубровника. Здесь при поддержке С. А. Санковского, черногорского митрополита П. П. Негоша, Д. Н. Сенявина и др. эффективно действовала система

местного самоуправления. Успешные совместные действия против общего неприятеля способствовали укреплению дружбы между русскими и югославянами. Д. Н. Сенявин неоднократно отмечал храбрость, мужество и боевые заслуги черногорцев и приморцев, награждал их. Так, например, кроме официальных наград от русского правительства участники сражения за о-ва Корчула и Брач были награждены адмиралом деньгами и трофейным оружием⁶⁹. Боевые действия русско-черногорско-приморских войск в тот период не позволили французам осуществить план присоединения Боки Которской к своим владениям, показали Наполеону, что Россия не намерена легко расстаться со своими позициями на Балканах и в Средиземноморье.

В 1806 г. П. П. Негош, вероятно, через посредничество С. А. Санковского и Д. Н. Сенявина бывший в курсе «балканских планов» А. Чарторыского, направленных на создание на Балканах автономных или даже независимых от Порты государств под покровительством России, разработал свой проект образования «славяно-сербского» государства с центром в Дубровнике⁷⁰. Успешные действия русской эскадры на Адриатике и тесные военно-политические контакты, установившиеся с черногорцами и приморцами, а также сочувственное отношение Д. Н. Сенявина к планам Негоша поддерживали эти надежды.

Пребывание эскадры Д. Н. Сенявина в этих краях позволило вновь обрести родину некоторым россиянам, которых превратности войны оторвали от России. Так, Гаврила Яковлев, уроженец Могилевской губернии, Рогачевского уезда, деревни Новоселки, служивший рядовым в Курском мушкетерском полку во время итальянского похода А. В. Суворова, был взят французами в плен в окрестностях Падуи. Проведя в плену полтора года, Г. Яковлев возвращался в Россию через австрийские владения, был задержан и насильно зачислен в австрийскую службу. Узнав о прибытии русской эскадры, он совершил побег и по приказу контр-адмирала А. А. Сорокина был вновь принят в русскую службу солдатом⁷¹. В матросы 2-й статьи были зачислены неизвестно как оказавшийся в Далмации российский подданный Тимофей Белянков и присланный на эскадру митрополитом черногорец Христофор Драглевич⁷².

Югославяне охотно шли в русскую службу. Священником на фрегат «Св. Михаил» был определен которский священослужитель Фома Любатович, а матросом 2-й статьи — которский житель Лазарь Збегович⁷³. Подобных примеров можно привести немало.

1807 год на международной арене был тяжелым для России. Продолжалась война с Турцией, дела четвертой по счету антинаполеоновской коалиции складывались крайне неудачно. Захват французами почти всей Пруссии, бездействие Англии, не высадившей в кампании 1807 г. ни одного солдата на континент, и, наконец, поражение под Фридландом заставили Александра I изменить внешнюю политику и пойти на соглашение с Наполеоном. В результате Тильзитского мира (25 июня / 7 июля 1807 г.) Россия получила мирную передышку, но она была куплена дорогой ценой. Среди прочего к Франции отходили Ионические острова и Которская область. Согласно третьей секретной статье русско-французского договора о мире и дружбе Наполеон брал на себя обязательство не преследовать подданных Османской империи «и в особенности черногорцев» за участие в боевых действиях против французских войск⁷⁴. Тем самым Александр I отступал от принципа, казалось, окончательно утвердившегося при его предшественниках с конца XVIII в. и заключавшегося в признании фактической независимости Черногории от Турции. При Елизавете Петровне независимость Черногории признавалась русским двором, Екатерина II поначалу считала черногорцев подданными Порты, но уже в 80-х годах отошла от этого мнения.

Русское правительство в начале XIX в. при ведении переговоров с Портой стремилось оградить Черногорию от турецких посягательств. Так, согласно девятой секретной статье проекта союзного оборонительного договора 1805 г. между Россией и Турцией Порты должна была признать покровительство России жителям Черногории и обязывалась «строго охранять неприкосновенность их территории»⁷⁵. И хотя турецкое правительство в дальнейшем отказалось ратифицировать эту статью, попытка русской дипломатии свидетельствует о том, что правительство Александра I проявляло заботу об интересах Черногории и желало ей помочь.

Признание черногорцев подданными Османской империи по условиям русско-французского договора 1807 г., возможно, было мерой вынужденной. Если бы русская делегация в Тильзите заявила о независимости Черногории и покровительстве ей со стороны России, то вполне возможно, что Наполеон, лишив Россию Ионических островов и Боки Которской, попытался бы обосновать свои претензии на Черногорию, вынуждая Россию поддержать их. Сдав все стратегические позиции Рос-

сии в Средиземноморье Франции, Александр I, озабоченный делами в Западной и Центральной Европе, даже при желании не мог эффективно содействовать Черногории против французских притязаний. Признание Россией и Францией турецкого сюзеренитета над Черногорией хотя бы формально выводило ее из сферы русско-французских переговоров. С. А. Санковский понимал значимость Черногории для балканской политики России и, отбывая на родину, взял с Негоша обещание в течение года не признавать над Черногорией никакого покровительства, кроме российского. Митрополит, несмотря на неоднократные обращения французов, отверг в 1808 г. их просьбу об открытии консульства в Цетинье⁷⁶. Черногорцы и в дальнейшем сумели сохранить свою независимость, и попытки Наполеона навязать им покровительство Франции не удались. Во внешней политике черногорцы продолжали придерживаться ориентации на Россию, так как мало верили в искренность и прочность союза последней с наполеоновской Францией. Впрочем, и сам Александр I, идя на уступки в Тильзите, на деле не считал черногорцев подданными султана. Это видно хотя бы из того, что, по его мнению, Негош сам был вправе решать, следует ли ему допустить в Черногорию французского консула или отказать в этом — т. е. Александру I и в голову не приходила мысль переадресовать вопрос о французском консульстве в Стамбул. Он предлагал русскому послу в Вене Разумовскому дать митрополиту такое указание, какое сочтет нужным сам посол⁷⁷.

Что же касается русской эскадры, то через три дня после заключения Тильзитского мира Александр I подписал рескрипт Сенявину. Командующему русскими вооруженными силами было приказано сдать Ионические острова и Которскую область французам, а эскадре следовать к русским берегам.

Некоторые югославы, участники событий 1806–1807 гг. на Адриатике, перебравшись на жительство в Россию. После многих жизненных перипетий, отъезда в Россию с эскадрой Сенявина и возвращения в Котор, где в 1811 г. он был арестован французскими властями, архимандрит С. Вукотич вновь вернулся в Россию. Он получал пенсию и имел награды от русского правительства. Умер в России в 1816 г.

Долгую жизнь в России прожил бывший архимандрит Боки Которский С. Филипович (в публикации документов «Первое сербское восстание 1804–1813 гг. и Россия». М., 1983. Т. 2,

с. 389 ошибочно говорится, что он умер в 1826 г.). Активный участник многих сражений сенявинской эскадры, неоднократно раненый, он также имел пенсию и награды от России. В 1828 г. именно С. Филиповича, как пользовавшегося влиянием среди местного населения, Сенявин рекомендовал Николаю I использовать в случае развертывания военных действий на Балканах в годы русско-турецкой войны 1828–1829 гг.⁷⁸ В конце 30-х годов XIX в. с С. Филиповичем, ставшим настоятелем Гиржавского монастыря близ Кишинева, встречался и беседовал о событиях, увлекших священнослужителя «в самое жерло покинутого света», известный журналист, историк и этнограф Н. И. Надеждин⁷⁹. Надеждин тогда еще не знал, что в 1841 г. при посещении Черногории он побывает в тех местах, где вместе с русскими против общего врага воевал С. Филипович.

В 1819 г. в Россию переселился черногорец, затем привезший и своих родственников, участвовавший в бою за о. Корчула и раненый там, М. Княжевич. Ему и его родне была выделена земля в Тираспольском уезде Херсонской губернии. В 1830 г. Княжевичу и его родственникам было пожаловано российское дворянство, а в 1845 г. именным указом Николая I их земельные наделы стали наследственными до тех пор, «пока никого в России из рода переселившихся Княжевичей в живых не останется»⁸⁰.

В 1883 г., совершая путешествие по Далмации, Герцеговине и Черногории, потомок известной в России семьи сербских переселенцев Г. А. Милорадович познакомился на пароходе с его капитаном дубровчанином Ивеличем-Конте. Капитан разрешил Милорадовичу снять копию с аттестата своего деда, начальника Рисанского коммунитада Саввы Ивелича, выданного ему Д. Н. Сенявиным 17 (29) сентября 1807 г. В нем адмирал отмечал заслуги С. Ивелича в освобождении Боки Которской из-под власти Австрии, в борьбе против французов и турок, где С. Ивелич был «всегда авангардным начальником»⁸¹. С. Ивелич был близким родственником М. К. Ивелича, зачисленного в российскую службу еще в 1769 г., и они постоянно взаимодействовали с пользой как для России, так и для югославын. Случай свел австрийского подданного Ивелича-Конте с подданным России Милорадовичем. Их объединяло то, что их предки верой и правдой служили России, общему делу борьбы балканских славын за независимость, в том числе и во время пребывания эскадры адмирала Д. Н. Сенявина на Адриатике в 1806–1807 гг.

Примечания

- ¹ См., например: *Макушев В.* Задунайские и адриатические славяне. СПб., 1867; *Тарле Е. В.* Экспедиция адмирала Д. Н. Сенявина в Средиземное море (1805–1807). М., 1954; *Шапиро А. Л.* Адмирал Д. Н. Сенявин. М., 1958; *Бажова А. П.* Россияне в восточной Адриатике в марте 1806 — сентябре 1807 г. // Балканские исследования. Россия и славяне: политика и дипломатия. Вып. 15. М., 1992. С. 63–76 и др.
- ² Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. ГА 1–7. 1803–1809. Д. 4. П. 6. Л. 2–3. М. К. Ивелич — Александру I, 14 (26) мая 1806 г.
- ³ Там же. Л. 2.
- ⁴ Архив Санкт-Петербургского филиала Института истории России Российской Академии Наук (АСПбФИИР РАН). Д. П. Татищев — Д. Н. Сенявину, 19 (31) января 1806 г. Ф. 79 (собр. бумаг де Ласси). Оп. 1. 1806. Д. 56. Л. 1 с об.
- ⁵ АВПРИ. Ф. ГА 1–7. 1803–1808. Д. 4. П. 6. Л. 6, 33 об. М. К. Ивелич — Александру I, 14 (26) мая 1806 г.
- ⁶ АСПбФИИР РАН. Ф. 79 (собр. бумаг де Ласси). Оп. 1. 1806. Д. 55. Л. 1 с об. С. А. Санковский — Г. Д. Мочениго 14 (26) января 1806 г.
- ⁷ *Тарле Е. В.* Экспедиция адмирала Д. Н. Сенявина... С. 27.
- ⁸ АВПРИ. Ф. ГА 1–7. 1803–1809. Д. 4. П. 6. Л. 34. М. К. Ивелич — Александру I, 14 (26) мая 1806 г.
- ⁹ Отдел рукописей и редких книг Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 777. Оп. 3. Д. 121. Л. 56 с об. М. К. Ивелич — Г. Д. Мочениго, 19 (31) марта 1806 г.
- ¹⁰ Российский государственный архив Военно-морского флота (РГАВМФ). Ф. 194. Оп. 1. Д. 26. Л. 8. Г. Г. Белле — Д. Н. Сенявину, 22 февраля (6 марта) 1806 г.
- ¹¹ АВПРИ. Ф. ГА 1–7. 1803–1809. Д. 4. П. 6. Л. 7 с об. М. К. Ивелич — Александру I, 14 (26) мая 1806 г.
- ¹² *Сироткин В. Г.* Франко-русская дипломатическая борьба на Балканах и планы создания славяно-сербского государства в 1806–1807 гг. // Ученые записки Института славяноведения. Т. XXV. М., 1962. С. 181.

- 13 *Лекић Д.* Спољна политика Петра I Петровића Његоша. Цетиње, 1950. С. 160.
- 14 *Бажова А. П.* Россияне в восточной Адриатике... С. 66.
- 15 *Тарле Е. В.* Экспедиция адмирала Д. Н. Сенявина... С. 35.
- 16 РГАВМФ. Ф. 194. Оп. 1. Д. 26. Л. 8 об. Г. Г. Белле — Д. Н. Сенявину, 22 февраля (6 марта) 1806 г.
- 17 АСПБФИИР РАН. Ф. 115. 1769–1775. Д. 617. Л. 64. Рескрипт Екатерины II контр-адмиралу Арфу от 5 (16) июня 1770.
- 18 *Фрейденберг М. М.* Дубровник и Османская империя. М., 1989. С. 254.
- 19 РГАВМФ. Ф. 194. Оп. 1. Д. 26. Л. 75. И. Быченский — Д. Н. Сенявину, 16 (28) мая 1806 г.
- 20 Там же. Л. 130 об. М. Снаксарев — Д. Н. Сенявину, 5 (17) июля 1806 г.
- 21 *Фрейденберг М. М.* Дубровник и Османская империя... С. 256–257.
- 22 РГАВМФ. Ф. 194. Оп. 1. Д. 26. Л. 138. Баратынский — Д. Н. Сенявину, 6 (18) июля 1806 г.
- 23 Внешняя политика России XIX и начала XX века. ВПР. Документы Российского министерства иностранных дел. Сер. 1. 1801–1815. Т. III. С. 246, 697. Прим. 158.
- 24 Цит. по: *Тарле Е. В.* Экспедиция Д. Н. Сенявина... С. 55.
- 25 РГАВМФ. Ф. 194. Оп. 1. Д. 26. Л. 192. Копия с повеления, данного Д. Н. Сенявиным командующим судов, 5 (17) сентября 1806 г.
- 26 *Бажова А. П.* Россияне в восточной Адриатике... С. 73.
- 27 ОР РНБ. Шифр. F IV. 824. Л. 29; *Красовский Г. А.* К истории войны с турками в 1807–1808 гг.
- 28 Там же. Л. 31.
- 29 Сын отечества. 1852. Кн. XII. С. 89.
- 30 ОР РНБ. Шифр. F IV. 824. Л. 30 с об.; *Красовский Г. А.* К истории войны с турками в 1807–1808 гг.
- 31 Там же. Л. 30 об.

- 32 *Броневский В. Б.* Записки морского офицера в продолжении кампании на Средиземном море под начальством вице-адмирала Д. Н. Сенявина от 1805 г. по 1810 г. СПб., 1836. Ч. 1. С. 234–235.
- 33 Там же. С. 235.
- 34 *Милутиновић К.* Бока Которска. 1797–1815 // Бока. Зборник радова из науке, културе и умејтности. Херцег-Нови, 1976. Књ. 8. С. 215–216.
- 35 Там же. С. 220–221.
- 36 Там же. С. 222.
- 37 *Достян И. С.* Русская общественная мысль и балканские народы. От Радищева до декабристов. М., 1980. С. 155.
- 38 Цит. по: *Бажова А. П.* Россияне в восточной Адриатике... С. 69.
- 39 *Злоковић М.* Херцег-Нови од пада Млетачке Републике до Бечког конгреса (1797–1815) // Брка. Зборник радова из науке, културе и умејтности. Херцег-Нови, 1972. Књ. 4. С. 44.
- 40 РГАВМФ. Ф. 194. Оп. 1. Д. 26. Л. 235 с об. С. А. Санковский — Д. Н. Сенявину, 28 сентября (10 октября) 1806 г.
- 41 Там же. Ф. 166. Оп. 1. Д. 575. Л. 1–2. Д. Н. Сенявин — П. В. Чичагову, 13 (25) декабря 1806 г.
- 42 Там же. Л. 2.
- 43 *Шапиро А. Л.* Адмирал Д. Н. Сенявин. С. 163.
- 44 *Тарле Е. В.* Экспедиция адмирала Д. Н. Сенявина... С. 82–83.
- 45 АСПбФИИР РАН. Ф. 115. Д. 360. Л. 63–67 об. Список черногорцев и приморцев, бывших в сражении с французами 29 ноября при занятии о-ва Курцоло и 10 декабря при взятии о-ва Браццо.
- 46 РГАВМФ. Ф. 194. Оп. 1. Д. 26. Л. 259. Прокламация жителям о-ва Курцоло, 3 (15) декабря 1806 г.
- 47 Там же. Л. 138. И. Быченский — Д. Н. Сенявину, 6 (18) июля 1806 г.
- 48 АСПбФИИР РАН. Ф. 115. Д. 360. Л. 75–76 об. Д. Н. Сенявин — П. П. Негошу, 27 мая (8 июня) 1806 г.
- 49 *Злоковић И.* Један прилог о поморцима Цицовићима // Годишњак Поморског музеја у Котору. Котор, 1983–1984. Књ. XXXI–XXXII. С. 143.

- 50 РГАВМФ. Ф. 194. Оп. 1. Л. 26. Л. 232 с об. А. А. Сорокин — Д. Н. Сенявину, 26 сентября (8 октября) 1806 г.
- 51 АВПРИ. Ф. Канцелярия. Оп. 468. 1807. Д. 1909. Л. 16–17 об. Д. Н. Сенявин — А. К. Разумовскому, 30 июня (12 июля) 1807 г.
- 52 Сын отечества. 1852. Кн. XII. С. 89.
- 53 *Шапиро А. Л.* Адмирал Д. Н. Сенявин. С. 179.
- 54 Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 14209. Оп. 5/165. Св. 58. Д. 111. Л. 34 с об. Копия со свидетельства полковника Лопухина от 20 сентября (3 октября) 1807 г.
- 55 АСПбФИИР РАН. Ф. 115. Д. 360. Л. 39/40 об. Д. Н. Сенявин — Ф. Книпперу, 6 (18) февраля 1807 г.
- 56 Там же. Л. 40 об. Д. Н. Сенявин — П. П. Негошу, 6 (12) февраля 1807 г.
- 57 АВПРИ. Ф. Канцелярия. 1807. Д. 1908. Л. 10 с об. Обращение Д. Н. Сенявина к христианским подданным Османской Порты 15 (27) февраля 1807 г.
- 58 С. А. Санковский — В. Я. Будбергу, 23 января (3 февраля) 1807 г. // Первое сербское восстание 1804–1813 гг. и Россия. М., 1980. Кн. I. 1804–1807. С. 317.
- 59 Там же. С. 318.
- 60 Там же. С. 322–323.
- 61 Там же. С. 318, 329, 349, 355.
- 62 См. об этом: *Достян И. С.* Проблема государственной организации в русско-черногорских политических связях начала XIX в. // Балканский исторический сборник. IV. Кишинев, 1974. С. 5–39.
- 63 РГАВМФ. Ф. 166. Оп. 1. Д. 586. Л. 2–6. Записка С. Вукотича Александру I, 4 (16) января 1808 г.; Там же. Ф. 194. Оп. 1. Д. 66. Л. 138–140. Баратынский — Д. Н. Сенявину, 28 апреля (10 мая) 1807 г.; ОР РНБ. Шифр. Ф. IV. 824. Л. 33–34 с об.; *Красовский Г. А.* К истории войны с турками в 1807–1808 гг.
- 64 РГАВМФ. Ф. 194. Оп. 1. Д. 66. Л. 131 с об. Ф. Книппер — С. А. Санковскому, 30 марта (12 апреля) 1807 г.

- 65 См., например: *Пејовић Д.* Црна Гора у доба Петра I и Петра II. Оснивање државе и услови њеног развитка. Београд, 1981. С. 407; *Лучић Ч. М.* Митрополит Петар I Петровић. Титоград, 1991. С. 64, 87.
- 66 АСПБФИИР РАН. Ф. 115. Д. 360. Л. 74. Д. Н. Сенявин — Ф. Книпперу, 27 мая (8 апреля) 1807 г.
- 67 Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 2. 1816. Д. 6301. Л. 2 с об. С. А. Санковский — А. Н. Голицыну.
- 68 *Достян И. С.* Россия и балканский вопрос. М., 1972. С. 187; АВПРИ. Ф. Канцелярия. Оп. 468. 1817. Д. 2315. Л. 576 с об. В. Радониц — С. А. Санковскому, 20 мая (1 июня) 1817 г.
- 69 РГАВМФ. Ф. 166. Оп. 1. Д. 586. Л. 4. Записка С. Вукотича Александру I от 4 (16) января 1808 г.
- 70 *Хитрова Н. И.* Черногория в национально-освободительном движении на Балканах и русско-черногорские отношения в 50–70-х годах XIX века. М., 1979. С. 72–73.
- 71 РГАВМФ. Ф. 194. Оп. 1. Д. 54. Л. 227 с об. И. Быченский — Д. Н. Сенявину, 14 (26) сентября 1806 г.
- 72 Там же. Л. 91 об.
- 73 Там же. Л. 187, 285.
- 74 ВПР. Сер. 1. М., 1963. Т. III. С. 641.
- 75 Указ. соч. М., 1961. Т. II. С. 677–678. Прим. 157.
- 76 Указ. соч. М., 1965. Т. IV. С. 225–226, 602. Прим. 141.
- 77 Там же. С. 603. Прим. 142.
- 78 РГВИА. Ф. ВУА. Д. 4414. Л. 3 с об. Записка Д. Н. Сенявина Николаю I от 28 апреля (10 мая) 1828 г.
- 79 *Надеждин Н. И.* Прогулка по Бессарабии // Журнал для чтения воспитанникам военно-учебных заведений. 1840. Т. 26. № 102. С. 204.
- 80 РГИА. Ф. 383. Оп. 29. 1819–1845. Д. 454. Л. 105.
- 81 *Милорадович Г. А.* Православный монастырь Житомыслич в Герцеговине: Выдержки из дневника. Чернигов, 1890. С. 13–14.

М. Ю. Досталь (Москва)

«Славянский вопрос» в мировоззрении графа С. С. Уварова

У любителей отечественной истории имя графа Сергея Семёновича Уварова (1786–1855), президента Российской академии наук (1822–1855), министра народного просвещения (1833–1849), отождествляется с «теорией официальной народности» и провозглашенной в ней триадой «православие, самодержавие, народность». Будучи «высочайше» одобренной императором Николаем I, эта теория стала идеологической основой его режима и официальной государственной доктриной¹.

С. С. Уваров принадлежал к числу тех придворных в окружении российского самодержца, которые в духе времени, учитывая подъем национального самосознания в среде русского и других славянских народов, часто вопреки проводимой царем политике, пытались создать ему имидж «национального русского» и шире — «славянского» императора².

Но Николай руководствовался другими соображениями. Этот, по выражению А. Ф. Тютчевой «Дон-Кихот русского самодержавия»³, едва подавив восстание декабристов, стремился идеологически укрепить свой режим, избрав почти насильственный способ внедрения полюбившейся ему теории в умы соотечественников. Это делалось прежде всего с помощью мероприятий в системе народного просвещения и цензурных ограничений печати. Однако русское образованное общество всеми доступными способами сопротивлялось этим акциям, создав в противовес «теории» классическую русскую литературу.

Тем не менее добровольные приверженцы доктрины нашлись в кругу консервативно настроенной интеллигенции, которая, исходя из патриотических соображений, стремилась обосновать необходимость сохранения в России монархии и самодержавия с помощью теории официальной народности, обогатив ее интерпретацию различными нюансами: шовинистически-славянофильскими (редактор журнала «Маяк» С. О. Бурачек), умеренно-центристски славянофильскими (редактор «Москвитянина» историк М. П. Погодин), умеренно-западническими (издатели «Северной пчелы» Н. И. Греч и Ф. Ф. Булгарин, отчасти С. С. Уваров)⁴.

Несмотря на провозглашение официального характера «теории», которой должно было руководствоваться народное просвещение России, «ортодоксальных» документов, систематически и наиболее последовательно излагавших ее главные «начала», сохранилось очень немного. Это прежде всего написанные С. С. Уваровым вводная статья к первому номеру «Журнала Министерства народного просвещения» за 1835 г. и отчет по случаю 10-летия МНП⁵.

Наиболее туманно здесь было охарактеризовано понятие «народности», хотя ей отводилось место необходимой составляющей, как бы цементирующей основные «начала»: «самодержавия» и «православия». «Русский, преданный отечеству, — писал Уваров, — столь же мало согласится на утрату одного из догматов нашего Православия, сколь и на похищение одного перла из венца монарха. Самодержавие составляет главное условие политического существования России»⁶. Таким образом, в работах Уварова, самодержавие было провозглашено ведущим и определяющим «началом» доктрины. И этот приоритет стал видовым отличием сторонников теории от славянофилов, западников и других представителей общественной мысли России, активно использовавших ее терминологию в своей аргументации.

В последние годы автору настоящей статьи удалось разыскать в Отделе письменных источников Государственного исторического музея, в фонде С. С. Уварова новые интересные документы, относящиеся к трактовке последних понятий «народность» и «славянский вопрос». Центральное место среди них занимает письмо министра народного просвещения графу К. В. Нессельроде (1780–1862), много лет стоявшему во главе российской внешней политики. Письмо на французском языке, содержащее 11 страниц, датировано 26 декабря 1842 года⁷.

Оно написано в то время, когда главным приоритетом внешней политики России К. В. Нессельроде считал укрепление отношений с Англией, Францией и Османской Портой. Славянские народы никогда не воспринимались им как самостоятельные субъекты европейской политики, поскольку они в то время не имели государственной самостоятельности. Кроме того, не следует забывать, что Нессельроде, один из инициаторов провозглашенного Николаем I Священного союза, ревностно оберегал Европу от революционных потрясений и рассматривал славянское национальное движение в Австрийской и Турецкой

империях (а ранее и греческое восстание за независимость 1821–1822 гг.) как один из дестабилизирующих факторов установленной в Европе системы равновесия.

С. С. Уваров, полностью солидарный с К. В. Нессельроде в желании спасти Европу от угрозы революции, занял свою позицию по «славянскому вопросу». На нее несомненно повлияли записки известного историка М. П. Погодина (1800–1875), посланные министру народного просвещения в 1839 и 1842 гг. после возвращения из славянских земель⁸ с надеждой, что их содержание станет известно императору. В записках М. П. Погодин настойчиво проводил мысль о необходимости изменения явно проавстрийского и отчасти протурецкого внешнеполитического курса России, подчеркивая важность сближения со славянскими национальными движениями Австрии и Турции и оказания им всяческого содействия. В этих движениях ученый не видел революционной крамолы — он рассматривал славянские народы как естественных союзников России в укреплении её влияния в Центральной и Юго-Восточной Европе. При этом Погодин всячески разоблачал предательскую политику Австрии по отношению к России и пророчески предупреждал о возможности дипломатической изоляции последней из-за враждебности и недоверия к ней общественного мнения в Европе. Последнее стало очевидным в период Крымской войны.

Первой записке Погодина Уваров хода не дал, считая, видимо, ее преждевременной, зато на основании второй попытался сформулировать свою собственную позицию по славянскому вопросу, суть которой заключалась в том, что нужно различать революционное и культурно-просветительное направления в славянском движении. Первое следует непоколебимо истреблять, второе же, напротив, всячески поддерживать, используя для укрепления позиций России в данном регионе⁹. Как и Погодин, Уваров склонялся к необходимости отказа от проавстрийского курса внешней политики, проводимой графом К. В. Нессельроде.

Все эти соображения С. С. Уваров изложил в особой записке царю, поданной 1 декабря 1842 г. Николай вернул ее с резолюцией, написанной карандашом: «Очень умно. Покажите г. Нессельроду»¹⁰.

После этого между Уваровым и Нессельроде состоялся разговор, о результатах которого министр народного просвещения счел необходимым также доложить царю: «В подкрепление к сказанному мною в разговоре с графом Нессельроде, что немец-

кие правительства, требуя от нас отчета в малейших движениях сочувствия к единоплеменным народам, с своей стороны, мало заботятся о воздержании журналистов и писателей от грубейших нападок на Россию, осмеливаюсь всеподданнейше представить в переводе Вашему Величеству две статьи из двух немецких газет, которые обе перепечатаны в последнем № „Аугсбургской газеты“. Можно и должно, конечно, взирать с презрением на подобные выражения клеветы и злонамеренности, но не следует ли также взять во внимание, что подобными, ежегодно появляющимися со всех сторон статьями, развращается [...] общее мнение и возрождается слепая ненависть к России и к русскому правительству? Нельзя не заметить притом, что злейшая из сих статей напечатана в Венгрии» (8 декабря 1842 г.)¹¹.

20 декабря 1842 г. граф К. В. Нессельроде изложил свое мнение по славянскому вопросу в личном письме С. С. Уварову. В нем он призывал во имя государственно-дипломатических интересов России в Австрии и Турции «подавлять в себе славянские симпатии». В качестве отрицательных примеров выступления представителей славянства он приводил деятельность польских революционеров (в частности, А. Мицкевича) в Париже, «которые под маской религии и науки распространяют подрывные проекты, враждебные России»¹². Отрицательное впечатление произвела на него и книга В. Априлова «Денница новоболгарского образования» (Одесса, 1841), призывавшая, по его мнению, болгар «к мятежу против оттоманского правительства, с которым мы находимся в мирных отношениях и заинтересованы сохранять их так долго, как будет угодно Богу его существование. Мы взяли бы на себя большую ответственность, если бы не употребили все усилия воспрепятствовать у нас любым проявлениям, которые могли бы ускорить его падение»¹³.

После получения письма от К. В. Нессельроде, по-своему обосновывающему необходимость сохранения антиславянских режимов в Австрии и Турции (что и определяло его отрицательное отношение к «славянскому вопросу»), С. С. Уваров счел необходимым изложить свое мнение в ответном письме министру иностранных дел от 26 декабря.

Прежде всего С. С. Уваров, не без влияния заключений М. П. Погодина, обратил внимание Нессельроде на явные «доказательства настойчивой активности, с которой иностранные кабинеты пытаются подорвать остатки нашего влияния на наших единоверцев, чтобы денационализировать славянское на-

селение: они сговорились лишить его религиозной веры и веры в нас. Это средство эффективно и не ново; со своей обычной осмотрительностью Австрия использует его издавна»¹⁴. Как и Нессельроде, Уваров осуждал действия «одного польского перебежчика» (намек на А. Мицкевича. — М. Д.), который «предлагает Франции присоединиться к этой разрушительной работе под двойным знаменем католицизма и либеральных идей», и потому призывал к бдительности российскую дипломатию, к необходимости занять «по этому вопросу оборонительную позицию наблюдения и выжидания»¹⁵.

«Взгляды России на этот вопрос, — продолжал Уваров в духе Погодина, — противоположны тому, как он выглядит в глазах Европы; на наш взгляд, точка сближения состоит в тождественности религиозных идей и исторических истоков и в общей вере в будущее России. Кто бы не действовал в противоположном направлении — он враг, в какие-бы цвета не рядился»¹⁶. В этой связи Уваров осторожно выражает несогласие с точкой зрения Нессельроде о необходимости сохранения любой ценой целостности Турции во имя спокойствия Европы. Он считает, что ситуация может измениться, и потому Россия не должна связывать себя какими бы то ни было обязательствами, которые могли бы помешать ей в будущем оказать помощь «единоверным» славянам¹⁷.

И далее Уваров излагает свою позицию по славянскому вопросу: «В записке, которую я счел необходимым представить Императору, ибо полагаю, что все мы обязаны искренно давать Ему отчет в том, как мы подходим к решению того или иного вопроса, я указал, что славянский вопрос имеет две стороны: одна из них рискованная, опасная, квазиреволюционная, другая — упорядоченная, мирная, а потому и неуничтожимая. Использование этого различия продиктовано жизнью и впредь всегда будет принято во внимание в непосредственно касающихся меня делах: во всех наших университетах есть кафедры славянского языка; наша молодежь с пылом предается этим исследованиям, и не только наша университетская молодежь, но и многие литераторы, многие представители духовенства занимаются подобными исследованиями; мы посылаем за границу и особенно в страны, населенные славянскими народами, молодых людей, поручая им подготовку к преподаванию столь важных для нас славянских наречий; мы публикуем большие сборники по истории и древностям, исследования о происхождении сла-

вян; с другой стороны — молитвенники, требники, дароносицы посылаются за границу, чтобы пополнить обедневшие церкви наших единоверцев»¹⁸. В этой же части письма С. С. Уваров описал те многочисленные мероприятия, которые поддержало и благословило Министерство народного просвещения в 30–40-е годы XIX в. в целях организации в России преподавания славяноведения. По новому университетскому уставу 1835 г. в четырех российских университетах были основаны кафедры «истории и литературы славянских наречий» и четыре молодых кандидата на их замещение (О. М. Бодянский, И. И. Срезневский, П. И. Прейс, В. И. Григорович) были посланы в командировки в славянские земли для основательной подготовки к этой деятельности.

Из дальнейшего текста следует, какое важное значение придавал С. С. Уваров развитию славистической деятельности в России и установлению при ее посредстве дружественных контактов с зарубежными славянами, необходимых для содействия российской внешней политике. «Следует ли стеснять все это движение на местах, — писал он, — связанное с нашими традициями, и охватывающее все, что мы почитаем и любим, надо ли его прерывать тем или иным способом из-за того, что оно может вызвать недоверие за рубежом? Следует ли постепенно парализовывать или даже запрещать эти исконные связи только потому, что тому или иному заграничному комитету будет угодно узреть под оболочкой этого исторического и религиозного братства содружество политическое?». И далее: «Подвергнем ли мы подозрению столь законные симпатии и людей, которые их испытывают, потому что европейской политике выгодно держать нас в бездействии в указанной области, в то время как сама эта политика не дремлет и открыто маневрирует, дабы полностью изгнать нас оттуда?». Отсюда следовал вывод: «Если мы уступим иностранной державе право вмешиваться в эти дружественные отношения, контролировать их и быть их судьей, то эта уступка, по моему мнению, повлечет одну уступку за другой: на пути уступок никто еще не сумел остановиться... и эта жертва, как и многие другие, не умерит подозрительности и надменности наших соседей»¹⁹.

Заканчивал свое письмо С. С. Уваров знаменательными словами, выразившими его политическое кредо: «Хотя, к великому моему сожалению, мы не рассматривали славянский вопрос под одним и тем же углом зрения, но я совершенно уверен, что мы

всегда придем к согласию в том, что касается поддержания великих консервативных принципов порядка, человечности и справедливости; разумеется, сюда относится и принцип национального достоинства, без которого эти последние оставались бы в той или иной мере лишь промежуточными теориями»²⁰.

Желая, чтобы подобная интерпретация славянского вопроса стала известна Николаю I, опытный царедворец С. С. Уваров послал ему копию своего письма, сопроводив его следующей запиской: «Вследствие объяснений, имевших место по Высочайшему Вашему Величества повелению, между графом Нессельродом и мною о некоторых отношениях с славянскими племенами завязалась дружеская переписка. Г. Нессельроде, сообщив мне несколько бумаг (содержание коих не только не убедило меня, но даже укрепило в прежнем мнении), изъявил сожаление, что на вопрос о славянах мы смотрим с разных точек зрения. В ответ представил я ему дополнительное конфиденциальное объяснение о моем взгляде на сей вопрос, как я излагал оный в поднесенной Вашему Величеству краткой записке. Осмеливаюсь с этого отзыва всеподданейше представить список, единственно, дабы Ваше Величество изволил убедиться, что не легкомысленно и не без зрелого рассуждения, я решился изложить перед Вами этот вопрос в том виде, в коем он и до ныне мне представляется. К сему считаю долгом присовокупить, что я не предворял г. Нессельроде в том, что снимок с моего отзыва будет представлен Вашему Величеству, хоть и думаю, что по прикосновенности сего предмета к служебным моим обязанностям, я не только имею право, но даже должен дать отчет Вашему Величеству во всем, что относится до моих соображений по сему делу»²¹.

К сожалению, мы не располагаем сведениями о том, как отнесся Николай I к рассуждениям С. С. Уварова по славянскому вопросу, кроме приведенной выше краткой одобрительной резолюции на предыдущую записку. Судя по последующим событиям, русский самодержец, проявив интерес к мнению Уварова, не счел необходимым внести какие бы то ни было коррективы в проавстрийский курс российской внешней политики и по-прежнему отдавал предпочтение династическому принципу в ущерб утверждавшемуся в Европе принципу национальностей. Расплатой за такую недалководидную политику были революционные 1848–1849 годы²² и поражение в Крымской войне.

Свое мнение по славянскому вопросу С. С. Уваров был вынужден изложить царю еще раз в 1847 г. в связи с разгромом в Киеве

Кирилло-Мефодиевского общества, члены которого в большинстве своем служили в ведомствах Министерства народного просвещения, но давали собственную, радикальную интерпретацию идеи славянской взаимности²³.

В записке императору, поданной 8 мая 1847 г., он, в частности, писал: «Еще в 1842 г., по поводу некоторых внушений австрийского правительства, я писал графу Нессельроду, с ведома Вашего Величества, что славянский вопрос представляет в отношении к нам две стороны: одну, которую можно употребить на возбуждение умов и к распространению опасной пропаганды, заслуживающей всю кару правительства (здесь несомненно был намек на «раскрытие» Кирилло-Мефодиевского общества. — М.Д.); другая же сторона сего вопроса содержит святыню наших верований, нашей самобытности, нашего народного духа, имеющую в пределах законного развития неоспоримое право на ближайшую попечительность правительства. И ныне осмеливаюсь повторить то же самое определение: ясно, что вопрос славянский представляет для нас некоторую сложность, но потому и требует осмотрительности. В истинном, чистом своем значении русское славянство одушевлено приверженностью к самодержавию; все, что выходит из этой черты не принадлежит к этому славянству: оно или примесь чужих понятий, или игра фантазии, или, наконец, личина, под коей злоумышленные стараются уловить незрелых юношей и увлечь мечтателей неопытных. С сей точки зрения можно было бы положительно заключить, что в замыслах, кои теперь обнаружены перед правительством, слово славянство служило только недобросовестною завесою, под коей скрывались иные мысли, готовые принять и всякую другую форму, но избравшие славянскую, как сильнее действующую на сокровенную струну русского сердца»²⁴.

Таким образом, в своих взглядах на славянский вопрос С. С. Уваров в определенном смысле «эволюционировал» в рамках все той же теории официальной народности, практически отождествив понятие «славянство» с понятием «русская народность», оставив неизменными атрибуты «самодержавие» и «православие».

Мнение Уварова по славянскому вопросу обсуждалось не только в придворных кругах; оно стало известно в сфере университетского образования. В связи с разоблачением деятельности Кирилло-Мефодиевского общества в Киеве министр народного просвещения учредил в своем ведомстве строгий надзор

над преподаванием общественных наук. Он разослал попечителям учебных округов специальный секретный циркуляр с толкованием теории официальной народности, которым отныне должны были руководствоваться все профессора гуманитарных дисциплин и прежде всего слависты. Следить за исполнением указаний Уварова было поручено руководству университетов²⁵.

В основу циркуляра, представлявшего собой своего рода научный трактат, были положены взгляды С. С. Уварова на славянский вопрос, изложенные в вышеуказанных записках 1842 и 1847 гг. Начинался он исторической справкой. «В конце прошлого столетия, — писал Уваров, — родилась между соплеменными нам народами на Западе, именно в Богемии, мысль, что все народы славянского происхождения, рассеянные по Европе и подвластные разным скипетрам, *должны когда-либо слиться в одно целое и составить государство славянское.* (выделено нами. — М.Д.). Эта мысль мало по малу овладела всеми ветвями славянского племени в Европе, сперва в литературном, потом и в политическом смысле. От этого движения повсюду между народами славянского происхождения усилилось стремление к изучению языков, древностей и всех памятников славянских племен; но, к сожалению, это развитие отдельных ветвей славянских не долго оставалось в мирных пределах науки: скоро подпало оно искажению частью от влияния общих тревожных идей политических, частью от возбужденных предрассудков религиозных, частью от собственных недоразумений каждого племени. Европейское понятие о славянстве раздробилось уже на столько ветвей, сколько находится отдельных земель. Название славянства, драгоценное для восьмидесяти миллионов, разделенное на многие народы, занимающих безмерное пространство и земли, по языку своему помнящих единое происхождение и древнее родство, как оказывается ныне, употребляется во зло под личиною чистого братства. Эти идеи Запада о славянстве естественно тяготеют к России, как средоточию племен славянских, потому что и в языке русских и в Вере, и в законах дышет и бодрствует древнее начало народной жизни, от различных судеб исторических давно умершее в других славянских народах. Но и у нас западные понятия могут увлечь людей пылких и не подозревающих опасности своих мечтаний»²⁶.

Как видно из изложенного, свою эрудицию в славянском вопросе министр народного просвещения по-прежнему черпал из записок М. П. Погодина 1840 и 1842 гг., но в отличие от исто-

рика, старавшегося подчеркнуть значение научной и культурной стороны идеи славянского единства и затушевывавшего ее политический аспект (отчетливо проявившийся в росте национально-политического самосознания славян), Уваров в предчувствии революционной грозы акцентирует внимание университетского руководства на опасности распространения политических интерпретаций славянской взаимности панславистского толка, видя в этом угрозу для «истинно славянских» устоев русского общества.

При этом он снова повторяет свое рассуждение о двух сторонах «славянского вопроса»: «Вопрос о славянстве в отношении к нам представляет две стороны: одну, которую злонамеренные могут употребить на возбуждение умов и распространение опасной пропаганды, преступной и возмутительной; другая же сторона содержит святыню наших верований, нашей самобытности, нашего народного духа в пределах законного развития, имеющую неоспоримое право на попечение правительства. Русское славянство, в чистоте своей, должно выражать безусловно приверженность к Православию и Самодержавию, но все, что выходит из этих пределов, есть примесь чуждых понятий, игра фантазии или личина, под которою злонамеренные стараются уловить неопытность и увлечь мечтателей»²⁷.

Именно особый упор на «русскость» славянского вопроса в России является отличительной особенностью циркуляра. «В этом славянстве мы, русские, — писал Уваров, — должны искать своего родного начала, источника и народного просвещения. Каждый народ, в период самобытности своей, вмещает в себе два элемента: общий, наследственный от народа — родоначальника, исчезающего в поколениях, и частный, составляющий личность народа. Общий элемент в нас есть родовой, славянский; частный — наш собственный, русский. Посредством личности своей каждый народ развивает в жизни человечества особую мысль Провидения и содействует исполнению благих его предначертаний. Так все славянские государства были в свое время славны и могущественны, и все, как бы по очереди, пали: Моравия, Болгария, Сербия, Померания, Чехия, Кроация, Славония, Далмация, Босния, Польша... Этим славянам, утратившим значение свое, свойственно с сожалением вспоминать славное прошедшее. Но Россия, по воле Провидения, выдержала удары судеб и приобрела самобытность... она одна возносится над могилами однородных государств и своею собственною личностью представляет беспример-

ную империю по необъятности владений, многочисленности обитателей и могуществу народного духа, благоговейно преданные своей Вере, своему Государю, сохранившие свой язык, знамение народного ума, народных доблестей, народного чувства... Россия, не помрачившая славы предков, славна своими народными доблестями, славна и прошедшим, и настоящим»²⁸.

Таким способом С. С. Уваров подходил к главному и новому (по сравнению с 1842 г.) положению своего циркуляра-трактата о необходимости исключительно народно-русского понимания славянского вопроса в России. Он писал: «Итак, независимо от общего славянства, в действительности не существующего, а изменившегося в нескольких племенах, мы должны следовать за своими судьбами, свыше нам указанными, и в своем родном начале, в своей личности народной, в своей Вере, преданности к престолу, в языке, словесности, в истории, в своих законах, нравах и обычаях — мы обязаны утвердить живительное начало русского ума, русских доблестей, русского чувства. Вот исконное начало народное и не славяно-русское, а чисто русское, непоколебимое в своем основании — собственно наша народность»²⁹.

Завершая свое эталонное для ведомства народного просвещения определение «истинного» славянства, С. С. Уваров не мог не соединить его с «началами» своей знаменитой триады, указывая: «Но этому славянству русскому, нами во всей чистоте понимаемому, должна быть чужда всякая примесь политических идей; тогда остальным началам, в нем сокровенным, будет наше государственное начало, да непоколебимо стоит трон и Алтарь, собственно русское начало, и русский дух, наша святыня»³⁰.

* * *

Мы проследили определенную эволюцию взглядов С. С. Уварова по славянскому вопросу. Первоначально его понимание русской народности, тесно связанное с другими «началами» триады, было лишено какого-либо этнического элемента.

В 1842 г. осложнение внешнеполитических отношений с Австрией и Турцией вынудило его впервые определить свою позицию в славянском вопросе в дискуссии с К. В. Нессельроде: он поддержал мнение М. П. Погодина о необходимости изменения австрофильского курса внешней политики России и

обращения к славянам как потенциальным ее союзникам. При этом С. С. Уваров, защищая, как и К. В. Нессельроде, стабильность системы Священного союза и пытаясь оградить Россию от проникновения западных революционных идей, чтобы как-то обосновать правомерность существования славянской идеи в России, выдвинул положение о двух сторонах славянского вопроса — квазиреволюционного и культурно-научного. Естественно, предполагалось всемерное осуждение революционно-дестабилизирующих идей, связанных с политической стороной мифа о славянском единстве, и всемерная поддержка его духовно-культурного основания. В этом Уваров был солидарен с умеренно-консервативными деятелями славянского движения в Европе.

«Разоблачение» в Киеве Кирилло-Мефодиевского общества, достаточно радикально интерпретировавшего идеи славянской взаимности, заставило С. С. Уварова снова уточнить свою интерпретацию понятия «народность», сделав упор на ее «русскость» и пожертвовав ее славянской основой. И это «эталонное» определение внедрялось как главный ориентир для преподавания общественных наук «в видах правительства» и «государя-императора». В преддверии европейской революции 1848–1849 гг. принятые меры оказались своевременными и, возможно, «охранили» в какой-то степени Россию от возникновения революции.

Отрекшись от славянских корней русской народности и сделав ее самодостаточной, министр народного просвещения вновь накрепко связал ее с самодержавным и православным «началами» триады. Боязнь угрозы революционной дестабилизации системы самодержавия оказалась для него сильнее славянских сочувствий.

Примечательно и наводит на интересные размышления факт, что в том же направлении, что и у Уварова (от всеславянского к национальному, но совершенно с другой мотивацией), эволюционировало национальное самосознание деятелей западнославянского возрождения в 40–50-е годы XIX в.

Примечания

¹ См.: *Полиевктов М.* Николай I: Биография и обзор царствования. М., 1918; *Riasanovsky N. V.* Nikolai I and official nationality in Russia. 1825–1855. Los Angeles, 1959; *Дьяков В. А.* Славянский вопрос в общественной мысли дореволюционной России. М., 1993. С. 10–16; *Бахтурина А. Ю.* Государственная доктрина российского

- самодержавия в XIX — начале XX века (к вопросу о возникновении и развитии «теории официальной народности») // Россия и Европа: поиск единства или апология самобытности. М., 1995. Вып. 1. С. 19–37 и др.; *Лакёр Уолтер*. Черная сотня. Происхождение русского фашизма. М., 1994. С. 34–35 и др.
- 2 *Рождественский С. В.* Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802–1902. СПб., 1902; Киев и Университет св. Владимира при Императоре Николае I. 1825–1955. Киев, 1896.
- 3 *Тютчева А. Ф.* При дворе двух императоров: Воспоминания. Дневник. 1853–1855. М., 1990. С. 38.
- 4 Подробнее см.: *Досталь М. Ю.* Об элементах романтизма в русском славяноведении 40–50-х годов XIX в.: По материалам периодики // Славяноведение и балканистика в отечественной и зарубежной историографии. М., 1990. С. 4–116.
- 5 *Уваров С. С.* Десятилетие Министерства народного просвещения. 1833–1843 // ОПИ ГИМ. Ф. 17. № 47. (Рукопись). Опубликовано: Десятилетие Министерства народного просвещения. 1833–1844. СПб., 1864.
- 6 ОПИ ГИМ. Ф. 17. № 47. Л. 5 об.
- 7 Там же. № 42. Это письмо и др. документы опубликованы на языке оригинала и в переводе на словацкий язык в издании: *Dostal'ová M. Y.* «Slovanská otázka» v názoroch grófa S. S. Uvarova // *Slovanske studie*. Bratislava, 1993. Sv. 1–2. S. 67–68. За помощь в переводе документов с французского на русский язык выражаю искреннюю благодарность Е. А. Хелимскому, В. Э. Орлу и Е. М. Заблудовской.
- 8 *Погодин М. П.* Письмо к министру народного просвещения, по возвращении из путешествия по Европе в 1839 г. // Соч. М., 1874. Т. 4; *Он же.* Второе донесение министру народного просвещения о путешествии 1842 года, преимущественно в отношении к славянам // Там же.
- 9 ОПИ ГИМ. Ф. 17. № 42. Л. 17–19.
- 10 Там же. Л. 20.
- 11 *Dostal'ová M.* «Slovanská otázka»... S. 69–70.

- ¹² Там же. С. 70.
- ¹³ Там же. С. 71.
- ¹⁴ Там же. С. 73.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же. С. 74.
- ²⁰ Там же. С. 75.
- ²¹ Там же. С. 71.
- ²² Подробнее см.: *Нифонтов А. С.* 1848 год в России: Очерки по истории 40-х годов. М.; Л., 1931; Восточный вопрос во внешней политике России (Конец XVIII — начало XIX вв.). М., 1978.
- ²³ *Зайончковский П. А.* Кирилло-Мефодиевское общество. М., 1958.
- ²⁴ *Dostal'ová M.* «Slovanská otazká»... S. 69.
- ²⁵ Циркуляр С. С. Уварова с небольшими вариациями был разослан попечителям учебных округов всех российских университетов в конце мая 1847 г. и принят ими к исполнению. В частности, попечитель Киевского учебного округа А. С. Траскин 10 июня докладывал министру народного просвещения, что, получив предписание 6 июня, уже 7 числа собрал университетский совет «к чрезвычайному заседанию» и прочел его всем собравшимся. Далее он отметил, что «все различные преподаватели вверенного мне университета вполне оценили важность содержания означенного предписания, поняли истинный его смысл и, приняв с глубокою признательностью заключавшееся в нем предостережение, стараться будут предохранять вверяемое им юношество от соблазна чуждых нашему народному духу мечтаний, овладевших умами славянских племен на Западе. Я же с своей [стороны] буду иметь постоянное и неослабное наблюдение, чтобы преподаватели в своих чтениях и изданиях не уклонялись от высказанного в настоящем случае взгляда правительства на этот предмет и объясненного Вашим Сиятельством начала» (Киевский государственный исторический архив Украины (КДАУ). Ф. 707. Оп. 261. Л. 12, 13 об.).

- 26 Там же. Л. 3-4. Циркуляр С. С. Уварова, адресованный Московскому университету, был опубликован в статье: П. Б. Об Украинско-славянском обществе (граф С. С. Уваров и граф С. Г. Строганов) 1847 г. // Русский архив. М., 1892. Кн. 7. Стлб. 347-351. Далее цитируется вариант циркуляра, посланный в Университет Св. Владимира в Киеве.
- 27 Там же. Л. 4 об.
- 28 Там же. Л. 6-7.
- 29 Там же. Л. 7.
- 30 Там же. Л. 5 об.

К. Н. Леонтьев:
болгарская тема — pro et contra

Итак, Болгария. Предоставим вначале слово Николаю Дмитриевичу Ступину, работавшему генеральным консулом в Адрианополе с конца 40-х годов до 1861 г.

В 1854 г. он писал в своих путевых заметках: «Из всех славянских племен, имевших несчастье утратить свою независимость в бурном разливе турецких завоеваний, болгарское было первым. Прострадав почти пять веков под двойным игом притеснительных властей: турецкой — гражданской и греческой — духовной, болгары, забытые всеми своими соплеменниками, начали сами забывать всех, дошли до самозабвения; не сохранив в народе ни преданий о независимом существовании своего государства, ни потомственности знатных фамилий, ни самой памяти о древних королях и их семействах. Они утрачивали последние черты, последние проблески своей особенной народности среди иноплеменных, своекорыстных единоверцев, под страшно сокрушительным владычеством тиранов. Самое имя Булгарии уже погибало — спасло провидение, нечаянно воскресив в славянском сердце чувство собственной отдельной жизни, а непременная потребность стремиться вечно к совершенству слила в одно все обновляющиеся силы племени. Заря этого возрождения к нравственной народной самобытности запылала ярче в 1829 году, когда болгары, встретив радостно и сопутствуя с восторгом до Адрианополя родные русские войска, мечтали уже о блестящей будущности своей богатой отчизны, но разоряемой врагами веры и народа. После 1829 года она опять чуть не померкла, когда разочарованные в золотых мечтах болгары со страхом и печалью проводили обратно своих северных братьев по кресту и роду»¹.

(Речь идет о русско-турецкой войне 1828–1829 гг., во время которой войска под командованием Ивана Ивановича Дибича на европейском театре военных действий заняли Молдавию, Валахию, восточные болгарские земли и Адрианополь.)

В болгарских землях вера в мессианское предназначение России обернулась не только формированием образа освободи-

теля «дядо Ивана» (в годы царствования Николая I гораздо чаще можно было услышать — «дядо Никола»), но и возникновением мнения об особом характере болгаро-русских отношений, что стало впоследствии причиной жестоких разочарований. Мысли об особой роли России были популярны не только среди необразованных народных масс, но и в среде нарождающейся интеллигенции.

Традиционно прорусские настроения постепенно меняются после поражения России в Крымской войне. Многие из русофилов уже не хотят таковыми называться. Облегчения участи страны ищут даже в милости султана, в смене религии, в восстаниях. Вера, надежда и любовь к России пошатнулись — особенно в политизированной интеллигенции, настойчиво искавшей свой путь к национально-церковному освобождению соотечественников и собиранию исторических земель. Стратегическим направлением здесь стала борьба с греками по вопросу церковной независимости.

В 1393 г. болгарский патриархат был ликвидирован турками, завоевавшими Болгарию. Последний Патриарх Евфимий был сослан в заточение, как предполагают, не без участия Константинопольского святейшего владыки. С начала XV в. тырновская кафедра превратилась в одну из митрополий патриархата. Значительно дольше во времени сохраняла свою автокефальность Охридская архиепископия, упраздненная лишь в 1767 г. Печская патриархия, в состав которой входили и некоторые болгарские епархии, потеряла самостоятельность годом ранее. С этого времени болгарское население полностью вошло под духовную юрисдикцию Константинопольской патриархии, чей глава был и гражданским владыкой православного населения подвластных Османской империи балканских земель. Соответственно, Патриарх и его иерархи несли ответственность за лояльность мирян к султанской власти.

Нередко эти обязанности чисто политического характера принимали уродливые формы. Так, в 1829 г., во время русско-турецкой войны, Патриарх Агафангел (родом болгарин) издал послание, по которому на епископов и священников возлагались функции полицейского характера, с целью «достигнуть умиротворения державного царства и предохранить его от бунтовщиков». Греческие епископы в стремлении сохранить свое влияние на славянскую паству и одновременно доказать преданность властям прибегали, бывало, к доносам, как средству

устранения тех болгар, которые боролись за национальное просвещение народа, за болгарскую церковь.

Борьба конфликтующих сторон отличалась как остротой, так и неразборчивостью средств и аргументов.

Господство греческих владык в болгарских землях, их поведение, часто не отвечавшее нормам христианской морали, вызывали уже с 30-х годов XIX в. среди болгарской интеллигенции протесты, порождали требования о назначении архиереев из болгар.

Нельзя сказать, что Константинопольская патриархия не делала шагов к сближению. В 1855 г. на патриарший престол взошел Кирилл VII (1855–1860).

Именно в патриаршество Кирилла были хиротонисаны во епископы несколько болгар. Он «принимал меры к поддержанию миролюбивых отношений между мирянами греко-болгарских приходов; он позволил равноправное употребление обоих языков в богослужбном чтении и пении... регулировал очередность пользования храмами... Он же принимал меры к печатанию славянских богослужбных книг для Болгарии, Боснии, Македонии... привлекая оттуда учащихся в духовные школы для обучения их там на родном языке»². Однако многие из новых иерархов показали себя грекоманами, что, естественно, не вело к примирению. Сам патриарх из-за умеренной политики, вызывавшей неприязнь у богатых константинопольских греков, их стараниями был в конце концов смещен.

В 1860 г. последовал фактический отказ болгар подчиняться патриархии, не удовлетворившей их требований о праве выбора архиереев из болгар в своих епархиях и занятия наравне с греками высших церковных должностей.

Для того чтобы освободиться из-под власти ненавистных им епископов, болгары в ряде мест шли даже на принятие унии, в распространении которой сыграл свою роль римо-католический Запад. В ослаблении православия на Балканах он видел желанное уменьшение влияния России на славян.

Стремление к созданию собственной церковной организации соответственно вело и к признанию болгар отдельным народом, так как, согласно турецким порядкам, лишь та нация имела право на самостоятельное имя, которая обладала своей церковью. Действуя под лозунгом национального возрождения, болгары ставили племенные интересы выше церковного единства.

Сменивший Кирилла на патриаршем престоле Иоаким II (Коккодис) был решительным врагом любых проявлений бол-

гарского сепаратизма. На определенное время ему при помощи турецких властей удалось нейтрализовать «автокефалистов», наиболее рьяная часть которых запятнала себя согласием на унию с Римом³. Новый Патриарх Софроний III (1863–1866) продолжил политику своего предшественника, отклоняя все притязания болгар на равное с греками участие в церковных делах патриархии и в Синоде.

В 1867 г. очередным патриархом был избран Григорий VI, который в целях урегулирования греко-болгарского вопроса попытался было склонить Синод к созыву Вселенского собора, однако его идея была отклонена. Иерусалимский и Антиохийский патриархи, Кипрский митрополит и афинский Синод были настроены против создания болгарской национальной церкви.

А что же Россия? Вопрос был достаточно сложным: создание автокефальной церкви для болгар, не имевших самостоятельного государственного устройства, выглядело неканоничным, но и держать их «в прежнем церковном беспорядке было нельзя». Митрополит Филарет видел выход в том, чтобы пойти навстречу законным пожеланиям болгар и договориться о создании автономного (полунезависимого) экзархата. Однако патриархия медлила: слишком много было противников такого компромисса.

В этой ситуации болгары нашли остроумный выход. Исходя из того исторического факта, что Тырновская патриархия была в свое время ликвидирована турецкими властями, они решили обратиться к султану с просьбой о восстановлении утраченной независимости болгарской церкви. В 1870 г. после долгих хлопот требуемое разрешение на учреждение болгарского экзархата с определенным числом епархий было получено.

В сущности, согласие Порты было в какой-то степени вынужденным, обусловленным тем обстоятельством, что патриархия уже не могла держать под прежним контролем свою славянскую паству, доверие которой она утратила. Удовлетворяя просьбу болгар, турецкое правительство рассчитывало если не нейтрализовать, то по меньшей мере расколоть национально-освободительное движение православной райи.

И если болгары с удовлетворением встретили это решение, то Григорий VI резко протестовал и, в конечном итоге, в 1871 г. оставил кафедру.

Избранный 5 сентября 1871 г. Патриарх Анфим VI с самого начала выразил искреннее желание примириться с болгарскими

и, вступив в переговоры с их представителями, выработал новый проект, поддержавший решение султана. Более умеренные из болгар были довольны этим проектом, но большая их часть подала султану просьбу признать за Болгарским экзархатом независимость. Больше того. Три болгарских епископа, несмотря на прямое запрещение Константинопольского патриарха, совершили в праздник Богоявления (6.I.1872 г.) литургию в болгарском подворье в Константинополе.

Нарушившие патриаршее распоряжение епископы были осуждены Синодом Константинопольской патриархии и сосланы. И, хотя по решению великого визиря епископы были возвращены, сами переговоры с Патриархом оказались безрезультатными, и, в согласии с декретом Порты, Болгарское Собрание в Константинополе избрало экзархом Иллариона Ловченского, который 4 апреля был представлен султану. Однако Патриарх не согласился не только признать, но и принять экзарха, потребовав от него письменного раскаяния во всем совершившемся.

11 мая 1872 г. во время литургии, которую совершал в Константинополе экзарх вместе с иерархами и многочисленным духовенством, был оглашен подписанный Собором семи болгарских епископов акт о независимости Болгарской церкви. 15 мая патриарший Синод объявил болгарского экзарха лишенным сана и низверженным. 16 сентября Поместный Собор, собравшийся в Константинополе, утвердил определение, по которому болгарские архиереи с клиром и мирянами были объявлены схизматиками, а вся Болгарская церковь — схизматической.

Русская церковь в греко-болгарском вопросе неофициально пыталась содействовать примирению патриарха с болгарскими и снятию схизмы на основе взаимных уступок. Но все было тщетно. В создавшейся ситуации русская церковь была вынуждена считаться с решением Константинополя. Болгарская схизма была излечена только в феврале 1945 г. при активном содействии патриарха Московского и всея Руси Алексия I. 13 марта Константинопольская патриархия признала Болгарскую церковь автокефальной и своей единой сестрой⁴.

Самого Константина Николаевича Леонтьева обычно представляли сторонником греков. Николай Александрович Бердяев отмечал, что на Балканах «К. Леонтьев любил греков и турок и не любил славян, особенно болгар»⁵.

Мягко говоря, это не совсем так. В статье «Панславизм на Афоне», опубликованной в 1873 г. в «Русском Вестнике», Ле-

онтъев, подобно Аксакову, писал, что в провозглашении схизмы были виновны как болгары, так и греки. Причем последнее не должны были все же нарушать единство церкви и идти на раскол. «Греческих епископов, — отмечалось в статье, — обвиняли иные в том, что они ищут удержать болгар за собою из личного сребролюбия, ибо эта паства приносила церкви доход. Это не нравственно, конечно, если это правда, но это менее грех против церкви, против основ православия, чем то решительное проклятие и восторженное объявление схизмы, которое мы видели со стороны греков»⁶.

Для греко-болгарской борьбы это были национальный и политический принципы, но современники, например Райко Жинзифов или Иван Аксаков, не связывали их с «вырождением» православного принципа, как это делал Леонтьев. Эффектное доказательство своей правоты Константин Николаевич видел в «игре верой» у болгар.

Здесь надо вспомнить, что Франция, как и Австрия, были заинтересованы в вытеснении православия и распространении католицизма среди населения Европейской Турции. Порты, чьи отношения с Россией оставляли желать лучшего, еще в начале 40-х годов вела неафишированную серию переговоров с Ватиканом по вопросам о льготах для католических подданных султана⁷. Одним из успехов папы римского Пия IX было установление отношений с султаном Абдул-Меджидом, заявившего главе католической церкви через своего посла в Вене, что «он желает жить с ним в дружбе... и сможет защитить христиан, живущих в его обширном государстве»⁸. Первым результатом этого стало восстановление резиденции католического патриарха в Иерусалиме.

После Крымской войны западные державы в Османской империи практически добились для католицизма режима наибольшего благоприятствования. Активно стала развиваться деятельность католических миссионеров-лазаристов. Школы и больничные учреждения получали значительную материальную поддержку от французской благотворительной организации — Общества восточных школ. Среди христианского населения пропагандировалось униатство.

По мнению патриарха Кирилла Болгарского униатство было инспирировано Францией, тормозило духовную консолидацию, посягало на традиционную православную веру, угрожало единству нации⁹.

А было ли что-либо хорошее в униатстве?

Положительный ответ можно найти у католических авторов, для которых движение к католицизму давало возможность восстановить католическое единство Востока, обратить тех же болгар в «настоящую веру», дать «зеленую улицу» для продвижения по пути цивилизации¹⁰.

А что же думают болгарские историки? Николай Генчев, следуя пословице «нет худа без добра», считает, например, что угроза распространения униатства, нарушение единства восточной православной церкви вынуждали патриархию идти на уступки¹¹.

Униатство не получило распространения в Болгарии. В отчете Альфонса Лаказа, первого секретаря посольства Франции в Ватикане (от 25 мая 1883 г.), подчеркивалось, что провал латинской миссии в Османской империи был обусловлен тем, что «не была достаточно учтена крепкая и ревностная привязанность христианских народов к своим исконным обрядам»¹². «Народов» — да, но его лидеров, как, например, Драгана Цанкова, перешедшего в униатство, — нет. Именно их «игра верой» и заставляла негодовать К. Н. Леонтьева.

Особый интерес Леонтьева к теме турецкого владычества на Балканах объясняется прежде всего тем, что, по его убеждению, Османская империя была своеобразным колпаком, защищавшим подчиненные ей народы от «тлетворного» влияния Запада. И, конечно, не мог этот ярый ненавистник всеуравнительного прогресса не коснуться традиций народа и «заразы» накали цивилизации. Леонтьев любил подчеркивать, что на Балканах «простота патриархальной, безграмотной религиозности здесь при крайней демократизации общества чрезвычайно легко превращается в простоту буржуазно-прогрессивного индифферентизма»¹³.

Далее: «...тех идеально-религиозных чувств, того внутреннего огня, *того беспокойства*, которое пожирает столь многих русских всех воспитаний и всех слоев общественных, начиная от вельможи и писателя до последнего нищего, я на Востоке не замечал ни у греков, ни у болгар. У них как-то нет живой середины между холодным старообрядчеством и холодным прогрессом индифферентизма. Болгары при всей своей ненависти к грекам, по воспитанию своему и вообще по характеру своей грамотной среды, до сих пор ничто иное, как перевод с греческого на славянский язык. Болгарская интеллигенция — это нечто вроде оружия, приготовленного на греческих фабриках,

но обращенного потом противу греков. Исторические предания иные у греков, иные у болгар; политические цели противоположны, и, насколько я мог заметить, самые способные из болгар будут еще долго предпочитать дружбу с турками искренности с нами, доверчивости с сербами и союзу с греками»¹⁴.

Мысли Леонтьева ясны и в то же время далеко не бесспорны.

О какой «крайней демократизации общества» может идти речь в условиях многовекового турецкого господства в землях с подавляющим преобладанием патриархального крестьянского населения? Да, там не было сословий, своей знати, своих феодалов, но это еще не является достаточным основанием говорить о демократизации. И та «безграмотная религиозность» и была одной из причин провала униатского движения. Следовательно, была и живая вера, «живая середина».

Можно подискутировать и о болгарской интеллигенции. Здесь Леонтьев явно односторонен. С таким же успехом ее можно назвать и русской, и турецкой, и французской. Будучи достаточно сложным явлением и пройдя нелегкий путь с ошибками, провалами, заблуждениями, она не может быть подвергнута аналитическому разбору, как это делает доктор Леонтьев.

И последнее замечание о болгарских предпочтениях.

Видимо, далеко не последнюю роль в такой жесткой оценке сыграла греко-болгарская церковная борьба.

Сам Катков писал о болгарском церковном вопросе следующее: «Церковного в этом вопросе только повод и форма, в сущности же этот вопрос более национальный. Начало национальности, вот господствующая сила нашего времени. Оно таится на дне всякого вопроса; оно двигает события; оно рушит и создает громадные царства... Зачем было ссылаться на догматы веры, которых вопрос нисколько не касается?»¹⁵.

Мнение Каткова разделяли многие, не придававшие значения «использованию» церкви в этой проблематике, но только не Леонтьев.

Сопоставляя сербов с болгарами, Леонтьев писал о последних, что на них «уже и теперь видна вся опасность для нас того сближения, того недостаточного обособления... У болгар нет своего государства, нет официально признанного центра национальной ответственности; нет столицы... газеты их бедны, малы, непрочны, миру неизвестны... Все, что они делают, поэтому темно, загадочно, обществу нашему мало понятно; они представляются естественно во всем жертвами, угнетенными,

забитыми. Они безответственны государственно и пред нами, и пред Европой.

Поэтому осторожность строгая им нужна только противу турок. Кроме турок, им некого и нечего бояться. Были бы довольны ими турки, щадил бы их только турецкий суд, турецкий штык, турецкая административная кара, — какого суда, какого оружия, какой карающей власти бояться им?»¹⁶.

Комментарии здесь излишни. Не удержусь только от одного замечания: Леонтьев явно золотил «клетку» для болгар!

Было бы явно несправедливым походя отбрасывать все у Леонтьева, действуя по принципу — нравится, не нравится. Среди его рассуждений есть много того, что должно знать, например: «...надо нам, мне кажется, беспрестанно помнить следующее общее правило: что воспитание людей какой-нибудь нации учителями другой, более старой и более ученой нации никак не влечет за собою неизбежное подчинение интересов этой младшей и новейшей нации интересам ее воспитательницы. Большею частью последствия даже обращаются в ущерб воспитательнице, ибо воспитанники понимают своих учителей, а учителя, глядя долго на питомцев с благодушной гордостью, не видят, как у тех вырастают понемногу зубы и когти...

Потом настает минута зрелости и учитель с удивлением видит, что питомец, овладев его средствами, говорит, однако, уже совсем не то, что он ему внушал! А между тем, быть может, наставник уже связан с этим эмансипированным питомцем разными прежними нравственными обязательствами, сожалением, любовью, вещественными выгодами и, наконец, известными логическими посылками, от которых не у всякого есть мужество вовремя, откровенно отказаться, как от ошибочных»¹⁷.

И еще. Высказывая нелицеприятные суждения на тему европеизации славянства, Леонтьев, видимо, хотел сказать о неразборчивости поглощения молодой славянской интеллигенцией всего западного, т. е. демократического мира идей (перед старым, аристократическим Западом Леонтьев преклонялся), когда мысль европейская, как сказал Ф. И. Буслаев, легко прививается к славянскому слову, если оно утрачивает свой первоначальный образ.

Видимо, прав был Федор Михайлович Достоевский, когда писал еще в 1877 г.: «Особенно приятно будет для освобожденных славян высказывать и трубить на весь свет, что они пле-

мена образованные, способные к самой высшей европейской культуре, тогда как Россия — страна варварская, мрачный северный колосс, даже не чистой славянской крови, гонитель и ненавистник европейской цивилизации»¹⁸.

Сам Леонтьев в своих болгарских сюжетах основное внимание, повторяю, уделял греко-болгарской церковной распри. В ней он видел борьбу не столько против греков, сколько против церкви, с «тем авторитетом, который для России так дорог, именно с той Вселенской Церковью, правила и дух которой создали всю нашу великорусскую силу, все наше величие, весь наш народно-государственный гений».

«Дело не в том, — продолжал Леонтьев, — сознательно ли все болгары вступили на этот отрицательный, разрушительный путь или нет. Горсть людей, руководящих сознательно, сказала себе и говорит и теперь во всеуслышание: «Пока не объединим весь народ от Дуная до последнего македонского села, нет уступок никому, нет примирению. Нам никто не нужен, кроме султана. И мы будем сектантами скорее, чем уступим хотя что бы то ни было!»¹⁹. Разумеется, все это у Леонтьева несколько абсолютизировано, но ключ верен.

Вера и церковь были поставлены на службу национальным идеям. Вспомним Драгана Цанкова, вернувшегося в православие. Вспомним, что после образования Болгарского автономного княжества церковные дела были подведомственны Министерству иностранных дел и исповеданий, т.е. подчинены государственным интересам в деле разрешения македонского вопроса.

Убежденный в непогрешимости своих мыслей, сформированных не без влияния греческих монахов с о. Халки, где он жил некоторое время, уйдя в отставку, Леонтьев торопливо писал: «Тот, кто воюет против византизма, воюет, сам не зная того, косвенно и против всего славянства; ибо что такое племенное славянство без отвлеченного славизма?...

Неорганическая масса, легко расторгаемая вдребезги, легко сливающаяся с республиканской всеевропой!

А славизм отвлеченный, так или иначе, но с византизмом должен сопрячься. Другого крепкого дисциплинирующего начала у славян разбросанных мы не видим. Нравится ли нам это или нет, худо ли это византийское начало или хорошо оно, но оно единственный надежный якорь нашего не только русского, но и всеславянского охранения»²⁰.

Здесь интересен один момент: так что же такое — отвлеченный славизм? Сам Леонтьев не дает ответа на этот вопрос. Но можно все же выдвинуть смутную догадку, что истоки отвлеченного славизма заключаются в самом факте существования далекой и снежной «дикой» России, не раз доказывавшей Европе свою мощь. Свое же полное олицетворение славизм может достичь через формирование конфедерации славянских государств под главенством России.

На протяжении всех своих выступлений по славянскому вопросу Леонтьев не устал повторять: «Для существования славян необходима мощь России. Для силы России необходим византизм».

При всей пророческой гиперболизированности идеи о всеобщности вторжения европейского мира в славянскую жизнь Леонтьев прав, когда повторяет мысль, что «есть славянство, но что славизма, как культурного здания, или нет уже, или еще нет; или славизм погиб навсегда, растаял, вследствие первобытной простоты и слабости своей, под совокупными действиями католичества, византизма, германизма, ислама, мадьяров, Италии и т. п., или напротив того, славизм еще не сказал своего слова и таится, как огонь под пеплом, скрыт в аморфической массе племенного славянства, как зародыш архитектуры живого организма в сплошном желтке, и не доступен еще простому глазу»²¹.

Продолжая свою мысль, он горько пишет о том, что чрезвычайно трудно предугадать теперь «особую форму этого организованного, проникнутого общими идеями, своими мировыми идеями, славянства... мы этих общих и своих всемирно-оригинальных идей, которыми славяне бы отличались резко от других наций и культурных миров, не видим... Мы видим только общие стремления (например, заимствование демократических идей Запада. — В.К.), отчасти общие племенные интересы и действия (наглядно это можно было наблюдать в знакомой читателю борьбе сербства против турецкого господства. — В.К.), но не видим общих, своеобразных идей, стоящих выше племенного чувства, порожденных им, но после вознесшихся над племенем, для вящего всенародного, ясного руководства и себе и чужим (человечеству)»²².

Здесь необходимо отметить два момента.

Первый. Глобальность мысли: спасти, так все человечество!

Второй. Леонтьев, сознательно или нет, отождествляет нацию с этносом, но это скорее всего невольная дань тому же

отвлеченному славизму, который он искал в славянстве. Для него славизм — это возможность для всего славянства, включая и русское племя, перестать быть «чем-то средне-пропорциональным, отрицательным, во всем уступающим духовно другим, во всем второстепенным»²³. Вопрос лишь в том, на основе каких государственных идей будет идти политическое сближение и возможное объединение славянства? Станут ли общеславянские идеи выгодными и полезными для России или, наоборот, приведут к растворению российского государства, созданного «нашими трудами, кровью и слезами», в «бледной и не-solidной пестроте современного неорганического славянства».

И здесь Леонтьев, хотя и в несколько иной форме, но повторяет старый тезис о том, что если славянство и призвано «к чему-либо творческому, положительному, как особый ли мир истории или только как своеобразная часть европейской цивилизации, и в том и в другом случае им нужна сила.

Сила государственная выпала в удел великоруссам. Эту силу великоруссы должны хранить, как священный залог истории, не только для себя, но и для всеславянской независимости.

Быть может, со временем для пособия самой Европе, против пожирающей ее медленной анархии.

И таким образом для всего человечества»²⁴.

И все же вера в возможность торжества славизма у Леонтьева была весьма слабая.

Вновь и вновь обращаясь к анализу современного ему состояния славянства, он показывает всю глубину пропасти, разделяющую милый его сердцу образ византийской России с теми же болгарскими с их демократизмом и конституционными мечтами.

Но здесь не следует забывать и то немаловажное обстоятельство, то «неизбежное зло», что сама самодержавная Россия была в немалой степени причастна к созданию той же конституционной Болгарии, к пассивному «раскачиванию» легитимного правления Александра Баттенберга, по адресу которого Александр III не стеснялся в выражениях, более естественных для мужика, чем для императора.

Один из путей спасения России Леонтьев связывал с разрешением Восточного вопроса, имевшего исключительное значение для славянства, в том числе и болгар.

А в чем же была его суть?

Традиционное объяснение историков можно, грубо говоря, свести к разделу владений «разлагающейся» Османской империи.

Но здесь я хотел бы предоставить слово Федору Достоевскому, который писал: «Восточный вопрос есть в сущности своей разрешение судеб православия. Судьбы православия слиты с назначением России. Что же это за судьбы православия? Римское католичество, продавшее давно уже Христа за земное владение, заставившее отвернуться от себя человечество и бывшее таким образом главнейшей причиной матерьялизма и атеизма Европы, это католичество естественно породило в Европе и социализм. Ибо социализм имеет задачей разрешение судеб человечества уже не по Христу, а вне Бога и вне Христа, и должен был зародиться в Европе естественно, взамен упавшего христианского в ней начала, по мере извращения и утраты его в самой церкви католической. Утраченный образ Христа сохранился во всем свете чистоты своей в православии. С Востока и пронесется новое слово миру навстречу грядущему социализму, которое, может, вновь спасет европейское человечество. Вот назначение Востока, вот в чем для России заключается Восточный вопрос... Но для такого назначения России нужен Константинополь, так как он центр восточного мира»²⁵.

Итак, слово сказано: смысл и центр Восточного вопроса — прежде всего в православии.

Леонтьев рассматривал Константинополь как священное наследство православной России. Воплощение идеи о русском Царьграде означало для Леонтьева силу и крепость православной, самодержавной империи, гибель которой откладывалась бы на неопределенное время. Захват Царь-города связывался им не столько с изгнанием турок из Европы, не столько с освобождением славян, сколько с «развитием своей собственной оригинальной славяно-азиатской цивилизации»²⁶. И здесь главная задача отводилась формированию восточноправославной политической, религиозной, культурной — но ни в коем случае не административной — конфедерации славянских стран.

Именно эта конфедерация под гегемонией самой не славянской и в то же время самой славянской России должна была обеспечить «*новое разнообразие в единстве*, всеславянское цветение», стать оплотом против пошлого европеизма и обеспечить себе духовную независимость²⁷.

Размышляя о восстании болгар в 1876 г., известном в истории как Апрельское, Константин Николаевич писал, что несчастные болгары жестоко пострадали «за канонические грехи своих лукавых вождей» и он с болгарами «помирился вполне и

очень рад бы издать что-нибудь в их пользу, если бы пришлось». И далее: «Избиение болгар есть прежде всего государственная ошибка, кровавая бестактность нации, впавшей в бешеный бред от слабости»²⁸.

Эта оценка восстания интересна по нескольким причинам. Поражение болгар не в романическом авантюризме его вождей с их благородной и возвышенной идеей поднять народ с колен и «разбудить» цивилизованную Европу, а в известном «грехе». И здесь моралист явно переигрывает историка. Далее, сама оценка силовых методов турецкой империи весьма впечатляет своей метафоричностью, но противоречит его же собственной теории государства, которое обязано не давать форме распадаться. Сам взгляд на историю у него может быть охарактеризован как христианский провиденциализм, сочетающийся с политическими фантазиями на мессианскую тему.

В 1877 г. разгорелась русско-турецкая война во имя освобождения братьев-славян, прежде всего болгар. В петербургских и московских гостиных и кабинетах вновь начала активно обсуждаться тема Константинополя, водружения креста над св. Софией. Леонтьев пытался было выхлопотать у Каткова поездку на театр военных действий, но все было тщетно. Закончилась фиаско и попытка Леонтьева составлять по материалам прессы политические обозрения на тему войны и мира. В одном из писем к своей племяннице Марии Владимировне Леонтьев иронично живописал свои потуги: «Написал. «Падение Плевны и геройский штурм Карса...» и остановился. Смотрю, Англия, пустые фразы, осторожные, скучные... Не знаю, кто такой Карнарвон, Форстер какой-то кажется за нас, а я ему за это вовсе не благодарен... Во Франции знаю только Мак-Магона; какой-то Дюфер еще тут явился; хоть убей не знаю, что об этом сказать, кажется министр юстиции... Но на что он мне?.. Виктора-Эммануила нисколько мне не жаль, а Осман-пашу жалею... не умею себя принудить *не свое* писать!»²⁹.

Но, видимо, истина была в другом — в подсознательном отращении Леонтьева к ненавистной ему новой Европе, вошедшей волею судеб в близкий контакт с Россией.

Здесь можно добавить, что Леонтьев, высоко подняв белое знамя русской веры, видел в войне не борьбу за православие — а за единоверных славян. В ней он чувствовал не высокую идею — а только политику. Не вера одушевляла общество — а племенной принцип. «Православие, — подчеркивал он, — есть

перл русской государственной жизни, поэтому и на юго-востоке, ввиду неотвратимого нашего к нему стремления, важнее было поддерживать *само православие*, чем *племена*, его кое-как исповедующие»³⁰.

И еще эстетическое замечание: война, по Леонтьеву, это зрелище героическое, красивое до безобразия. Описывая ее, он мог заморозить читателя, но подавать ее в виде унылых выкладок, трещащих от громких имен и собственной пустоты, Леонтьев не умел и не хотел.

Он хотел сам излагать свои мысли, не оглядываясь на Мак-Магонов и иже с ними. В феврале 1878 г. в газете «Русский мир» публикуется его статья «Территориальные отношения». Солидаризуясь с Достоевским³¹, он излагает три принципа российской политики, облеченной в православную форму.

Первый. Только православие представляет собой ту охраняющую, движущую, объединяющую и зиждительную силу, без которой немислима «счастливая деятельность» России на Востоке.

Второй. Крепость православия есть критерий жизненности и национальной самобытности страны.

Третий. «Карфаген должен быть разрушен» — Царьград и Проливы должны быть в руках России.

Именно твердость православия болгар обусловила выступление Леонтьева за передачу им Добруджи, а не румынам, этим «офранцузенным молдо-валахам, ничего почти... не олицетворяющим в среде восточных христиан» и гордившимся прежде всего принадлежностью к «романскому этносу».

Подчеркивая необходимость считаться с румынами, помогать им, дружить с ними, Леонтьев все же считал, что будущее принадлежит болгарскому народу, чье православие «крепче и чище, чем в румынах».

«Болгары, — писал Леонтьев, — поставленные под наше влияние и примиренные с Вселенской церковью и греками (хотя бы и ценою некоторых территориальных уступок), болгары еще почти не жившие, свежие, распространенные от устьев Дуная до берегов царственного Босфора (ибо в окрестностях Царьграда много болгарских деревень), болгаре, не успевшие еще и в быту своем утратить всю прелесть и солидность патриархальных форм, не успевшие подобно румынам, стереть с себя все *хорошие черты своеобразного азиатизма* — болгаре могут иметь великую будущность... если мы по неосторожности

не прикоснемся к ним более петербургским, чем московским боком нашего петровского Минотавра!». Именно смешение славянских и азиатских черт, по Леонтьеву, представляет собой своеобразную прививку от «всеразлагающего европеизма».

Эта евразийская мысль звучала у него и раньше, но только применительно к российским необъятным просторам. Теперь можно утверждать, что он видел в этой «цветущей сложности» залог жизнедеятельности и самобытности тех же болгар, славянского мира. Было ли это реально? Да, когда в мире есть империи. Но весь XIX век — время их полураспада. Далее, речь идет о евразийском государстве, но таким может называться лишь Россия, в которой уже тогда начался «процесс брожения». Замедлить, приостановить, прекратить его могла только «подморозка» державы. В определенной степени этому способствовала сама русско-турецкая война, практически почти завершившая освобождение славянских народов, чьи отношения с «русским медведем» отнюдь не строились на чувстве благодарности, чего можно было ожидать после стольких жертв и пролитой крови. Для Леонтьева она также не оправдала надежд, связанных с взятием Константинополя. Да и сами они были «червивыми».

Изливая душу в письме к своей хорошей знакомой Елене Сергеевне Карцовой, он писал в апреле 1878 г.: «...вот, посмотрите нечаянно возьмем в мае Царьград и, все открещиваясь и все ползая перед этой (не нахожу эпитета, чтобы выразить всю ненависть мою), перед этой Европой и все извиняясь столь искренно, вобьем мы на Босфоре ряд простых осиновых колов и они зазеленеют там, хоть на короткое время. Долгого цветения нельзя ждать от такой нации, где всех судей, адвокатов, прокуроров и присяжных M-elle Засулич не отдают под правильный суд или на растерзание той толпы, в которой остались еще искры здравого гражданского понимания. Какой долгой жизни можно ждать от этой нации, кроме мгновенного цветения осиновых колов, согретых случайно, да случайно, солнцем юга. Да! Царьград будет скоро, очень скоро наш, но что принесем мы туда? Это ужасно! Можно от стыда закрыть лицо руками... Речи Александрова, поэзию Некрасова, 7-ми этажные дома, европейские (мещанские, буржуазные моды) кэпи! Господство капитала и реальную науку, панталоны; эти деревянные крахмальные рубашки, сюртуки. Карриатура, карриатура! О холопство ума и вкуса, о позор!»³².

Позднее, в своих «Письмах о Восточных делах» Леонтьев объяснит, что захват Константинополя состоялся не по «смотрению» Божию: Россия тогда была слишком либеральна³³. И тем не менее Царьград — эта отвлеченная идея — будет вновь и вновь возникать и оживать на его страницах. В сущности, само человечество и может жить только благодаря отвлеченным идеям, как бы их ни называли — мечтами, фантазиями или снами.

Мучаясь, путаясь и пугаясь новой жизни, переживая и блуждая в лабиринте размышлений, он — отверженный обществом за «византийские бредни» — продолжает избранный им путь «умственного и нравственного опьянения». В 1878 г., прослышав, что имя Игнатьева обсуждается как одна из кандидатур на болгарский престол, Леонтьев пишет ему прелюбопытное письмо, где развивает тему излюбленного славизма, но уже в светлых тонах. Повторяя уже в чем-то Герцена, Данилевского, Леонтьев писал: «...хотя и Славизм не выразил еще ясно принципов своих и не выработал еще никаких своеобразных форм», но тем не менее он предсказал бы «торжество славянству — уже потому одному, что только одно оно — загадочно (т. е. чревато каким-то великим будущим, быть может только отрицательным, а не зиждительным, но все-таки великим)»³⁴.

Итак, мрак и загадочность, и где-то в «нигде» скрываются грозные очертания славизма—славянства со своим «словом и делом». Но уже есть «луч света в темном царстве». Это — Болгария. Именно болгарскому народу Константин Николаевич отводит особую роль в славянском мире. «Я, — признается Леонтьев, — был недоволен болгарам за слишком грубую и неосторожную борьбу против Вселенской патриархии (на престол которой, *сохраняя с ней связь*, мы можем без труда посадить со временем *русского монаха*)... но... опасность церковного разрыва с греками устранена благоразумным воздержанием *в то время*, — я, как русский, не могу не радоваться успехам болгар и их быстрому освобождению, самая отсталость их и географическое положение таковы, что на них нам легче, чем на всех других славян наложить русскую печать; Болгария должна стать краеугольным камнем Всеславянского здания; из нее как из центра должны исходить токи славянского единения». И, как далее подчеркивал Константин Николаевич, здесь очень важно, чтобы «на болгарское княжение стал русский и особенно такой живой и в то же время православный русский, как

Вы... И года не пройдет как Болгария протянется до Эгейского моря и ворот Царьграда... хотелось бы верить в *русское чувство* наше, хотелось бы верить в *национальную* будущность Болгарии!.. а не в одну политическую; политическую будущность без всякой народной физиономии можно иметь и с немецким принцем... и без русского человека в этой... Болгарии — физиономии национальной не будет. Даже и теперь кой-что мне там не нравится»³⁵.

Я не думаю, что Леонтьев писал эти строки только, так сказать, под Игнатьева. Проповедник византизма не был лукавым византийцем. Слух о новом назначении бывшего шефа был лишь повод, мотив, причина для Константина Николаевича, продолжавшего изоощрять свой ум в попытках осмыслить, предугадать, предсказать ту форму, в которую выльется славянство.

Как видно из письма, Леонтьев меняет вектор своей мысли. Здесь уже нет грозных предупреждений о болгарях, сравниваемых им в «Византизме и славянстве» с носителями смертоносной для православной Церкви, когда «в русском сердце вступили в борьбу две силы, создавшие нашу русскую государственность: племенное славянство наше и византизм церковный»³⁶.

И как ни тривиально, на практике все оказалось гораздо сложнее, но это уже другая тема.

Примечания

- ¹ Црногорско-руски односи 1711–1918. Черногорско-русские отношения 1711–1918. Подгорица–Москва, 1992. Т. 1. С. 281–282.
- ² Шабатин И. П. (Никита Волнянский) Константинопольская патриархия и балканские славяне в 50–70-е годы XIX в. // Журнал Московской патриархии. М., 1848. № 6. С. 30.
- ³ Там же. Указ. соч. С. 37–38.
- ⁴ См. подробнее по истории вопроса: Курганов Ф. Исторический очерк греко-болгарской распри // Православный собеседник. 1873. № 1–2, 5–7, 10–11; Прот. Верюжский В. Происхождение греко-болгарского церковного вопроса и болгарской схизмы // Журнал Московской патриархии. М., 1948. № 7, 11–12; Прот. Христов Иоанн. Русско-болгарские церковные отношения в годы болгарской смуты // Журнал Московской патриархии. М., 1976. № 8; Троиц-

- кий С. О церковной автокефалии // Журнал Московской патриархии. М., 1948. № 7.
- ⁵ Бердяев Н. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Paris, 1926. С. 61–62.
- ⁶ Леонтьев К. Н. Собрание сочинений. М., 1912. Т. 5. С. 72.
- ⁷ Шеремет В. И. Империя в огне. Сто лет войн и реформ Блистательной Порты на Балканах и Ближнем Востоке. М., 1994. С. 343.
- ⁸ Цит. по: Иванов Тринадцатый Герман, протодиакон. Русская православная церковь лицом к западу. Мюнхен, 1994. С. 176.
- ⁹ Генчев Н. Франция в българското духовно възраждане. София, 1979. С. 199.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же. С. 200.
- ¹² Цит. по: Иванов Тринадцатый Герман, протодиакон. Русская православная церковь... С. 191.
- ¹³ АВПРИ. Ф. ГАУ–А2. 1869 г. Ф. Посольство в Константинополе. Оп. 517/2. Д. 3209. Л. 12 и об.
- ¹⁴ Там же. Л. 12 об.–13.
- ¹⁵ Катков М. Н. Собрание передовых статей «Московских ведомостей». М., 1897. С. 175, 177.
- ¹⁶ РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 2. Д. 19.
- ¹⁷ РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 2. Д. 19.
- ¹⁸ Достоевский Ф. М. ПСС в 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 79.
- ¹⁹ Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 5. С. 164.
- ²⁰ Там же. С. 165.
- ²¹ Там же. С. 168.
- ²² Там же. С. 168–169.
- ²³ Там же. С. 169.
- ²⁴ Там же. С. 170.
- ²⁵ Достоевский Ф. М. ПСС в 30 т. Т. 26. С. 85.

-
- 26 *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. Т. 5. С. 420.
- 27 Там же. С. 255.
- 28 РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 3. Д. 1. Л. 49.
- 29 Там же. Д. 33. Л. 42.
- 30 *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. Т. 6. С. 232.
- 31 *Достоевский Ф. М.* ПСС в 30 т. Т. 26. С. 77–87.
- 32 *Карцов Ю. С.* Письма К. Н. Леонтьева к Екатерине Сергеевне, Ольге Сергеевне и Юрию Сергеевичу Карцовым, 1878 год // Памяти К. Н. Леонтьева. Литературный сборник. СПб, 1911. С. 274–275.
- 33 *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. Т. 5. С. 407.
- 34 РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 3. Д. 1.–Л. 58 об. 59.
- 35 Там же. Л. 59–60.
- 36 *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. Т. 5. С. 259–260.

Раскольничий клин. Польский вопрос и старообрядцы в имперской стратегии

Истории было угодно переплести польский вопрос с такой старейшей и в высшей степени национально специфической проблемой внутренней политики России, как Раскол. Издавна, спасаясь от преследований, раскольники оседали на землях Речи Посполитой. Переселение на запад, за пределы Империи, означало прекращение гонений как со стороны светских властей, так и православной церкви. Подобных гарантий не давали даже самые отдаленные местности на севере и востоке России. Покидали родину не только старообрядцы. «Западные губернии с давних пор составляли притон для массы русских выходцев, искавших в положении вольных людей улучшения своего быта», — отмечали публицисты прошлого века. По их свидетельству, «раскольники только примкнули к существовавшему уже движению или, лучше сказать, последние русские выходцы, шедшие на запад, были раскольники»¹. Однако по мере утраты Речью Посполитой государственного суверенитета исход за «литовский рубеж» перестал обеспечивать безопасность эмигрантам-старообрядцам. Во второй половине XVIII в. Петербург принимает меры по возвращению беглецов. «Пригласительные указы», сулившие земли в Заволжье, Новороссии и Сибири, чередовались с военными экспедициями («выгонками», по терминологии той эпохи) с целью принудительной репатриации².

Разделы Польши возвратили под власть России значительную часть ее бывших подданных и их потомков. Тем не менее обширный регион, некогда составлявший территорию польско-литовского государства, продолжал привлекать раскольников и в первой половине XIX в. Существует даже мнение, что «особенно сильный приток раскола в западные губернии падает на двадцатые, тридцатые и отчасти сороковые годы»³. Как

Исследование подготовлено при поддержке Московского Общественно-Научного Фонда, грант № 52-история / 1996 и Research Support Scheme of the Open Society Institute / Higher Education Support Programme, грант № 213/1997.

и прежде, в своем стремлении к переселению раскольники не были одиноки. Известно, например, что в дореформенную эпоху в Западный край устремлялись крестьяне-отходники из внутренних промышленных губерний, в частности, владимирские плотники. Помимо близости к новой государственной границе, для земель, отошедших к империи по разделам, долгое время было характерно слабое проникновение русских помещиков, чиновников и служителей церкви. Польские же землевладельцы, являвшиеся здесь подлинными господами, охотно покровительствовали раскольникам, ценя в них хороших работников. «Снисхождению и парализованию деятельности правительства, — писал А. Вескинский, — много содействовали вообще помещики Западного края, которые предпочитали раскольников всем другим арендаторам земель и защищали их всеми средствами»⁴. Толерантности в отношении этих самых ортодоксальных «схизматиков» немало способствовала принадлежность значительной части местного населения к униатской церкви.

Расселение раскольников на интересующей нас территории отличалось значительной неравномерностью. Самый большой массив располагался на севере Западного края (Динабургский и Режицкий уезды Витебской губернии, Новоалександровский, Вилькомирский и Ковенский уезды Ковенской губернии, Дисненский, Свенцянский, Виленский и Трокский уезды Виленской губернии). За пределами края растянувшаяся на несколько сот километров полоса в форме клина захватывала также Илукстский уезд Курляндской губернии, Сейненский, Сувалкский и Августовский уезды Сувалкской губернии, а также граничащий с Ломжинской губернией район Восточной Пруссии. «Это целая сеть селений, вначале плотная и широкая, но с удивительной постепенностью редуемая и суживающаяся, по мере ослабления первоначального движения, соразмерного удалению на запад наших пионеров»⁵. Витебская губерния занимала второе место в империи, после Земли Войска Донского, по числу раскольников. В Могилевской и Минской губерниях старообрядческим поселениям была присуща островная компактность. В первой они концентрировались в Гомельском уезде, во второй — в самом губернском городе. В Гродненской губернии раскольничье население, согласно официальным данным, практически отсутствовало. По отзыву корреспондента «Московских ведомостей», старообрядцы северо-западных губерний были «разбросаны... очень выгодно, небольшими кучками, как раз в тех местностях, где русский эле-

мент очень слаб»⁶. В Юго-Западном крае значительным старообрядческим, по преимуществу поповских согласий, населением выделялась Подольская губерния. Проживали раскольники также на Волыни, где, однако, преобладали уже беспоповцы. В украинских землях имела значение близость заграничных — австрийских, румынских, турецких — центров Раскола во главе с Белой Криницей, таивших угрозу «турецко-польского-раскольничьего союза»⁷. Уже в 20-е годы XIX в. селились староверы и в Варшаве, куда прибывали в основном торговые люди из черниговских поповцев. В 1910 г. в главном городе Царства Польского числилось 186 старообрядцев, двое из них являлись студентами Варшавского университета⁸.

Одновременно с изменением государственной границы происходило дальнейшее движение раскольников в западном и северо-западном направлениях. Ярким историческим феноменом стал русский Раскол в Восточной Пруссии. Причинами переселения туда на рубеже 20–30-х годов XIX в. многих сотен человек из северо-восточной части Царства Польского послужили настойчивые попытки местной администрации набирать рекрутов из числа старообрядцев и вести в их среде регистрацию актов гражданского состояния, а также тяжелое экономическое положение русских поселенцев. Предоставление же старообрядцам особых льгот, по мнению местной администрации, было чревато негативными последствиями: «многие из этой секты, проживающие в России, переселились бы в Августовское воеводство, чтобы избежать рекрутского набора, и, лишённые средств к существованию, увеличили бы и без того многочисленную между филиповцами толпу бродяг»⁹. Однако по прошествии нескольких десятилетий возросшее было на новом месте благосостояние «выходцев» вновь резко переменялось к худшему. Оскудение земли и взятых в аренду озер вследствие беспорядочной их эксплуатации, раздробление участков и общее ухудшение экономической конъюнктуры, растущее давление со стороны прусских властей, в том числе в особенно болезненном вопросе военной обязанности, — все это заставило думать о возвращении в пределы Империи. «Совершенно понятно стремление вольных людей, как называют себя старообрядцы, — писал современник, — убраться из этого, по их выражению, паскудного края»¹⁰.

Если применительно к Царству Польскому мы располагаем достаточно надёжными и точными данными о численности ста-

рообрядцев, то статистика их расселения на необъятных просторах Западного края чрезвычайно противоречива. Официальная информация определяла в середине XIX в. численность старообрядцев Западного края в 110 тысяч человек. Однако действительное их количество, по единодушному убеждению современников, было значительно большим. Вводя различные поправочные коэффициенты, знатоки вопроса получали цифру от 200 тысяч (Д. Миропольский) до 1 миллиона 100 тысяч человек (А. Вескинский, полагавший, исходя из опыта старообрядческой статистики во внутренних губерниях, что правительственные данные требуют десятикратного увеличения)¹¹.

Подавляющая часть старообрядцев нашего региона принадлежала к не признававшим священства беспоповщинским толкам и, следовательно, относилась к наиболее далекой от государственной церкви отрасли Раскола. Весьма распространенным было отрицание института брака, хотя к середине XIX в. этот противный государственным устоям взгляд уже утрачивал древнюю силу поведенческой нормы. Принадлежа главным образом к федосеевскому и поморскому согласиям, раскольники здесь были известны под именем филипонов (пилипонов)¹². Старообрядцы Витебской, Ковенской и Виленской губерний тяготели к остзейским центрам Раскола (прежде всего Риге), гомельские поповцы — к стародубским поселениям Черниговской губернии, поселения в Сувалкской губернии являлись «метрополией старообрядческих колоний в Пруссии»¹³. Имелись также связи, иногда весьма оживленные, с великорусскими, в том числе столичными, центрами Раскола.

В известиях о Расколе в западной части империи небывалая разногласица. Выше уже говорилось о неоднозначности статистики. Несходство оценок и характеристик прослеживается также касательно степени сохранения здешними старообрядцами русских национальных черт, их «нравственности», образовательного уровня, зажиточности, склонности к сближению с официальным православием и т. д. «Нравственность раскольников, — гласило правительственное издание, — может быть рассматриваема в двух отношениях (порождающих различные и даже часто противоположные последствия) природном побуждении и убеждениях религиозных». Последние характеризовались не иначе как «фанатическое невежество»¹⁴. Уникальным качеством раскольников был их упорный изоляционизм, позволявший столетиями сохранять особенности исконной культуры.

Не смешивались они даже с родственным местным восточнославянским населением. «Москалями их называют и православные белорусы, и поляки, и евреи, и латыши», — узнаем из очерка конца XIX в., автор которого подчеркивает, что это «прекрасный, стойкий обрусительный (в великорусском значении этого слова) элемент в крае»¹⁵. «Речистый, смелый, живой, щеголеватый..., не утративший ни сметки, ни бойкой речи, ни симпатичного открытого облика великоросса», — так описывал старообрядца А. Круковский¹⁶. Авторы других этнографических свидетельств, напротив, отмечали потерю переселенцами отдельных национальных признаков — от аксессуаров костюма до общинного землевладения. Отказ от общины объяснялся тем, что обычно старообрядцы выступали в роли арендаторов частных, много реже казенных, земель, а также нередко пускались в странствования в поисках отхожих промыслов¹⁷.

При Николае I, после относительно веротерпимых царствований двух его предшественников, для старообрядцев настали тяжелые времена. Краеугольным камнем политической линии сделалось замораживание численности раскольников с тем, чтобы их естественное вымирание навсегда положило конец инакомыслию в православии. Всеми методами, не исключая силовых, стал форсироваться переход раскольников в единоверие, допускавшее использование дониконовских обрядов и книг, но предусматривавшее признание неопитами официальной церковной иерархии. Параллельно с уже упоминавшимся наступлением на раскольников в Царстве Польском правительство приняло попытку упорядочить их проживание в Западном крае.

«Опытным полем» была избрана Виленская губерния, где в 1826 г. начала действовать специальная комиссия под председательством губернского предводителя дворянства. Распоряжение о разборе пилипонов исходило от цесаревича Константина Павловича, а непосредственным куратором этого мероприятия являлся Н. Н. Новосильцев, к которому и поступили в конце 1829 г. результаты работы виленской комиссии — «перечневые русским людям ведомости». Аналогичную операцию предполагалось произвести и в остальных губерниях Западного края. Отложенному до очередной ревизии делу о пилипонах был дан дальнейший ход уже после восстания 1830–1831 гг. На этом этапе его судьба решалась в столице: продолжая консультироваться с местными властями, им занимались ставший председателем Государственного Совета и Ко-

митета министров Новосильцев, Сенат и вновь созданный Комитет по делам западных губерний¹⁸.

Расследование подтвердило плохую репутацию раскольников. В длинном перечне их грехов — «праздношатательство, притонодержательство, воровство, грабежи и разбои». Пилипоны не соблюдали паспортного режима, и что того хуже — вносили неразбериху в детально разработанную иерархию сословий николаевской России. В одних случаях они «показывали себя заграничными выходцами» и претендовали на льготы, предоставляемые иностранным колонистам. В других, приписавшись к городскому обществу, продолжали свои странствия. В третьих, раздобыв доказательства дворянского происхождения, пытались «даже войти с своими семьями в благородное сословие дворян»¹⁹. Однако чаще всего властям приходилось решать вопрос о том, являются ли старообрядцы вольными людьми или же помещичьими крестьянами. Проведенные на бывших землях Речи Посполитой переписи населения не могли служить основанием для положительных выводов на этот счет. В 1795 г. местные «помещики и владельцы, увлеченные постановлениями бывшей Польской республики, не имея понятия о правах Российского государства для каждого состояния изданных и не зная ни поводов, ни причин, для чего велено произвести народную перепись..., подавали сказки с показанием в них крестьян, как кто заблагорассудил, то крепостными, то вольными». В результате по Виленской губернии вольными значилось 106 467 душ мужского пола. Что касается «числящихся в здешней губернии под названием русских», то таковых было зарегистрировано 8 255 душ. Начиная с 1807 г. судьба пилипонов стала рассматриваться как часть более общей проблемы свободы — несвободы, в русле попыток интегрировать новые земли в уже сложившийся имперский организм²⁰.

При последующих ревизиях польские помещики, вполне осознав свои интересы, предпочитали записывать проживавших на их землях крестьян своими крепостными, тем более что отношения с ними, как правило, не были закреплены в письменных договорах. Подобное изменение статуса большого числа людей наносило серьезный ущерб казне. Дабы возместить убытки, министр финансов Е. Ф. Канкрин настаивал на возвращении к ситуации 1795 г. Местные власти во главе с генерал-губернатором Н. А. Долгоруковым придерживались иной

точки зрения. Их пугали как масштабы проверки, которой предстояло охватить более полумиллиона человек, так и ее результаты, сулившие освобождение порядка 100 тысяч крепостных. Последние, по прогнозам виленской администрации, «как скоро сделаются свободными... от прежних владельцев своих, предадутся тунеядству, пьянству и другим порокам, которые вскоре доведут их с семействами до нищеты и обратят их в тягость и вред как обществу, так и правительству». Кроме того, «молва о даровании свободы несколько сот тысячам крестьян западных губерний... может сделать невыгодное впечатление на умы остзейских и великороссийских крестьян». Еще менее осуществимой представлялась отправка беглых пилипонов на родину к законным владельцам. Новосильцев предупреждал, что «без крайнего разорения в хозяйстве не могут быть высланы из Виленской губернии те из них, кои в оной по приобретенным покупкою или арендуемым землям совершенно водворились». В конечном итоге власти отказались и от общего разбора крестьян, и от более частного разбора пилипонов²¹.

В обнаруженном нами в Гродно комплексе документов 30-х гг. не прослеживается намерений ни опираться на раскольников как на великорусов, ни преследовать их как отступников от православия, ни возвращать самовольных переселенцев в места прежнего проживания. На первом плане явно другие мотивы — бюрократическая регламентация (подобно Царству Польскому), поддержание общественного спокойствия, соблюдение интересов фиска. В итоге в выигрыше оказались польские помещики, утвердившие свои владельческие права не только на массу коренного белорусско-литовского населения, но и значительную часть пришлых великорусов.

Хотя один из первых опытов присоединения раскольников к единоверию связан именно с нашим регионом (Гомель, 1794 г.), последующее развитие этой примирительной акции здесь не было отмечено значительными достижениями, что легко объяснимо преобладанием наиболее отделившейся от официального православия беспоповщины. Известно, например, что в 1844 г. был переведен в единоверие Макарьевский раскольниковый монастырь Могилевской губернии. В 1851 г. архиепископ Полоцкий и Витебский сообщил И. Семашко о присоединении к единоверию более 400 беспоповцев²².

В Витебской губернии некоторые раскольничьи поселения были включены (думается, не без особого расчета) в состав ок-

руга пахотных солдат. В середине января 1849 г. на 13 тысяч человек списочного состава округа приходилось 1460 старообрядцев обоего пола, с заметным численным преобладанием женщин. Судя по обнаруженным нами уникальным данным, в округе велось самое серьезное наступление на Раскол: лишь в начале 1849 г. зарегистрировано 59 «присоединений» — частично «посредством брака», частично «добровольных». При каждом удобном случае закрывались молельни. Окружное начальство обращало пристальное внимание на «пахотных солдат... из... раскольнической секты, вредных по вкоренившемуся в них злу к незаконному приобретению чужой собственности и не внимающих гласу пастырей православной церкви». Особую озабоченность вызывали беглые солдаты, обосновавшиеся в Пруссии и оттуда совершавшие рейды на территорию округа с целью конокрадства. Военные командиры предупреждались о «строжайшей ответственности» за «какое-либо послабление или упущение в надзоре за старообрядцами»²³. Ситуация в окрестностях Динабурга представляется, однако, скорее исключением из общего правила. Далеко не везде в Западном крае власти располагали столь эффективными средствами давления, как в местах, подведомственных департаменту военных поселений.

Архиереи западных епархий иногда даже прямо отказывались поддержать инициативы гражданской администрации. В этом плане особенно показателен конфликт между митрополитом Литовским Иосифом Семашко и генерал-губернатором И. Г. Бибиковым, в ведении которого находились четыре губернии — Виленская, Ковенская, Гродненская и Минская. В 1852 г. Бибикову поступила жалоба генерал-губернатора Остзейского края А. А. Суворова и могилевского и смоленского генерал-губернатора А. М. Голицына о том, что находящиеся под их юрисдикцией старообрядцы беспрепятственно совершают требы в Северо-Западном крае, где борьба с Расколом практически не ведется. Реагируя на этот сигнал, Бибиков предложил Семашко «предписать всем благочинным..., чтобы они усилили действия свои по наблюдению за всеми раскольничьими сектами, вразумлению упорствующих в заблуждении раскольников и присоединению их к единоверию». Ссылаясь на крайнюю загруженность чиновников гражданского ведомства, генерал-губернатор стремился переложить всю полноту ответственности на православную церковь²⁴.

Митрополит не внял пожеланиям начальника края. Не отказываясь от миссионерской деятельности государственной

церкви как таковой, архиерей настаивал на четком разграничении функций светских и духовных властей, а также напоминал об ограниченных возможностях православия в Литовской епархии. Одновременно с ответом Бибикову Семашко направил послание обер-прокурору Синода, в котором излагал мотивы своего решения и давал общую характеристику раскольничьего дела в Северо-Западном крае. «Плодов важных еще не оказывается, — и это неудивительно, — писал митрополит о приобретении старообрядцев к официальному православию. — На пространстве Ковенской и Виленской губерний у меня едва наберется двадцать причтов, которые находятся в соприкосновенности с раскольниками... Население, где живут раскольники, почти исключительно римско-католическое, и, разумеется, будет торжествовать, а не сочувствовать неудачам православного духовенства и внутренним раздорам нашей церкви. Посему я нахожу полезнейшим избегать в моей епархии усиленных действий против раскольников со стороны православного духовенства, оставляя будущему обращению их на лоно церкви, а между тем, поступать так, чтобы они священников наших среди римско-католического населения считали своими друзьями, а не чуждыми врагами. Я думаю, что это полезно и в политическом смысле... В сих двух губерниях только тридцать тысяч обоего пола раскольников, — здесь для правительства и для церкви есть слишком много элементов для борьбы, чтобы развлекать силы и внимание этою горстью населения, все же русского и, наверно, более России сродного, нежели прочее иноверное и инородное население»²⁵.

Семашко был убежденным противником насилия в отношении старообрядцев и высказывался в этом духе еще в 1832 г. Если тогда он ссылался на малую эффективность притеснений, то двадцать лет спустя в рассуждениях митрополита появляется принципиально новый акцент: он не считает раскольников врагом номер один православной церкви и даже допускает использование их в интересах «русского дела». Эта позиция тем более замечательна, что именно против Раскола полагалось принимать наиболее суровые санкции. По наблюдению П. И. Мельникова, «чем более удалялась от православного учения какая-либо религиозная секта, тем большею снисходительностью она пользовалась»²⁶. Политика в западных губерниях в царствование Николая I, следовательно, существенно отличалась от той, которая привела к жесточайшим гонениям на старообрядцев в Заволжье.

Особняком стояла Гродненская губерния, на территории которой, как уже говорилось выше, раскольники отсутствовали. Ее администрация, видя свою задачу в недопущении распространения Раскола, решительно протестовала против любых планов создания на Гродненщине старообрядческих поселений. «По сие время, — доносил управляющий местной палатой государственных имуществ в 1857 г., — Гродненская губерния не причастна расколов, а с появлением предполагаемых к переселению легко могут подействовать на простолюдина соблазны закоснелых изуверов, и тогда труднее будет искоренить, чем ныне предохранять от этой язвы»²⁷. После умножения православного населения вследствие ликвидации в 1839 г. унии такая точка зрения получила дополнительные основания.

Переход в единоверие мог осложняться различными обстоятельствами хозяйственного или административного рода. Мы обнаружили удивительные по своей подробности данные середины 40-х годов о первых шагах правительственной опеки над неофитами Августовской губернии²⁸. В 1842 г. к проезжавшему через Сувалки наместнику Царства Польского И. Ф. Паскевичу были допущены старейшины местных раскольников-поповцев, заявившие об их намерении перейти в единоверие. По другой версии, более принятой в литературе, но имеющей не вполне достоверный, на наш взгляд, источник, 102 единоверца прибыли в Царство Польское около 1836 г. из Могилевской, Витебской и Владимирской губерний²⁹. Летом 1844 г. в исполнение распоряжения наместника началось переселение из окрестных деревень 42 единоверческих семей на отведенный им казенный участок. Предстояло выделить «от 15 до 30 моргов на каждого домохозяина, то есть сколько сам пожелает, лишь бы не более 30 моргов». Оставшаяся свободной земля резервировалась «впредь до явки новых единоверцев». Однако от щедрот властей колонистам достался лесной участок, освоение которого было возможно лишь после вырубки. Вот почему с устройством единоверцы не спешили, ссылаясь то на дурную дорогу, то на неблагоприятный год, то на недостаток в деньгах. Последнее обстоятельство объяснялось тем, что среди них преобладали поденные рабочие: лишь у некоторых по состоянию на 1843 г. имелось до 50 рублей накоплений и уже у совсем немногих — до 100.

Единоверцы уклонялись от подписания контрактов, добиваясь снижения чинша, отказывались вывозить срубленные

деревья и в конце концов стали непроизводительно жечь предназначенный для строительства и обогрева лес. Все более острые формы приобретал их конфликт с августовским губернатором, грозившим в случае неповиновения отобрать отведенную землю и прислать военную команду, а также отказавшим в надежде еще 20 перешедшим в единоверие беспоповцам. Исполняющим обязанности августовского губернатора являлся тогда Б. Тыкель. Интересно, что в конце 50-х годов в своем этнографическом эссе он будет со знанием дела и не без некоторой симпатии описывать быт раскольников Царства Польского. Эта не единственная, кстати сказать, публикация того времени о старообрядцах в польскоязычной прессе³⁰.

Для разбора дела на место прибыл из Варшавы чиновник по особым поручениям. Между тем недавние раскольники «все лето (1845 г. — Л. Г.) провели в худых шалашах, не имея земли, на которой могли бы что-нибудь посеять или посадить, претерпевали с малолетними своими детьми и голод, и холод, у одних из них поиздыхал скот, другие вынуждены были последний скот продать и покупать хлеб, отчего и пришли в крайнюю бедность, а прочие собратья, взирая на распоряжения губернского начальства, не решались уже переезжать из деревень своих в лес... и отправились в разные отдаленные места снискивать себе пропитание работами»³¹. Нищету единоверцев усугубляли также условия водворения. «Положение их вообще очень бедное, — писал треть века спустя И. Добровольский, — как от плохого качества земли, так и от малого оной количества»³². Паскевич, неплохо ладивший с многочисленными раскольниками своей гомельской латифундии³³, был склонен идти навстречу единоверцам в удовлетворении их требований. Действия губернатора стал лично контролировать гроза поляков А. Я. Стороженко, главный директор Правительственной комиссии внутренних и духовных дел, чей представитель еженедельно информировал его о развитии событий.

Не оправдали результаты присоединения и ожиданий церкви. «Новые единоверцы остались с прежнею закваскою сектантскою, с фарисейскою рамкою по нравственности, с дикою грубостью в семейной жизни, с холодностью к своему пастырю и даже без скорби о неучастии в божественной службе по воскресным и праздничным дням. Не оправдалась также и гадательная надежда строителей церкви на присоединение окружающих оную раскольников; последние, напротив, более сплотились между собою... и

более ожесточились в ревности по своей вере. И чрез двадцать лет по открытии прихода большая часть единоверцев по 5, 8 и 10 лет сряду уклонялись от исповеди и святого причастия, и многие к исполнению христианского сего долга принуждаемы были даже экзекуционным порядком»³⁴. Описанная ситуация очень похожа на то, что мы знаем из источников о положении дел с неофитами округа пахотных солдат Витебской губернии. Интересно, что несмотря на присущую раскольникам «грубость нравов», с точки зрения как властей, так и независимых обозревателей, они стояли в нравственном отношении выше своих соплеменников и соседей-единоверцев³⁵. Первые опыты властей по «водворению» единоверцев едва ли могли побуждать раскольников к перемене своих религиозных убеждений, а само правительство — к новым шагам в этом направлении. В целом по России на пять православных приходился один старообрядец. В западных же губерниях и Царстве Польском Раскол являлся «главным представителем» великорусской народности. Это обстоятельство ставило самодержавие в весьма сложное положение, поскольку использование великорусов-старообрядцев в качестве проправительственной силы предполагало коренное изменение политики по отношению к ним самим. Уже в законодательстве конца николаевского царствования различимы определенные следы колебаний курса. В апреле 1850 г. для поощрения к переселению русских купцов и мещан в города Западного края старообрядцам поповских толков было разрешено записываться в городские сословия соответствующих губерний. Однако не прошло и двух лет, как, утверждая положение о запрете всем раскольникам приписываться к городским обществам Бессарабской области, Николай I распорядился распространить его и на «приграничные» западные губернии. Эта мера в октябре 1859 г. получила подтверждение нового царя, притом в редакции, относившей данное ограничение также к «сельским обществам»³⁶. В начале 50-х годов раскольникам Августовской губернии было отказано в разрешении на ремонт обветшавших молелен и пользование колоколами. Запрет Николая опять-таки подтвердил в 1858 г. его преемник³⁷. Тогда же наместник Царства Польского М. Д. Горчаков отрицательно отозвался о перспективе оседания старообрядцев на территории вверенного ему края, усматривая в них небезопасный для общественного спокойствия элемент³⁸. Смена монархов, таким образом, отнюдь не предвещала решительного поворота в отношении к Расколу. Хотя, вступив на престол, Александр II, по собственному его выражению, и ис-

кал «успокоения колеблющейся... совести в этом важном деле», в первые годы его правления «еще всецело царила по отношению к сектантам т. н. „истребительная политика“»³⁹.

Новое польское восстание побудило правительство по-иному взглянуть на раскольников в Царстве, на западных окраинах империи в целом и даже более широко — в масштабах всего государства. Призвание М. Н. Муравьева на должность главного начальника Северо-Западного края в конце апреля 1863 г. пришлось на тот момент, когда петербургский истеблишмент пытался постичь суть беспорядков в окрестностях крепости Динабург. В столице говорили не только об антиправительственном выступлении польской шляхты, но и об антипомещичьем бунте местных раскольников, грозящем повторением «галицийской резни» 1846 г. Вместе со своим давним сотрудником, министром государственных имуществ А. А. Зеленым, Муравьев решительно высказался в пользу первой версии, заявляя о том, что, верные присяге, старообрядцы заменили собой правительственные войска, острая нехватка в которых тогда обнаружилась, и не дали мятежу распространиться. Доброжелательного отношения к раскольникам Муравьев не изменил и по приезде в Вильно, приветствуя их как оплот «русской цивилизации» «среди всесильного влияния полонизма»⁴⁰. Призывая Александра II к русской колонизации Северо-Западного края, Вешатель предлагал «заселение это производить, не отстраняя и старообрядцев, ибо они более других сохраняют русскую народность»⁴¹. Таким образом, в период восстания допускалась правительственная поддержка переселению раскольников на запад.

Действия старообрядцев Северо-Западного края против польских повстанцев имели широкий общественный резонанс. «Как будто сама собою исчезла натянутость отношений к полиции, — вспоминал об этом времени очевидец, — и все власти стали к ним относиться с каким-то ласковым вниманием; даже грозные военные начальники, предпочтительно перед солдатами, стали брать с собою на экзекуции только что импровизованных, непривычных к делу военному, старообрядческих стражников»⁴². Справедливости ради следует отметить отдельные случаи участия раскольников на стороне поляков и укрывательства повстанцев от преследования властей⁴³. В 1863 г. пять семейств раскольников Плоцкой и Люблинской губерний, желая покинуть Царство Польское, прибыли в Петербург, где

получили назначение обосноваться в Вилькомирском уезде Ковенской губернии «на землях, оставшихся свободными за выселением мятежников». В целом, однако, восстанием воспользовались для смены места жительства в основном устремившиеся в Поволжье немецкие колонисты⁴⁴.

Осенью 1864 г., возвращаясь к большому вопросу о молебных и колоколах, наместник Ф. Ф. Берг обстоятельно обосновал новый политический подход к раскольникам. «Те уважительные причины, — сообщалось в Петербург, — которые в империи оправдывают некоторые исключительные относительно раскольников меры, не существуют вовсе в Царстве Польском». Если в православной России уступки старообрядцам чреваты нежелательными для государственной религии последствиями, то в Царстве, где на пятимиллионное население приходится всего 5000 гражданских лиц православного исповедания и 4200 раскольников, живущих к тому же компактно и обособленно, подобные опасения лишены основания. Напротив, «раскольничье население, упорнее самих православных сохраняющее все признаки русской национальности, есть драгоценный элемент, который следует сберечь, ибо он составляет одну из естественных точек опоры русского правительства в Царстве». Кроме того, притеснение старообрядцев в крае, где даже иудеи имеют возможность беспрепятственно удовлетворять свои религиозные потребности, и несправедливо, и небезопасно. Покинутые правительством, раскольники могут стать легкой добычей поляков либо, переселившись за границу, создать еще один центр, способный, как показал предшествующий опыт, доставить Петербургу великое множество забот. Напротив, переманив австрийское старообрядческое духовенство «в одну из губерний Привислинского края», «казалось возможным подорвать значение Белой Криницы»⁴⁵. Н. А. Милютин видел в раскольниках важный инструмент российского владычества над Польшей⁴⁶.

Таким образом, в раскольничьем деле обнаружилось редкое единодушие трех столпов польской политики того времени — Берга, Милютина и Муравьева. При ближайшем рассмотрении вопроса в Учредительном комитете Царства Польского, однако, в стане реформаторов возникли серьезные трения. В. А. Арцимович нашел, что наделение прусских раскольников казенными землями прямо затрагивает интересы «туземного, бездомного, нуждающегося населения», которое рискует остаться без земельной недвижимости. Он предупреждал, что на нужды

колонизации неизбежно пойдут лучшие уголья. По мысли Арцимовича, основным приоритетом правительственной политики должно стать устройство многочисленных безземельных крестьян Царства — «без различия вероисповеданий и народностей, не связывая сего дела с установлением правил и льгот, клонящихся к привлечению старообрядцев и других переселенцев из империи и Германии»⁴⁷.

Приведенное мнение находилось в противоречии с более ранними решениями Учредительного комитета. Иначе думали и в столичном Комитете по делам Царства Польского, где выступившие с «фанатическими притязаниями» Ахматов и Урусов встретили сочувствие других членов. В конце 1864 г., по словам Н. А. Милютина, «была (в Польском комитете) сильная прях» по поводу августовских раскольников. Петербург затребовал подтверждения того, что старообрядцы возносят молитву за царя и повесили колокола с ведома властей. Милютин просил своих варшавских единомышленников поспешить с представлением этих сведений, напоминая им, что раскольники не только молились, но и сражались за царя⁴⁸. Рассматривая летом 1866 г. ведомости земель, предназначенных для передачи безземельным крестьянам, петербургские сановники заметили в их числе участок сувалкского лесничества Жилины и Крапивно (1028 морга), намеченный ранее под поселение 92 семей старообрядцев, и потребовали использовать его по первоначальному назначению. Каждая семья получала по 15 моргов, сверх которых допускалось приобретение земли на льготных условиях — 10 рублей за морг. Семья, состоящая более чем из трех работников, считалась за две. Примечательно, что принятию решения вновь предшествовала переписка о том, не отвергают ли данные раскольники молитву за царя (в бумагах по этому вопросу находится заверенный старообрядческими старейшинами текст молитвы)⁴⁹. В том же 1866 г. было решено отвести рядом еще 1321 морг земли для размещения 82 семей⁵⁰. Подобными частными решениями, принятыми «в виде особой меры, впредь до издания общих правил», завершились практические мероприятия правительства по устройству раскольников, в той их преобладающей части, которую не удалось склонить к принятию единоверия.

Уже упоминалось о выступлениях противников старообрядческой колонизации в Учредительном комитете. Далеко не последнее слово, сколько можно судить, принадлежало право-

славной церкви, в ведении которой издавна находились старообрядческие дела. Еще в начале 60-х годов в обсуждавшем широкий круг церковных вопросов комитете Раскол и польский католицизм назывались как самые опасные соперники государственного православия. «Может легко статься, — вещал архиепископ Херсонский Дионисий, — что мы... вдруг очутимся лицом к лицу с двумя сильными противниками — расколом и католицизмом. Последний угрожает нахлынуть к нам через Польшу...». Такая параллель для исповедовавших официальную народность была и типичной, и органичной: не случайно из светских лиц ее проводил М. П. Погодин, по словам которого, «раз религиозная свобода будет допущена в Россию, половина православных крестьян отпадет в раскол..., половина высшего общества перейдет в католичество»⁵¹.

Лютеранин же Берг, женатый к тому же на католичке, как и всякий другой высокий имперский сановник «инославного исповедания», чувствовал себя крайне неуверенно в вопросах, затрагивающих прерогативы государственной церкви⁵². Когда направленный им к Варшавскому архиепископу для переговоров Д. Г. Анучин изложил суть переселенческого проекта, реакция владыки была мгновенной. «Скажите откровенно, вы красный?» — спросил он у адъютанта заместника. Репутацию «красных» имели реформаторы-милютинцы, и Анучин нашел, чем парировать выпад консервативного архиерея, но миссия его успехом не увенчалась. Со своей стороны, Берг ввиду однозначной позиции церкви настаивать не решился («Eh bien, c'est fini, n'en parlons plus» *)⁵³.

Идея нейтрализации польского элемента с помощью старообрядцев прослеживается также в дискуссиях и прожектах, далеко выходящих за пределы бывших земель Речи Посполитой. В мае 1863 г. «Северная почта» напечатала всеподданнейший адрес поповцев г. Спасска Тамбовской губернии, в котором, между прочим, сообщалось, что мещанин-старообрядец М. Ко-раушев в своих попутчиках «заподозрил поляков, т. е. врагов нашего отечества» и с помощью других раскольников задержал агитаторов. Ознакомившись с текстом, Герцен обвинил «адресоложцев» в том, что они «заврались и запутались в верноподданнических построениях», утверждая, будто их собрат по вере «ловил поляков в Тамбовской губернии». Между тем в

* Ну ладно, с этим покончено, больше не будем об этом говорить.

адресе говорилась правда: раскольники действительно содействовали поимке участников известного «казанского заговора», распространявших подложный царский манифест среди крестьян⁵⁴.

В датированной октябрём 1865 г. записке Ф. Савича, бывшего во время восстания военным начальником одного из уездных городов Витебской губернии, предлагалось переместить «избыточное» польское население Москвы и Петербурга в области с преимущественно раскольничьим населением. Логика составителя записки проста: коль скоро даже в сплошном католическом окружении старообрядческие общины обнаружили стойкий иммунитет к польскому влиянию, колонии поляков, расположенные в заселенных раскольниками местностях, попадут в полную изоляцию, которую правительство искало для ссыльных повстанцев 1863 г.⁵⁵

Поддержка раскольниками усилий властей в борьбе с польской смутой, их верноподданнейшие адреса и высочайший прием в Белом зале Зимнего дворца, на котором Александр II назвал староверов своими детьми⁵⁶, — все это, оказавшись в центре внимания современников, породило много ожиданий. «Прием раскольников, поповцев и беспоповцев есть политическое событие, — записал в своем дневнике П. А. Валуев. — Сила вещей взяла свое. Сделав этот шаг, трудно будет не сделать других». Катков был причастен к составлению ряда адресов. «Хвала раскольникам!» — читаем в дневнике простодушного генерала В. А. Докудовского, долгие годы прослужившего в Царстве Польском. «Старообрядцы, враги господствующей церкви, — писал аксаковский «День», — от них ждали участия себе «паны из лясу», — и оказалось, что они такая же Москва, да еще похуже Москвы в своей ненависти к латинству»⁵⁷. Иной, но тоже знаменательной, была реакция леворадикального, народнического, лагеря, который по мере угасания надежд на общекрестьянское восстание в России все более связывал свои практические планы с выступлением преследуемых правительством раскольников. «Чем их всех так настращали, — в недоумении вопрошал Герцен, — что нельзя больше удержать вопль, крик, плач, завыванье патриотизма, усердие без границ, преданность без смысла?»⁵⁸. Правая печать, как центральная, так и провинциальная, весьма охотно писала о неудачах «враждебных России партий» — Герцена и поляков. «Связи поляков с русскими раскольниками, — отмечалось в «Вестнике Западной России», — убедили их в том, что их затеям не может сочувствовать ни один член русской семьи»⁵⁹.

В конце 1865 — начале 1866 гг. внимание Главного управления по делам печати обратила статья газеты «Голос», автор которой Остриков выступил с осуждением притеснений властями раскольников Динабургского уезда Витебской губернии — тех самых, что наиболее прославились борьбой с повстанцами. Надо сказать, что это был не первый сигнал такого рода в русской прессе⁶⁰. Дело прошло ряд инстанций, вплоть до Сената. Остриков оправдывался желанием «содействовать уничтожению случающегося разлада между высшим правительством и низшими его чиновниками». Именно последних он имел в виду, говоря в своей публикации о «неразумных ревнителях православия». В конечном счете суд признал виновными и автора, и издателя газеты А. А. Краевского, инкриминировав им распространение ложных слухов о противозаконных якобы преследованиях раскольников и предоставлении им религиозной свободы, а также обнародование оскорбительного отзыва о действиях правительственных лиц. «Произнесенные государем императором при приеме раскольников всемилоостивейшие слова, выражавшие общую его и[мператорского] в[еличества] отеческую любовь ко всем его верноподданным, — подчеркивал Сенат, — не сопровождалась дарованием раскольникам каких-либо новых прав или льгот». Особенно пострадал Краевский, осужденный к двухмесячному содержанию на гауптвахте (заменено строгим домашним арестом)⁶¹.

Неожиданно агрессивная реакция властей на публикацию «Голоса» вызвала замешательство даже у людей, хорошо знавших и чувствовавших политическую конъюнктуру. «Он (Краевский. — Л. Г.), — недоумевал видный чиновник цензурного ведомства А. В. Никитенко, — основывался на высочайшей воле, выраженной государем во время польского восстания и не оставлявшей никакого сомнения в том, что раскольников отныне у нас уже больше не будут преследовать за их верования»⁶². В сложное положение попали «Московские ведомости», поторопившиеся выступить в защиту Краевского. Когда же события приняли серьезный оборот, катковский орган счел за благо засвидетельствовать свою лояльность властям, назвав позицию «Голоса» «нелепой». Однако в самом начале инцидента могущественный Катков определенно разделял заблуждения безвестного Острикова насчет намерений правительства⁶³. Не было единства по поводу квалификации дела и у судебных властей.

Между тем правительство не без веских на то оснований спешило забыть о получивших широкую известность обещаниях императора: поворот курса предстояло воплотить в практических решениях. Летом 1867 г. через прусского посла в Петербурге в Министерство внутренних дел поступило прошение мазурских раскольников, выразивших намерение переселиться на льготных условиях в Ковенскую губернию. 2 июля трое их посланцев удостоились высочайшего приема в Петергофе, во время которого вручили Александру блюдо с надписью «Царю-освободителю от русских поселенцев войновского прихода в Пруссии». С ходоками беседовали также министр государственных имуществ и генерал-губернатор Северо-Западного края. Приезд раскольников не остался незамеченным вновь вернувшимися на «принципиальную» позицию «Московскими ведомостями», которые призвали поддержать просителей «в такую минуту, когда прилив русских сил и капиталов в Западный край необходим». Сходной точки зрения придерживались «Сувалкские губернские ведомости», писавшие о преследованиях староверов со стороны польских чиновников. Старообрядцы, по словам этого провинциального официоза, «сумели приобрести влияние на коренное белорусское и литовское население окраины и предохранить его от окончательного ополячения, а во время последнего вооруженного восстания помещиков... содействовали очищению края от шаек». Газета выражала пожелание, «чтобы изысканы были средства для возможно большего водворения их в Сувалкском, Кальварийском и Волковышском и других, преимущественно пограничных, уездах губернии Сувалкской и Ломжинской». Однако позиция властей многих, и в первую очередь самих раскольников, разочаровала. Напрасно до Пасхи 1868 г. их представитель Тихон Крылов прождал в Ковно ответа. Когда вскоре он вновь приехал туда, ему было велено в три дня покинуть город. Мазурские старообрядцы так и не получили разрешения переселиться в Литву⁶⁴.

Близкий правительственным кругам знаток Раскола профессор Н. И. Субботин усматривал причину отказа в невозможности позволить беспоповцам строительство молитвенных домов. На наш взгляд, она значительнее: испрашивая льготы, раскольники не связывали себя обязательством перехода в единоверие или официальное православие. Строительство молелен власти все же допускали, хотя особо пеклись о том, «чтобы осуществлению меры этой не было придаваемо излишней огласки и ни-

какой торжественности»⁶⁵. Свою лепту, несомненно, внесла и администрация Северо-Западного края, возглавивший которую А. Л. Потапов стремился действовать вразрез с муравьевскими традициями. При новом генерал-губернаторе, как во времена наместничества М. Д. Горчакова, раскольников стали считать людьми «зловредными», никак непригодными для целей патриотического водворения. Земли им отводились в последнюю очередь. Опасаясь нестойкости в вере бывших униатов, власти старались селить старообрядцев отдельно от православных, хотя на практике этот принцип было нелегко соблюсти, и многие поселения носили смешанный характер. Что же касается переселения из Пруссии, то на рубеже 60–70-х годов оно осуществлялось малыми группами по мере перехода раскольников в единоверие⁶⁶.

Тогда же в поле зрения правительства и общественности оказался вопрос об экономическом положении раскольников Северо-Западного края. 17 июня 1863 г., предвидя гонения на старообрядцев со стороны польских помещиков, Муравьев запретил землевладельцам расторгать договоры аренды. Запрет оставался неизменным вплоть до 3 июня 1869 г., когда Потапов объявил, что срок его действия истечет два года спустя. Под угрозой оказалась судьба не менее десятка тысяч семейств. Одновременно существенно ухудшилось положение еще более многочисленных старообрядцев-батраков, поскольку с отменой крепостного права гигантски вырос рынок свободной рабочей силы, на котором в дореформенное время раскольники занимали прочные, чуть ли не монопольные позиции. Стараясь побудить власти к поддержке старообрядцев на национальной окраине империи, печать предостерегала, что «растрата... исторического фонда русской колонизации... пошла бы вразрез со всею предыдущею правительственною политикою по отношению к Западному краю»⁶⁷.

Установленные в 1870 г. Главным комитетом об устройстве сельского состояния льготы русским поселенцам распространялись на раскольников⁶⁸. Земельные и денежные посулы, вплоть до бесплатного наделения казенными участками, побудили к переселению в Царство и воссоединению с официальной церковью раскольников, проживавших в Пруссии. Начало этой акции было положено в 1867 г., когда 20 вновь обращенных получили оседлость в Сувалкской губернии и «образ Христа древнего письма» из кабинетского собрания императора. В

числе первых покинул ряды мазурского Раскола его духовный вождь Павел Прусский, впоследствии один из крупнейших в России расколообличителей. «В будущем легко можно ожидать присоединения к единоверию других раскольников», — оптимистически полагали в Петербурге⁶⁹. В правительственной переписке подчеркивалась двойная цель этой акции: «мера сия, способствуя обращению из раскола, представляется полезною не только по отношению к интересам церкви, но и в политическом отношении, так как последствием ее будет увеличение в крае оседлого крестьянского населения православной веры»⁷⁰. Варшавская православная консистория рекомендовала размещать бывших раскольников по возможности более многочисленными группами, дабы церкви было легче обслуживать, а заодно и контролировать свою паству⁷¹. В отводимых под такие поселения местах предусматривались определенные земельные резервы, предназначенные как для новых партий, так и в целом — нужд русской колонизации Царства Польского⁷². Параллельно создавались законодательные предпосылки, призванные исключить последующий переход наделов в нерусские руки. Интересно, что, вводя в землепользование ограничительные начала, власти ссылались на прецедент 40-х годов с «русскими поселенцами в колониях близ Новогеоргиевской крепости»⁷³.

Поездки священников-миссионеров в Пруссию привели до конца 70-х годов к переселению в бывшие подуховные имения Ивановка и Благодатное Варшавской губернии более 200 человек, а еще до 60 неопитов не смогли этого сделать из-за недостаточного землеотвода⁷⁴. Вершиной миссионерских достижений в Пруссии стал ноябрь 1885 г., ознаменованный присоединением к официальному православию 182 старообрядцев. Это событие обратило на себя внимание канцелярии обер-прокурора, затребовавшей отзыв о прусских единоверцах у Н. И. Субботина. «Мне кажется, — советовал тот Павлу Прусскому, — вам следует написать К. П. (Победоносцеву. — Л. Г.), — попросить о ваших прусских новых единоверцах». Однако надежды «вконец расшатать... двухвековое древо противления евангельскому гласу» оказались иллюзорными. Хотя при Александре III переселение по-прежнему признавалось мерой полезной, оно «происходило в скромных размерах»⁷⁵. В 1899 г. прусским единоверцам было позволено жительство в Оренбургской и Самарской губерниях. В последнюю они даже направляли своих ходоков, но переселения так и не состоялось⁷⁶.

К роли старообрядцев в событиях 1863–1864 гг. правительственная и общественная мысль неоднократно возвращалась и после шумевшего «дела Краевского». В последние годы царствования Александра II проблемами Раскола занималась специальная комиссия, члены которой, в частности, высказали свое мнение по поводу записки П. И. Мельникова — давнего и горячего противника гонений на старообрядцев. Свои отзывы на нее представили профессора всех четырех духовных академий страны, а также преемник Семашко на литовской кафедре Макарий (Булгаков).

Если известный писатель широко ссылался на реляции (прежде всего, официальные) времен восстания, то эксперты, почти единодушно выступившие в роли его оппонентов, отдали дань более поздним оценкам. Авторитетными для них были, например, свидетельства Павла Прусского, в описываемое время настоятеля единоверческого монастыря в Москве. Н. И. Субботин даже не остановился перед дезавуацией точки зрения Муравьева, доверившегося первым, поверхностным впечатлениям. «Люди же, вполне знакомые с раскольниками Северо-Западного края и их подвигами во время польского мятежа, — писал профессор, — уверяют, что в основе подвигов этих лежало все не патриотическое чувство, не преданность законному правительству, а сильно развитая в них, при крайней распущенности нравов, любовь к легкой наживе: пользуясь удобными обстоятельствами, под предлогом усмирения мятежных панов, раскольники Ковенской губернии занимались грабежом в имениях польских помещиков (в Сувалкской губ. не было и никаких раскольнических подвигов в борьбе с мятежом). Это было потом доказано, и несколько таких федосеевских патриотов сосланы в Сибирь. Также и подвиги федосеевцев в ловлении распространителей прокламаций подлежат крайнему сомнению»⁷⁷. Примечательно, что в приведенных высказываниях Субботин прямо противоречил... своим собственным публикациям пятнадцатилетней давности. Антираскольничий пафос Субботина, его осуждение беспоповцев-федосеевцев разделяли архиепископ Макарий и профессор И. Ф. Нильский. Лишь у профессора Ивановского находим иную расстановку акцентов: не ставя под сомнение патриотизм старообрядцев, он указывал на присущее им неприятие латинства поляков. Заключение признанных знатоков старообрядческого вопроса не намечало путей к смене правительственного курса в этой хронически болезненной сфе-

ре внутренней политики. «Считаем долгом объяснить, — гласило оно, — что, по нашему мнению, идея о приравнении раскола к положению в государстве последователей инославных и иноверных исповеданий, идея так часто повторяющаяся и в литературе, и в устных беседах, — чисто априорного свойства, не соответствующая действительному значению раскола в народной среде и интересам православной церкви»⁷⁸.

Столь категоричное резюме, однако, вовсе не исключило «польских» аргументов из арсенала сторонников либерализации политики в отношении старообрядцев. «Все раскольники самые верноподданные слуги, — заявлял морской министр И. А. Шестаков в Государственном Совете в 1883 г. Достаточно упомянуть о Западном крае, где они сослужили великую пользу». Возражавший ему Победоносцев указывал, что «по одной причине преданности к престолу нельзя давать льгот, возмущающих чувство православия». При этом известный гонитель раскольников допускал, что в разных частях империи роль и значение диссидентов может различаться. Еще один член тогдашнего кабинета, Н. Х. Бунге, обращал внимание на то, что «ни католицизм, ни лютеранство не занимались в течение XIX века пропагандой, а если занимались, то значение этой пропаганды было ничтожно в сравнении с появлением раскольничьих толков и с их распространением»⁷⁹. Как отмечал в 1881 г. В. Д. Спасович, «признание их (старообрядцев. — Л. Г.) со стороны государства может иметь неисчислимы последствия для всех других вер»⁸⁰.

Чем дальше, тем более редкими и фрагментарными становятся сведения о раскольниках интересующего нас региона. Сочетание инициатив центральных и местных властей делало курс в отношении старообрядцев весьма неустойчивым, хотя, как представляется, в целом климат вокруг Раскола на западной окраине в последней четверти XIX в. улучшался. В 1876 г. старообрядцы Западного края получили право бессрочной аренды на обрабатываемые ими земли, а в 1901 г. они переводятся на обязательный выкуп. Произведенное в 1899 г. исследование состояния русского землевладения в Привислинском крае показало, что, отправляясь на заработки, единоверцы сдают свою землю в аренду не только своим односельчанам, но и, невзирая на прямой правительственный запрет, католикам — полякам⁸¹.

Польский вопрос в его конфессиональной интерпретации и Раскол вновь встали рядом в начале XX в., в ходе работы над указом о веротерпимости. Как и сорока годами ранее, на бюро-

кратическом Олимпе заговорили о приверженности русской национальности, преданности престолу, высоких нравственных качествах старообрядцев. Раскольники участвовали в деятельности черносотенных организаций, получивших значительное развитие в западных губерниях⁸². Посетивший в 1913 г. старообрядческие селения Восточной Пруссии настоятель Покровской церкви застал в них более 200 единоверцев и до 700 раскольников, причем многие из последних были не прочь воссоединиться. В канун Первой мировой войны русские здесь порядочно смешались с местными лютеранами, поголовно говорили по-немецки и не отличались от немцев в отношении одежды. В крестьянских избах, по наблюдениям покровского батюшки, портреты Иоанна Кронштадтского соседствовали с изображениями кайзера Вильгельма⁸³.

Налицо парадокс: великорусский оплот на крайнем Западе империи, с точки зрения ее кормчих, не мог представлять официального православия, без которого самодержавие не мыслило интеграционного процесса. Даже в Царстве Польском, где наметившийся было новый курс принес наиболее зримые плоды, правительственная поддержка раскольников стала обуславливаться их присоединением к официальной церкви. Между тем, использование конфискованных у католического костела земель на нужды собственно старообрядческой колонизации, по оценке Д. Г. Анучина, «давало во всем крае густую цепь русских поселений, немногочисленных, правда, но населенных людьми крайне стойкими в русской народности и православии». То был шанс привлечь в Царство, излишне не обременяя казну, «людей истинно русских, трезвых, работающих и имевших хорошие достатки»⁸⁴. В общегосударственном масштабе обозначившийся в 60-е годы, но так и не получивший прочных оснований поворот в отношении правительства к старообрядцам был бы тем более своевременным в связи со стремительным ростом их численности после отмены крепостного права и распространением среди них примирительных настроений, доказательством чему, в частности, служит известное «Окружное послание». На протяжении всего дореволюционного периода правительство так и не предоставило раскольникам возможности доказать, «что они — не больное место нашей внутренней политики, а русская общественная сила»⁸⁵.

Литература

- 1 О старообрядцах в Пруссии // Литовские епархиальные ведомости. 1872. № 13. С. 491; *Ю-овъ*. Старообрядческий вопрос в северо-западном крае // Биржевые ведомости. 1871. № 23. С. 2.
- 2 *Iwaniec E.* Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w. W-wa, 1977; *Короткая Т. П., Прокошина Е. С., Чудникова А. А.* Старообрядчество в Беларуси. Минск, 1992.
- 3 *Вескинский А.* Раскол в Западно-русском крае // Православное обозрение. 1865. № 3. С. 283.
- 4 Там же. С. 295; *Станкевич А.* Очерк возникновения русских поселений на Литве. Вильна, 1909. С. 4–7.
- 5 *Ю-овъ*. Указ. соч. № 21. С. 2.
- 6 Московские ведомости. 1875. № 254. С. 2.
- 7 *Субботин Н.* Раскол как орудие враждебных России партий. М., 1867. С. 40.
- 8 Raporty warszawskich oberpolicmajstrów (1892–1913). Wrocław etc., 1971. S. 101; Archiwum Państwowe miasta stołecznego Warszawy (AP m. st. Warszawy). Uniwersytet Warszawski. № 533. (Дело пронумеровано не до конца.)
- 9 Материалы для истории русских раскольников в Привислинском крае // Варшавские губернские ведомости. 1877. № 52. С. 257.
- 10 О старообрядцах в Пруссии. С. 500.
- 11 *Миропольский Д.* Из северо-западного края // Беседа. 1872. № 9. С. 301, 303; *Вескинский А.* Указ. соч. С. 278.
- 12 *Вескинский А.* Указ. соч. С. 279.
- 13 Там же. С. 285; О старообрядцах в Пруссии. С. 491; *Станкевич А.* Указ. соч. С. 12–13.
- 14 *Корецкий П. И.* О раскольниках в Ковенской губернии // Памятная книга Ковенской губернии на 1863 год. Ковно, 1863. Отд. 2. С. 39.
- 15 *Витеблянин.* Раскольники северо-западного края // Новое время. 1895. № 6845. С. 3.
- 16 *Круковский А.* Один из людей Иосифа Семашко (К истории возникновения русских поселений Ковенской губернии) // Русская старина. 1911. № 7. С. 90.
- 17 *В. В-ъ.* Сведения о раскольниках Витебской губернии // Вестник Западной России. 1865. Кн. 2. Отд. 2. С. 122–123; *Ю-овъ*. Указ. соч. № 21. С. 2; О старообрядцах в Пруссии. С. 496.
- 18 Нацыянальны гістарычны архіў Рэспублікі Беларусь, Гродно (НГАРБ). Ф. 1. Воп. 4. Спр. 625.
- 19 Там же. Арк. 25–26ад.
- 20 Там же. Арк. 11–12ад.
- 21 Там же. Арк. 13ад.-20, 27ад.-29ад.

- 22 *Смирнов П.* Исторический очерк единоверия // Вера и разум. 1893. № 12. С. 800; Записки Иосифа митрополита Литовского. СПб., 1883. Т. 2. С. 487-488.
- 23 Российский Государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 744. Оп. 7. Д. 224; Оп. 1. Д. 51. Л. 51об, 53-53 об; Оп. 7. Д. 56. Л. 1об. Ср.: *Марахов Г. И.* Социально-политическая борьба на Украине в 20-40-е годы XIX века. Киев, 1979. С. 43-45.
- 24 Записки Иосифа митрополита Литовского. Т. 2. С. 577-578.
- 25 Там же. С. 578-580.
- 26 Там же. СПб., 1883. Т. 1. С. 605; *Мельников П. И. (Андрей Печерский)*. Собр. соч.: В 8 т. М., 1976. Т. 8. С. 216.
- 27 НГАРБ. Ф. 1. Воп. 28. Спр. 711. Арк. 5ад. Ср.: *О раскольниках в западном крае* // Странник. 1880. № 9-10. С. 218.
- 28 Archiwum Główne Akt Dawnych (AGAD). Centralne władze wyznaniowe Królestwa Polskiego. № 86.
- 29 *Mecherzyński K.* Wiadomości o filiponach polskich // Rocznik Cesarско-królewskiego Towarzystwa Naukowego Krakowskiego. Poczet 3. Т. 5 (28). Kraków, 1861. S. 93-94; *Iwaniec E.* Op. cit. S. 92-93.
- 30 *Tykiel B.* Kilka uwag historyczno-statystycznych o gubernii augustowskiej // Biblioteka Warszawska. Nowa seria. 1857. Т. 3; Gazeta Warszawska. 1857. № 68. S. 6.
- 31 AGAD. Centralne władze wyznaniowe Królestwa Polskiego. № 86. К. 15-16.
- 32 *Добровольский И.* Единоверцы и раскольники в Холмско-Варшавской епархии // Холмско-Варшавский епархиальный вестник. 1877. № 8. С. 10.
- 33 *Мельников П. И. (Андрей Печерский)*. Собр. соч. М., 1976. Т. 7. С. 533-535.
- 34 *Добровольский И.* Указ. соч. С. 9-10.
- 35 *Mecherzyński K.* Op. cit. S. 94; Великороссы-старообрядцы // Памятная книжка Сувалкской губернии на 1873 год. Сувалки, 1873. Отд. 3. С. 98.
- 36 Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 год. СПб., 1903. С. 127, 195.
- 37 AGAD. Sekretariat Stanu Królestwa Polskiego. 1864 г. № 556. К. 1-2.
- 38 Ibid. 1862 г. № 614. К. 513.
- 39 Обзор мероприятий... С. 185; *Пругавин А. С.* Старообрядчество во второй половине XIX века. Очерки по новейшей истории раскола. М., 1904. С. 90.
- 40 *Муравьев М. Н.* Записки о мятеже в Северо-западном крае, 1863 г. // Русская старина. 1882. № 36. С. 391-392; Голос. 1866. 29.05 (10.06). № 146. С. 1.
- 41 *Шолкович С.* Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России. Вильна, 1887. Вып. 2. С. 315; *Станкевич А.* Указ. соч. С. 44.

- 42 Ю-овъ. Указ. соч. № 23. С. 2.
- 43 *Iwaniec E.* Op. cit. S. 94.
- 44 AGAD. Sekretariat Stanu Królestwa Polskiego. 1867 r. № 916. К. 193–196.
- 45 Ibid. 1864 r. № 556. К. 4–5; *Анучин Д. Г.* Граф Федор Федорович Берг, наместник в Царстве Польском (1863–1874) // Русская старина. 1893. № 3. С. 569.
- 46 Русская старина. 1884. № 6. С. 593.
- 47 AGAD. Sekretariat Stanu Królestwa Polskiego. 1865 r. № 581. К. 2–4.
- 48 Русская старина. 1884. № 6. С. 593.
- 49 AGAD. Sekretariat Stanu Królestwa Polskiego. 1865 r. № 581. К. 235–236; Ibid. 1863 r. № 449. К. 137–139; Ibid. Komitet Urządzący Królestwa Polskiego. № 5. S. 975, 980–982.
- 50 *Виноградов Н.* Заметка о раскольниках Сувалкской губернии // Сувалкские губернские ведомости. 1867. № 18. С. 96.
- 51 *Титлинов В. В.* Духовная школа в России в XIX столетии. Вильна, 1909. Вып. 2. С. 238; Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб., 1991. С. 325.
- 52 *Волконский С.* Мои воспоминания. М., 1992. Т. 2. С. 115–116; *Korwin-Milewski H.* Siedemdziesiąt lat wspomnień (1855–1925). W-wa, 1993. S. 143–144.
- 53 *Анучин Д. Г.* Указ. соч. С. 570.
- 54 Северная почта. 1863. № 118. С. 478; *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 17. С. 175, 423; *Субботин Н.* Указ. соч. С. 137.
- 55 Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. 109. Секретный архив. Оп. 2. Д. 586. Л. 4.
- 56 Русское православие: Вехи истории. М., 1989. С. 370.
- 57 *Дневник П. А. Валуева*, министра внутренних дел. М., 1961. Т. 1. С. 219; *Твардовская В. А.* Идеология пореформенного самодержавия (М. Н. Катков и его издания). М., 1978. С. 51; *Дневник генерал-майора Василия Абрамовича Докудовского.* Рязань, 1903. С. 36; *Каширин Ф.* Памяти старообрядцев, убитых и замученных повстанцами в Ковенской губернии // День. 1863. № 40. С. 19.
- 58 *Субботин Н.* Указ. соч. С. 137.
- 59 *А. И-чь.* О происках поляков между русскими раскольниками. (Исторический очерк) // Вестник Западной России. 1867. № 9. С. 229.
- 60 *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 18. С. 648.
- 61 Материалы для пересмотра действующих постановлений о цензуре и печати. Ч. 3. Отд. 1. СПб., 1870. С. 20, 40–41, 52, 63–64.
- 62 *Никитенко А. В.* Дневник. М., 1956. Т. 3. С. 11.
- 63 Московские ведомости. 1866. № 12, 13.
- 64 *Воейков Д.* Прусские старообрядцы // Московские ведомости. 1867. № 146. С. 4; *Виноградов Н.* Указ. соч. С. 96; *Iwaniec E.* Op. cit. S. 135.
- 65 Обзор меропрятий... С. 331.

- 66 *Миропольский Д.* Указ. соч. С. 302–309; *Станкевич А.* Указ. соч. С. 24, 35, 45, 48, 85, 87; *Iwaniec E.* Op. cit. S. 135–136.
- 67 *Ю-овъ.* Указ. соч. № 42. С. 2.
- 68 *Станкевич А.* Указ. соч. С. 56, 78–81.
- 69 *Добровольский И.* Указ. соч. С. 11; Российский Государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1270. Оп. 1. Д. 756. Л. 3.
- 70 РГИА. Ф. 1270. Оп. 1. Д. 503. Л. 3.
- 71 Там же. Д. 836. Л. 3.
- 72 Там же. Д. 94. Л. 5.
- 73 Там же. Д. 1252. Л. 3, 5, 15 об.
- 74 *Добровольский И.* Указ. соч. С. 11.
- 75 *Добровольский И.* Миссионерский отчет о поездке к раскольникам королевства прусского // *Холмско-Варшавский епархиальный вестник.* 1886. № 1. С. 4–6; *Субботин Н.* Еще пятнадцать лет служения церкви борьбою с расколом. (Моя переписка с архимандритом Павлом за 1879–1895 годы). М., 1902. Вып. 1: 1879–1886 гг. С. 396–397, 403–405; Исторический обзор деятельности Комитета министров. СПб., 1902. Т. 4. С. 192–193.
- 76 AGAD. Warszawski general gubernator. № 8866. К. 53, 55.
- 77 Отзывы о нуждах единоверия и разделении сект на более и менее вредные. Б. м., б. г.: *Субботин.* С. 5, 18–19. Издание хранится в отделе редких книг Государственной публичной исторической библиотеки и имеет отдельную пагинацию для каждой из своих частей.
- 78 Там же: *Макарий.* С. 5; *Нильский.* С. 49; *Ивановский.* С. 15, 49.
- 79 *Дневник государственного секретаря А. А. Половцова.* М., 1966. Т. 1. С. 49–50, 68; 1881–1894 гг. Записка, найденная в бумагах Н. Х. Бунге. Б. м., б. г. С. 45; *Витте С. Ю.* Воспоминания. Т. 42. Заслуги раскольников в подавлении польского мятежа поминались и много позже, к примеру, А. А. Станкевичем.
- 80 Юридическое общество при Санктпетербургском университете. Протоколы 1881 года. СПб., 1882. Т. III. Заседания уголовного отделения. С. 15.
- 81 *Станкевич А.* Указ. соч. С. 92–93, 98; AP m. st. Warszawy. Warszawski gubernialny zarząd żandarmerii. № 137.
- 82 Уголовное уложение 22 марта 1903 г. Глава вторая «О нарушении ограждающих веру постановлений с мотивами и добавлениями по закону 17 апреля 1905» / Изд. Н. С. Таганцева. СПб., 1906; *Степанов С. А.* Черная сотня в России (1905–1914 гг.). М., 1992. С. 86; *Запруднік Я.* Справа аўтаноміі Беларусі у Першай Думе і «Наша Ніва» // *З гісторыяй на «вы».* Артыкулы. Дакументы. Ўспаміны. Мінск, 1994. Вып. 3. С. 320–321.
- 83 Варшавский епархиальный листок. 1913. № 11. С. 165.
- 84 *Анучин Д. Г.* Указ. соч. С. 569–570.
- 85 *Ю-овъ.* Указ. соч. № 42. С. 2.

Е. П. Аксенова (Москва)

Вдали от родных берегов (Об условиях жизни и работы русских ученых в первые годы эмиграции)

В последние годы большой интерес не только научной, но и широкой общественности вызывает проблема русского зарубежья. Исследователи анализируют деятельность русских эмигрантских центров, судьбы ученых, деятелей искусства и литературы, оценивают их вклад в развитие мировой и отечественной науки и культуры¹. Не меньший интерес представляет изучение условий жизни и работы бывших соотечественников за рубежом. Оторванные от родины, от привычной обстановки, от любимой работы и круга друзей эмигранты первой мощной послереволюционной волны вынуждены были приспособливаться к жизни на чужбине. Разбросанные по разным странам недавние земляки и коллеги, бережно сохраняя зачастую единственную ниточку связи, вели переписку. Эта переписка — богатейший и далеко еще не использованный источник сведений о русской эмиграции. Так, русские ученые в письмах родным, друзьям, знакомым, коллегам, также находившимся за границей, писали не только о своей научной и преподавательской деятельности, но и откровенно делились своими невзгодами, сообщали о бытовых трудностях, сложностях устройства на работу, о своих душевных переживаниях.

Немало подобного материала содержится, например, в обширной переписке историка А. В. Флоровского, хранящейся в его фонде в Архиве Российской академии наук². А. В. Флоровский в числе 18 профессоров Одесского университета был выслан с родины в начале сентября 1922 г.³ Другие его коллеги и земляки оказались за границей немного раньше или позже Флоровского. Переписка с ними составляет значительную часть эпистолярного комплекса фонда за первые годы пребывания ученого за рубежом. Безусловно, на основании отрывочных данных, содержащихся в письмах, нельзя составить полную картину условий жизни и работы русских ученых в разных странах и в разные периоды. Тем не менее и имеющиеся сведения о конкретных жизненных эпизодах ценны для общей панорамы судеб русского зарубежья. Особенно богаты в этом отноше-

нии интересными подробностями письма 1922–1923 гг. — периода наиболее интенсивного переселения и устройства эмигрантов на новых местах (а также отчасти письма 1924–1925 гг.).

Русские ученые после революции покидали родину в основном двумя путями: из Петрограда в Германию и дальше — на запад и из Одессы в Константинополь, который тоже был преимущественно перевалочным пунктом. Исход из России вызывал разные чувства: некоторые радовались, что вырвались из «Совдепии» в «свободную Европу»⁴, другие тосковали по оставленному отечеству. Но так или иначе, нужно было жить и как-то приспособливаться к новым условиям. И здесь многое зависело и от личных знакомств, и от организаций, оказывавших помощь эмигрантам, хотя они были, как правило, маломощными.

Покидая Одессу в спешном порядке, многие не имели возможности материально обеспечить себе безбедное существование в эмиграции. Так, у А. В. Флоровского уже после недолгого пребывания на чужбине деньги оказались на исходе. На первых порах (осенью 1922 г.) ему помог американский Красный Крест, переславший 42 доллара и 2445 левов на его имя в Константинополь (так как ученый получил визу в Болгарию)⁵. И другие эмигранты испытывали материальные затруднения, хотя и в разной степени. Так, правовед П. А. Михайлов признавался в декабре 1922 г., что «многое продал за бесценок в Одессе, но кое-что удалось вывезти»; это давало ему возможность в начальный период (один-два года) своей заграничной жизни постепенно подыскивать подходящее место работы⁶ (дальнейшее показало, что он смотрел в будущее с несколько излишним оптимизмом).

В Турции, куда поначалу попали Флоровский и ряд его коллег, существовала русская академическая группа, и ученый стал ее членом⁷, однако жить в Константинополе было трудно. Брат А. В. Флоровского, Георгий (известный богослов, философ, примыкавший вначале к евразийскому движению), живший в то время в Праге, советовал немедленно перебраться в Софию, где жизнь, сравнительно с Константинополем, дешевле и легче устроиться на работу. Он рекомендовал также обратиться к Е. В. Спекторскому, П. М. Бицилли и другим ученым насчет возможностей устройства в Сербии. Относительно перспектив в Германии он писал, что страна в тяжелом кризисе и это отражается на положении эмигрантов: «Специалистов по-русски (так в тексте. — Е.А.) в Германии ищут, но им платят очень

мало». Георгий призывал брата к терпению: «Быстро ничего не сделаешь, нужно пробовать и ждать»⁸.

Антоний Васильевич послушался совета и переехал в Болгарию, где уже обосновались его родители и сестра, а также дядя с семьей. А вот что писал ему остававшийся еще некоторое время в Турции его знакомый Н. К. Соколов: «Положение Константинополя становится все хуже... Лира турецкая катастрофически падает... и вообще довольно гнусно. Продукты начинают прятать... Отсюда нужно удирать и удирать поскорее»⁹. Сам он тоже подумывал уехать в Болгарию, намереваясь на главной улице Софии открыть магазин по продаже марок (такой магазин давал ему средства к существованию в Константинополе)¹⁰.

Связь с родиной для эмигрантов, покинувших ее «южным» путем, была затруднена: «ввиду запрещения брать на миноносцы частные письма, писем из Одессы непосредственно не приходит, а приходят кружным путем через Лондон»; часть писем при этом пропадала, другие приходили распечатанными¹¹.

Тот же Н. К. Соколов сообщал Флоровскому, что в Константинополе «Лига наций производила запись желающих выехать в Сербию», и он на всякий случай записался: «Большинство русских выезжают и едут туда, куда их везут». Вместе с тем он писал, что для выезда в Чехословакию, например, нужно специальное разрешение и определенная материальная обеспеченность. Визу в Болгарию можно достать без запроса оттуда, но за взятку не менее чем 50 лир (что довольно дорого, если сравнить с месячной платой за двухкомнатную квартиру, которая составляет 25 лир)¹².

Советская Россия установила дипломатические отношения с Турцией, и в декабре 1922 г. «большевиками объявлена регистрация беженцев» (что, несомненно, ускорило их отток из этой страны). «В Константинополе, — писал Соколов, — скверно — все разъезжаются». «Большинство выехало в Болгарию и Сербию. Академическая группа еще находится в Константинополе... Вообще же русские учреждения начинают постепенно сокращаться»¹³. В те же дни П. А. Михайлов сообщал Флоровскому, что русские «сидят в неведении, настроение подавленное»¹⁴.

Еще будучи в Константинополе А. В. Флоровский спрашивал своего дядю, известного слависта М. Г. Попруженко, об условиях жизни в Софии¹⁵. Тот отвечал, что ученым, например, филологам, «устраиваться гораздо труднее», чем инженерам или медикам. В то же время он не считал, что в Болгарию не

стоит ехать; даже если в университете трудно получить кафедру, то не исключен вариант «быть прикомандированным к какой-либо библиотеке» (как профессор В. А. Погорелов). Кроме того, всегда остается возможность «воплотить свои намерения о поездке в настоящую Европу; во всяком случае, жить в Софии выгоднее...»¹⁶. Но при этом настроение у Попруженко было очень плохим, и он не скрывал этого от племянника: «...что может быть определенным и прочным теперь в нашей жизни, т. е. в жизни русских, принужденных пользоваться чужими милостями... Я, например, совершенно не считаю своего собственного положения обеспеченным и прочным: все может измениться сразу, но, несмотря на это, не хотел бы забраться далеко от мест, которые так близки к Одессе, куда меня все больше и больше тянет... Да, физически я здоров, но духом уже не тот... Впрочем, будем еще бороться, держаться за жизнь. Больше у нас ничего не остается, если потеряна надежда на Россию, на работу к ее благу»¹⁷. Вместе с тем в одном из писем Попруженко сообщал, что «отношение болгар к русским безусловно доброжелательное и приветливое»¹⁸.

Переехав в Софию, А. В. Флоровский провел там, по его собственному признанию, три с лишним месяца «без всякого дела и заработка». В бедственном положении он застал там многих русских (среди них были литературовед С. Г. Вилинский, наследший службу в банке, лингвист, ученик А. И. Томсона Ф. Г. Александров, не имевший даже своего угла и живший в общежитии русско-болгарского комитета помощи беженцам, и др.)¹⁹. Г. А. Секачев пытался по приезду в Софию устроиться в университет²⁰, однако это ему не удалось, и через год сестра писала Флоровскому, что Секачев торговал на улице книгами, потом начал делать деревянные игрушки, хотя и не оставил надежды попасть в Прагу²¹.

Но истинный ученый в любых условиях, при любых жизненных неурядицах остается ученым, и Флоровский, вспоминая непродолжительный софийский период своей жизни, отмечал: «Научную работу я себе, конечно, и здесь нашел, изучая архивы русской оккупации Болгарии 1877–78 гг. и знакомясь с журналами за период войны и революции»²².

Многие, как и Флоровский, оставались в Болгарии недолго. Уже после его отъезда из Софии сестра Флоровского в одном из писем (в феврале 1923 г.) с сожалением отметила, что из-за столкновения «личных интересов и амбиций» комитет, кото-

рый должен заниматься делами русских беженцев в Болгарии, фактически не функционирует²³. Русский священник и приват-доцент богословского факультета университета Г. И. Шавельский писал ему из Софии в середине 1923 г.: «Тяга русских из Болгарии огромная. Бедные бегут потому, что тут трудно найти заработок; богатые удирают, так как жизнь тут невероятно вздорожала. Для живущих на валюту Болгария стала одной из самых невыгодных стран»²⁴.

Положение эмигрантов в Сербии мало чем отличалось от их положения в Болгарии. Историк А. П. Доброклонский писал Флоровскому в октябре 1922 г.: «Затрудняюсь сказать, какие занятия, обеспечивающие материальное существование, могли бы Вы найти в Сербии, кроме преподавания истории в средних школах, так как в университете русской истории специально нет в учебных планах»²⁵.

О том, что в Сербии можно без труда получить уроки в гимназии, писал Флоровскому и историк и литературовед П. М. Бицилли. В то же время, сам он хотел переехать в Прагу, поскольку в Скопле, где он преподавал в университете, условия становились все хуже: не было денег для работы кафедр, для научных командировок, в результате — русские преподаватели покидали университет. Все это не могло не влиять на душевное состояние, и ученому казалось, что в перспективе — только «одиночество, тоска и полная бессмысленность и бесполезность существования»²⁶.

Если и появлялась вакансия учителя школы, то занять ее было не так уж просто. Для получения должности преподавателя в Королевстве сербов, хорватов и словенцев нужно было выдержать серьезные испытания, о которых писал Флоровскому из Загреба историк В. А. Мошин: «Здесь нужно сдавать (кроме нашего государственного, и независимо от доктората) особый так называемый «профессорский экзамен» для обеспечения себе штатной службы: пришлось всю зиму посвятить логике, психологии, педагогике, методике, администрации средней школы, сербскому языку и литературе сербов, хорватов и словенцев»²⁷.

В Польше положение русских эмигрантов тоже было далеко не блестящим. Двоюродный брат Флоровского, Г. М. Попруженко, живший в Варшаве, писал ему: «Условия жизни, жизненная борьба последних лет, борьба за то, чтобы не одичать, не опуститься, не прервать контакту с наукой, были неизмеримо тяжелы. Поэтому можешь себе представить, чем есть для меня

мысль о том, чтобы попасть в нормальные для научных занятий условия, и чем было бы ее осуществление». Далее он пояснял, что его работа в «экспедиции заготовления государственных бумаг» (вечерние или ночные дежурства через день) вначале давала ему возможность для дневных занятий наукой; потом он оказался на грани безработицы, затем положение «как будто несколько упрочилось, но уверенности в завтрашнем дне нет» (и действительно, через некоторое время он сообщил, что потерял работу)²⁸. Отец Г. М. Попруженко М. Г. Попруженко в тот же период писал племяннику из Софии в Прагу, что помочь сыну материально не может, так как сам живет «с трудом и в состоянии постоянного ожидания ухудшения служебных условий», и просил об устройстве кузена в Праге для продолжения философского и получения математического образования²⁹.

Наиболее благоприятные условия для жизни и научной работы эмигрантов из России сложились в начале 1920-х годов в Праге; там образовался крупный русский научный центр и многие ученые хотели попасть туда. Однако, переезжая в начале 1923 г. в Прагу, А. В. Флоровский полагал, что это временный этап и нужно думать о будущем, «более устойчивом устройстве» (хотя, как оказалось впоследствии, этого не понадобилось, и он прожил в Праге до конца своих дней). Но в те годы его более всего привлекала Франция. Он узнал, что профессор Поль Буайе (Paul Boyer), директор Института восточных языков, возглавлявший службу помощи эмигрантам, «предполагает организовать нечто для привлечения русских изгнанных профессоров к преподаванию во Франции», но если бы из этого ничего не вышло, Флоровский, как и многие русские ученые-эмигранты, готов был бы даже удовлетвориться «архивной или библиотечной службой»³⁰.

Те, кто уже достиг этой «мечты» — Франции, писали Флоровскому, что найти там работу трудно, приходится давать частные уроки. «Французы чрезвычайно любезны на словах, но когда доходит до реальной помощи, ссылаются на тяжелое положение финансов и принимаются ругать немцев». — Архивная работа, на которую надеялся ученый, к сожалению, «область недоступная для иностранца»³¹.

Н. К. Соколов, покинувший в начале 1923 г. Константинополь и перебравшийся во Францию, был весьма доволен своим переселением в Марсель — красивый европейский город, в котором ему очень понравилось после Константинополя, хотя

жилье он нашел там с большим трудом (двухкомнатную квартиру в центре «с газовой кухней» за 250 франков в месяц). Продукты и одежда, по его наблюдениям, были во Франции в два раза дешевле, чем в Турции, но деньги заработать очень трудно. «Из русских учреждений есть русское консульство... союз студентов, а академической группы как-будто нет»³². В других письмах он сообщал, что устроился на службу во франко-славянский банк, но не на штатную должность, поэтому жалование очень маленькое; вообще «оклады во Франции ниже прожиточного минимума, а особенно для нас, русских». Так что он по-прежнему подрабатывает продажей марок и не теряет веры в лучшее будущее³³.

Путь через Константинополь во Францию проделал также П. А. Михайлов. Но даже после переезда в Париж, как он сам признавался в январе 1923 г., душевное состояние было «понурое»: «Ходишь вот по людям, что-то выпытываешь, ищешь не то сочувствия, не то совета, и становится так как-то просто стыдно повторять в сотый раз глупую историю, приключившуюся со всеми нами». Между тем в Париже Михайлов вошел в русскую академическую группу и получил возможность читать лекции по юридическим дисциплинам русским студентам (правда, студентов было очень мало, меньше, чем «профессоров», как иронично отмечал ученый). О русской колонии в Париже он писал следующее: «Живут здесь русские рбно, общение поддерживают группами, изредка встречаются на лекциях, в землячествах. Похоже на то, что многие друг другу здорово успели надоесть, да и житье эмигрантское опостылело». Финансовая помощь, оказываемая французами академической группе, была невелика (примерно 300 франков на человека при прожиточном минимуме в 1 тыс. франков в месяц, да и то, «если жить умненько»). «Никакого особого комитета содействия нам, „изгнанникам“, — сообщал Михайлов, — здесь нет». Субсидии не растут, и каждый новый человек в академической группе — «лишний рот». Поэтому необходимо как-то подрабатывать, однако «с продажей вещей ох как плохо!»³⁴.

Через полтора года жизни в Париже положение Михайлова не слишком укрепилось. В начале августа 1924 г. он писал Флоровскому: «Увы, наукой занимаюсь очень мало, так как должен был запродать свое время и силы антикварному делу Лесинных (петерб[ургские] банкиры), которое и дает мне приличный заработок. Читаю лекции в русск[ом] Инстит[уте] пра-

ва, где мне платят 400 фр[анков]. Академич[еская] работа поставлена здесь явно неудовлетворительно и хуже всего, что нет студентов, некого учить — слушают лекции единицы»³⁵.

Не просто было обосноваться и в Англии. Об этом писал Флоровскому историк М. В. Брайкевич: «Жить в Англии интересно... Устроиться русским здесь можно при очень больших связях только или если почему-либо нет соответственного специалиста в самой Англии». Но если кто-то может оказать протекцию, «конечно, нечего и раздумывать, здесь интереснее работать даже помощником библиотекаря, чем в Софии читать лекции! Конечно, рассчитывая на то, что оставаться нам всем за границей уже не долго». О бытовой стороне дела Брайкевич сообщал следующее: «С женой можно прожить скромно на 20 фунтов. Работу случайную доставать трудно»³⁶.

В другом письме он извещал, что Русское экономическое общество в Лондоне собрало 25 фунтов, часть из которых (5 фунтов) переводит лично Флоровскому, а остальные — в Берлин для помощи высланным профессорам. Дело в том, что как следует из письма Флоровскому профессора В. И. Ясинского из Берлина, русский Академический союз в Германии не имел «абсолютно никаких средств». Был лишь небольшой фонд в распоряжении объединения литераторов, которое оказывало временную, весьма скромную поддержку находившимся в Германии ученым и писателям³⁷. Учитывая все обстоятельства, М. В. Брайкевич советовал устроиться в Праге: это легче и, кроме того, «Чехословакия очень радушно приглашает к себе русских и дает жалованье, на которое все-таки можно существовать, а главное — является возможность работать по своей специальности»³⁸.

То, что сообщил М. В. Брайкевич, подтверждалось сведениями из письма правоведа (впоследствии профессора Оксфордского университета) П. Г. Виноградова, который писал, что в Англии безработица, поэтому образующиеся вакансии занимаются англичанами, а не русскими. Даже такой крупный специалист, как М. И. Ростовцев, не смог устроиться в Англии и уехал в Америку. Следовательно, советовал Виноградов, если есть место в Болгарии, «держитесь его крепко»³⁹.

Еще одно свидетельство из Лондона Флоровский получил от члена Русской академической группы Н. А. Ганса: «Здесь очень трудно устроиться, — писал он, — в особенности если не имеете полного знания английского языка. Жизнь чрезвычайно дорога... Русских учреждений, где Вы могли бы работать по спе-

циальности, вовсе нет, а в английские берут почти исключительно англичан»⁴⁰.

Живший некоторое время в Австрии историк Е. Ю. Перфекский сообщал Флоровскому о том, что цены в Вене «вздорожали» и он принял решение перебраться в Братиславу, где в университете он собирался читать лекции (7 часов в неделю) и вести «семинарий»⁴¹.

По сравнению с другими странами в Чехословакии, где эмигрантские научные учреждения пользовались покровительством и финансовой поддержкой правительства и президента Т. Масарика, условия жизни и работы ученых были значительно лучше. Хотя, как писал Флоровскому переехавший из Софии в Брно литературовед С. Г. Вилинский: «Есть здесь, как и везде, и темные и светлые стороны, но жить все же можно, и даже лучше, чем в Болгарии» (там во время голода ему пришлось продать даже необходимую одежду, а затем влезть в долги, чтобы не ехать в Чехию в отрепьях). Чехословацкое Министерство народного просвещения возместило ему дорожные расходы (2 тыс. крон) и выделило небольшие средства (3 тыс. крон) для устройства на новом месте. Материальную помощь от правительства получали и другие ученые⁴².

Итак, после выяснения обстоятельств жизни в разных странах, А. В. Флоровский обосновался в начале 1923 г. в Праге (при содействии Г. В. Вернадского и Н. П. Кондакова)⁴³. В это время Н. К. Соколов писал Флоровскому: «Очень рад за Вас, что Вы, наконец, попали в страну, где политические страсти уже улеглись и где можно более или менее жить спокойно»⁴⁴.

1922–1923 гг. — это период наиболее интенсивной эмиграции ученых из России, их «великого переселения» и обустройства на новых местах. Но они стремились не только выжить, но и заниматься, приспособившись к изменившимся условиям, любимым делом. Хотя порой это было очень нелегко, например, историкам России — в отрыве от отечественных архивов и библиотек. Жалобы на трудности научной работы, связанные прежде всего с нехваткой нужных книг, звучат постоянно в письмах ученых. Так, Г. В. Вернадский писал Флоровскому (до его переезда в Чехословакию): «В Праге библиотеки по русской истории очень неважны — здесь нет даже Полного собрания законов [Российской империи] (полное собрание летописей есть). Но, конечно, отсюда возможны изредка поездки в Берлин или Вену, где библиотеки сравнительно хороши»⁴⁵. А

С. Г. Вилинский сообщал из Брно: «...начал здесь несколько работ и на каждом шагу препятствия в виде отсутствия то той, то другой книги для справок»⁴⁶. В этой связи понятно, что переписка ученых полна взаимной информации о новинках научной литературы.

Нормальной работе мешало еще одно обстоятельство — субъективного характера. Оно вполне объяснимо с психологической точки зрения, если учесть достаточную замкнутость жизни русских колоний. Речь идет о том, что вместо единства и сплоченности русских эмигрантских институций, которые можно было бы ожидать в условиях изгнания, зачастую то тут, то там вспыхивали недовольства, ссоры, раздоры. Сестра Флоровского, Клавдия Васильевна, писала брату из Софии о расколе в профессорской среде: «Вообще такое разделение нелепо, тем более в Болгарии, где так немногочислен русский академический мир. Но есть какой-то непреодолимый фермент разделения во всех русских организациях»⁴⁷. Еще резче определял отношения русских в Софии Г. И. Шавельский: «Дразги, дразги и гнусность...»⁴⁸.

Как бы то ни было, стремление заниматься любимым делом пересиливало все жизненные невзгоды. Этот мотив звучит во многих письмах, но, может быть, более четко в письме (от 1930 г.) жившего в Берлине историка В. Строева: «Несмотря на исключительно тяжелые условия, я ни на одну минуту не бросал своих научных занятий и читал лекции»⁴⁹. Другим, правда, в поисках заработка приходилось на время оставлять науку, но раньше или позже они к ней возвращались. Так было, например, с С. Г. Вилинским, который, по его собственному признанию, первые «годы изгнания слишком был занят погонею за куском хлеба и забросил научную работу»⁵⁰, с Ф. Г. Александровым, у которого перерыв в научных занятиях составил тридцать лет (и все же, в конце концов, он «смог включиться в научную работу при Софийском университете»⁵¹). И примеры эти не единичны. Однако надо отметить, что русские ученые (за редким исключением) не жаловались на трудности своего положения, а принимали его как реальность и старались найти свое место в чужой стране. Некоторые верили в возвращение на родину, другие — нет, но они всегда любили ее и считали, что их деятельность за ее рубежами — все равно на пользу и ко благу России.

Так или иначе, наиболее тяжелый первый период устройства за границей завершился, хотя и в последующие годы

ученые иногда меняли место жительства и работы (но этот процесс носил уже индивидуальный, а не массовый характер). Они, как правило, с благодарностью относились к стране, давшей им приют и возможность трудиться. Встречались, конечно, как в первый период, так и потом, трудности и материального плана, профессионального. Зачастую ученым приходилось сталкиваться с такими, знакомыми и нам, проблемами, как трудности издания научных работ, отсутствие необходимой литературы и источников и т. п. Кроме сложностей, связанных с жизнью на чужбине, на положении русских ученых-эмигрантов не могла не сказываться политическая ситуация в странах их пребывания и международные отношения в Европе. В период Второй мировой войны вся деятельность и жизнь эмигрантов в странах, захваченных фашистской Германией, находилась в ведении и контролировалась специальным Управлением по делам русской эмиграции (с центром в Берлине) и его эмиссарами на местах. После войны в странах Восточной Европы, политически ориентированных на СССР, для эмигрантов возникли свои сложности (и некоторым даже пришлось покидать насиженные места).

Таким образом, в различные периоды русская эмиграция переживала множество трудностей разного характера. Изучение их (в том числе и по эпистолярному наследию ученых и деятелей культуры) даст исследователям возможность значительно дополнить картину судеб русского зарубежья, небольшой фрагмент которой затронут в статье. Обращение к переписке лишь одного из русских ученых, оказавшегося не по своей воле за пределами родины, показало аналогичность сведений, имеющих в письмах различных корреспондентов, принципиальное сходство в оценках событий и условий эмигрантской жизни, что дает основание для объективного освещения истории русской эмиграции «первой волны». Эти сведения, безусловно, могут быть дополнены ценными данными и интересными подробностями из переписки других ученых, так как письмо — это самое живое и непосредственное отражение текущей жизни, запись «по горячим следам», свободная от цензурных ограничений. Читая их, мы получаем достаточно яркое представление о том, с какими трудностями приходилось сталкиваться ученым-эмигрантам прежде, чем они добивались возможности более или менее спокойно заниматься преподавательской и научной деятельностью.

Переписка, безусловно, отражает, прежде всего, восприятие самими представителями русской науки за рубежом своего положения изгнанников, вынужденных приспособляться в чужих странах к новым, непривычным условиям жизни, нередко — бороться за выживание. Для всестороннего анализа положения русских ученых-эмигрантов важные сведения, имеющиеся в письмах и других документах их личных архивов (частично — в России, в основном — за рубежом), а также в воспоминаниях, должны быть дополнены документальными свидетельствами из фондов государственных, научных и общественных учреждений и организаций тех стран, которые представляли ученым из России возможности жить и трудиться.

Примечания

- ¹ См.: Культурное наследие российской эмиграции: 1917–1940. М., 1994. Кн. 1–2.
- ² Архив РАН. Ф. 1609. Оп. 2 (в последующих сносках указываются только номера дел и листов дела).
- ³ Д. 62. Л. 2 об.
- ⁴ Д. 140. Л. 2; Д. 208. Л. 1; Д. 463. Л. 1.
- ⁵ Д. 412. Л. 1.
- ⁶ Д. 317. Л. 1 об.
- ⁷ Оп. 1. Д. 157. Л. 1–2.
- ⁸ Оп. 2. Д. 463. Л. 1–1 об.
- ⁹ Д. 412. Л. 5.
- ¹⁰ Там же. Л. 3–3 об., 13 об.
- ¹¹ Там же. Л. 2, 4, 7.
- ¹² Там же. Л. 8–8 об.
- ¹³ Там же. Л. 12 об., 14 об.
- ¹⁴ Д. 317. Л. 1 об.
- ¹⁵ Об этом известно из ответов М. Г. Попруженко. См.: Д. 372. Л. 1–2 об.
- ¹⁶ Д. 372. Л. 1–1 об.

- 17 Там же. Л. 2-2 об.
- 18 Там же. Л. 7.
- 19 Д. 458. Л. 18.
- 20 Д. 62. Л. 2 об.
- 21 Д. 458. Л. 36 об.-37.
- 22 Д. 62. Л. 1 об., 2.
- 23 Д. 458. Л. 12.
- 24 Д. 485. Л. 5.
- 25 Д. 208. Л. 1.
- 26 Д. 140. Л. 2, 8, 9.
- 27 Д. 322. Л. 13-13 об.
- 28 Д. 371. Л. 1 об.-2, 6.
- 29 Д. 372. Л. 5 об.-6.
- 30 Д. 62. Л. 2; Д. 298. Л. 1 об.
- 31 Д. 298. Л. 1.
- 32 Д. 412. Л. 15-16.
- 33 Там же. Л. 17 об., 20.
- 34 Д. 317. Л. 2-2 об.
- 35 Там же. Л. 6 об.
- 36 Д. 147. Л. 1-1 об.
- 37 Д. 503. Л. 1.
- 38 Д. 147. Л. 2-2 об.
- 39 Д. 177. Л. 1-1 об.
- 40 Д. 183. Л. 1.
- 41 Д. 361. Л. 1 об.
- 42 Д. 174. Л. 1, 5 об.-6, 8.
- 43 Д. 171. Л. 1.

44 Д. 412. Л. 13.

45 Д. 171. Л. 1 об.

46 Д. 174. Л. 9 об.

47 Д. 461. Л. 43 об.

48 Д. 485. Л. 3 об.

49 Д. 419. Л. 1.

50 Д. 174. Л. 6 об.

51 Д. 317. Л. 76, 78 об.

А. Н. Горяинов (Москва)

Учебные заведения русской эмиграции в Болгарии (20—30-е годы)

В отечественной науке до сих пор еще не преодолена сложившаяся в Советском Союзе традиция: к русской эмиграции в Болгарии исследователи причисляли лишь офицеров и солдат белогвардейской армии генерала Врангеля; при этом всячески подчеркивали отрицательное воздействие эмиграции на положение в стране. Однако при непредвзятом рассмотрении фактов выясняется, что врангелевцы были только одной (хотя и весьма значительной) частью эмигрантов, а русская эмиграция в целом сыграла в Болгарии не только противоречивую политическую, но и благотворную культурную роль.

Одним из достижений русских эмигрантов стала организация образования и воспитания эмигрантской молодежи. В результате Болгария получила квалифицированные и культурные кадры, а русские эмигранты менее болезненно адаптировались к жизни в чужой стране и получили возможность дольше сохранять черты национального своеобразия.

Первое учебное заведение русских эмигрантов возникло в Варне, через которую шел основной поток беженцев из России. 23 апреля 1920 г. там начала свою деятельность гимназия, организованная группой педагогов из Одессы во главе с бывшим директором частной гимназии С. Н. Кононовичем. 17 июня того же года Русско-болгарский благотворительный комитет, созданный для помощи эмигрантам, открыл русскую гимназию в Софии¹. Возглавил ее бывший директор Третьей одесской гимназии А. П. Стефанов, работавший в тесном контакте с болгарским представительством Всероссийского союза городов — организацией, в руках которой, по существу, сосредоточилось руководство всеми русскими учебными заведениями в Болгарии. Всероссийский союз городов действовал в координации с Всероссийским земским союзом, осуществлявшим главным образом экономические программы помощи; объединял их деятельность Земско-городской комитет, располагавший определенными финансовыми возможностями для помощи эмигрантам.

Всероссийский союз городов учредил свое представительство в Болгарии примерно за полгода до эвакуации белогвардейцев из Крыма². Этим подтверждается нахождение уже в то время в стране значительного количества эмигрировавших из России гражданских лиц; о том же свидетельствует и само существование детских учреждений. Уполномоченным Всероссийского союза городов стал генерал А. В. Арцишевский, проявивший недюжинную энергию и изобретательность в поиске средств для финансирования различных культурных начинаний. Огромное внимание он уделял учебным заведениям. Большая их часть была создана благодаря усилиям Всероссийского союза городов, остальные же раньше или позже начинали работать под руководством Союза.

Наряду с гимназией в Софии Всероссийский союз городов в течение лета 1920 г. смог открыть ряд дошкольных детских учреждений и начальных школ, а также различных курсов для взрослых. К июлю-августу 1920 г. относится организация детских садов в Софии, Варне, Плевене. При детсаде в Софии работала начальная школа, готовившая детей к поступлению в гимназию, по ее образцу были затем организованы подготовительные школы в Варне и Плевене³. Помочь оказавшимся без средств к существованию людям в овладении теми или иными профессиональными навыками должны были работавшие в Софии курсы машинописи, стенографии, рисования, курсы-мастерская плетения корзин⁴. Среди эмигрантской молодежи большой популярностью пользовались курсы иностранных языков, работавшие в Софии, Варне и Плевене⁵.

1-12 августа 1921 г. в Софии состоялось совещание представителей русских беженских организаций, в рамках которого заседала культурно-просветительская секция. В представленном секции докладе «Общий план мероприятий по удовлетворению культурно-просветительских нужд русских беженцев в Болгарии» констатировалось, что для них к августу 1921 г. были открыты не только перечисленные выше детские сады, гимназии и курсы иностранных языков, но и организованный Всероссийским союзом городов детский сад в Дольне-Оряховице, начальные школы в Дольне-Оряховице, Лесковце и Месемврии, сельскохозяйственная школа-колония под Тырново, повторительные курсы в Плевене для надолго прерывавших учебу подростков, курсы иностранных языков в Русе⁶. Союз русских студентов в Варне организовал в марте 1921 г. «Курсы по пред-

метам высших учебных заведений», где изучалось несколько дисциплин, входивших в программы российских университетов⁷. Вместе с тем к моменту совещания курсы профессиональной подготовки эмигрантов показали свою несостоятельность и были закрыты ввиду недостатка слушателей: как отмечается в одном из докладов, «в громадном большинстве случаев выброшенными из России в Болгарию, оказались люди, принадлежащие к тем классам интеллигенции, которые не желали менять род занятий до этого, а ремесла если и знали, то только с любительской точки зрения»⁸.

Необходимо отметить, что учебные заведения для русских эмигрантов в пору своего становления находились в очень сложном положении. Им катастрофически не хватало средств, но, помимо материальных, значительная часть трудностей была связана с особенностями существования эмигрантов вне родины. Распыленность русских по разным регионам Болгарии привела, например, к малочисленности учебных заведений и необходимости открытия при них интернатов; незначительное число учащихся обусловило, в свою очередь, введение в школах и гимназиях для детей эмигрантов совместного обучения. Последнее было само по себе прогрессивным, но тогда стало вынужденной мерой. Жизнь заставила эмигрантских педагогов применить и другие, слабо внедрившиеся в дореволюционной России, передовые методы воспитания и обучения: необходимость обеспечить учащихся одеждой и обувью, детские учреждения мебелью и т. д. привели к введению в школьные курсы уроков труда и других элементов трудового воспитания; дореволюционные, довольно отсталые даже для начала XX в. программы русской школы дополнялись более современными по своему содержанию болгарскими, что выразилось в расширении преподавания естественной истории, рисования, введении таких предметов, как химия и политэкономия⁹; необходимым стало обучение детей эмигрантов болгарскому языку.

Болгарское правительство в целом благожелательно относилось к русским учебным заведениям: им ассигновывались средства (хотя и очень скудные), по возможности выделялись помещения, их выпускники имели те же права, что и выпускники болгарских школ и гимназий. Оказывая поддержку эмигрантским учебным заведениям, болгарские власти выражали тем самым доверие к русской эмиграции, которая, как было заявлено на совещании русских беженских организаций болгар-

ским архиепископом Стефаном, «изобилует культурными силами»¹⁰. «Русская школа в Болгарии совершенно свободна. Болгарское Министерство народного просвещения не считает себя вправе руководить делом русского образования и воспитания. Школьные инспектора лишь присутствуют на выпускных экзаменах», — отмечал в 1926 г. педагогический журнал русских эмигрантов¹¹.

Надо сказать, что качество обучения и воспитания в подавляющем большинстве учебных заведений русской эмиграции было на высоте, и в некоторые из них охотно поступали, наряду с русскими, болгары. Особенно большим успехом пользовались русские детские сады и курсы иностранных языков — первые как в результате хорошей постановки дела, так и ввиду отсутствия в Болгарии детских садов подобного типа, а вторые — из-за нехватки в стране хороших учителей иностранных языков¹².

Выступая на упомянутом выше совещании, архиепископ Стефан объявил о решении болгарского правительства разрешить въезд на территорию Болгарии 20 тыс. русских детей. В итоге стало возможным перемещение сюда детей, потерявших во время гражданской войны родных и близких, а также эмигрантов с детьми, обучавшимися в Турции и других странах.

Совещание представителей русских беженских организаций в Болгарии стало определенным рубежом в становлении эмигрантских учреждений и обществ. К моменту его проведения сложилась, в частности, довольно стройная система русских учебных заведений, состоявшая из детских садов, подготовительных и начальных школ, гимназий, учреждений внешкольного образования. Организацией сельскохозяйственной школы-колони в пригороде Тырново была заложена основа специального образования эмигрантов, действовали варненские «Курсы по предметам высших учебных заведений». Накануне открытия совещания для практического руководства системой был создан Учебный комитет Всероссийского союза городов, подчиненный его культурно-просветительской комиссии, который возглавил профессор Софийского университета И. А. Базанов.

Сложившаяся система некоторое время развивалась и совершенствовалась, но вскоре стала сокращаться и постепенно распалась. К лету 1922 г. в нее входило 19 различных учебных заведений: 5 детских садов и подготовительных школ, 6 гимназий, 7 разных курсов, 1 сельскохозяйственное училище. По дан-

ным на 15 июня 1922 г. во всех этих учебных заведениях обучалось 1805 человек, работало 174 преподавателя и 53 административно-хозяйственных сотрудника¹³. По сравнению с летом 1920 г. несколько сократилось количество эмигрантских детских садов, но зато значительно возросло число гимназий, развивались специальные учебные заведения. Более чем в 2,5 раза увеличилось количество учащихся, которых к моменту совещания русских беженских организаций было всего 663¹⁴. При средних учебных заведениях по мере возможности создавались интернаты и общежития, без которых при очень большом среди русских детей числе сирот (в Болгарии их было к началу 1924 г. 54,5% общего числа учащихся)¹⁵ и повседневной материальной необеспеченности эмигрантов было невозможно создать детям сколько-нибудь сносные условия существования.

Первой из гимназий, начавших функционировать после совещания представителей русских беженских организаций в Болгарии, была Дольне-Оряховицкая, формально открытая 15 июня 1921 г., но приступившая к занятиям несколько позже¹⁶. В январе 1922 г. на заседании Учебного комитета была заслушана информация о Пловдивской гимназии имени генерала Врангеля, основанной командованием врангелевской армии на турецком полуострове Галлиполи и затем переведенной в Болгарию¹⁷.

В конце 1921 г. руководство Всероссийского союза городов приступило к осуществлению плана перемещения в Болгарию и другие европейские страны русских детей, находившихся в Константинополе и его окрестностях.

Отправка детей была предпринята в связи со сложной внутривнутриполитической обстановкой в Турции и сокращением акции «русской помощи» стран Антанты; она осуществлялась главным образом в рамках так называемой «разгрузки» Константинополя, в ходе которой в другие страны вывозились части врангелевской армии, гражданские учреждения, инвалиды и другие категории эмигрантов. В Болгарию дети эвакуировались как группами, пополнявшими состав уже существовавшей сельскохозяйственной школы (100 человек), Дольне-Оряховицкой и Софийской гимназий (соответственно 100 и 15 чел.)¹⁸, так и целыми учебными заведениями. В страну было решено эвакуировать гимназию Всероссийского земского союза (образована в Ученическом этапно-пропускном пункте в Константинополе в начале 1922 г.) и Крестовоздвиженскую гимназию, учрежденную женой бывшего товарища министра иностран-

ных дел России А. А. Нератова. В письме к А. В. Арцишевскому от 23 декабря 1921 г. заведующая школьной секцией Всероссийского союза городов А. Жекулина, сообщая о плане эвакуации детей, просила подыскать помещения для гимназий¹⁹.

А. В. Арцишевский выполнил поручение очень быстро. К февралю 1922 г. болгарские власти передали под гимназии здания в городах Пештера и Шумен²⁰. Крестовоздвиженская гимназия была переведена в Пештеру уже к концу февраля 1922 г.²¹; переезд же гимназии Всероссийского земского союза в Шумен задержался до начала апреля в связи с ремонтом и переоборудованием предназначенного для нее здания дивизионного лазарета²².

В начале мая 1922 г. только что начавшую функционировать в Болгарии Шуменскую гимназию осматривал председатель Учебного комитета И. А. Базанов. В своем «рапорте» А. В. Арцишевскому он высоко оценил воспитательную работу в гимназии и отметил, что «через всю жизнь школы» проходит «трудо-вой принцип», помогающий учащимся «в порядке занятий ручным трудом» обзавестись элементарной мебелью, поддерживать чистоту и т. д.²³. Несмотря на усилия гимназистов, «уют и комфорт» в Шуменской гимназии были, впрочем, весьма относительными — там имелся, например, школьный лазарет, но ввиду нехватки средств не было возможности увеличить мощность водопровода, привести в санитарное состояние туалеты, улучшить отопление помещений²⁴. Подробные сведения об учебной работе в гимназии в изученных нами источниках отсутствуют, но известно, что к началу 1924 г. там работали физический и химический кабинеты, имелась библиотека с пятью тысячами книг²⁵. Руководители гимназии выступили с инициативой разделить восьмой (выпускной) класс на классическое и реальное отделения²⁶ (это было в русских учебных заведениях новшеством), так как педагоги констатировали у эмигрантской молодежи сильную тягу к изучению естественных и технических дисциплин²⁷.

Шуменская гимназия оказалась, вместе с Софийской, наиболее долговечным русским учебным заведением в Болгарии: последнее упоминание о ней в изученных нами документах относится к 1930 г. Тогда существовали также Софийская, Варненская и Пештерская гимназии (две последних были к тому времени переданы английским и американским благотворительным организациям и к началу 1930/31 учебного года их

намеревались ликвидировать)²⁸. Что же до других гимназий, то во второй половине 20-х годов они уже прекратили существование²⁹.

Причины ликвидации русских гимназий были связаны, по-видимому, как с естественным сокращением числа учащихся, так и с недостатком средств. «Я думаю, что через два года мы оставим только две гимназии, в Софии и Варне, — писал А. В. Арцишевский 2 июня 1926 г. в Париж одному из руководителей Всероссийского союза городов князю П. Д. Долгорукову, — и в этом виде будем ждать переезда в Россию (по-моему, не дождемся)»³⁰.

Наметившуюся тенденцию А. В. Арцишевский расценил правильно. К 1930 г. в Болгарии не только сократилось количество гимназий для эмигрантов, но и были закрыты все детские сады. Наиболее распространенным типом детских учреждений в это время стали детские дома. Самый крупный из них (132 воспитанника) находился в Софии. Существовали также детские дома в Варне, Бургасе, Пернике, Тырново — в них оставалось по несколько десятков человек³¹.

Выше уже была отмечена тяга русской эмигрантской молодежи к реальному образованию. Прежде всего, это создало благоприятную почву для становления сельскохозяйственной школы-колонии в окрестностях Тырново. Задуманная в Главном комитете Всероссийского союза городов как низшее сельскохозяйственное учебное заведение, она уже через несколько месяцев после официального открытия была преобразована в среднюю шестиклассную сельскохозяйственную школу по типу земледельческих училищ России. В результате переговоров А. В. Арцишевского с представителями болгарского правительства и духовенства для школы были выделены заброшенные старинные здания находившихся неподалеку друг от друга Копиловского и Плаковского монастырей (Плаковский монастырь Святого Ильи — один из древнейших в Болгарии, основан в XIII в.) с прилегающими монастырскими землями площадью 110 га и двумя мельницами. Первоначально сюда были вывезены с острова Лемнос (Турция) «дети исконных русских хлебопашцев», обучавшиеся ранее в эвакуированных с Кубани народных школах. К лету 1922 г. здесь учились мальчики и юноши в возрасте от 9 до 19 лет и старше, главным образом кубанские и донские казаки, а также калмыки. Кроме русского священника в состав учителей был включен «преподаватель буддийской мо-

рали и одновременно воспитатель калмыков». В училище работали также опытные практики сельского хозяйства — фермер, скотник, огородник и др. При училище существовали слесарная, столярная, портняжная мастерские, летом учащиеся большую часть времени работали в поле; они обставили классы и спальни самодельной мебелью, обеспечивали себя продовольствием³². Однако уже к началу 1924 г. количество учащихся сократилось до 112 человек, т. е. более, чем на треть³³, и к 1930 г. училище пришло в полный упадок — там обучалось всего 20 человек³⁴.

Другое среднее специальное учебное заведение было создано русскими эмигрантами для подготовки технического персонала, в котором Болгария испытывала острый недостаток. Первое упоминание о проекте «Подготовительных инженерных курсов», учреждаемых «группой русских инженеров и профессоров», относится к сентябрю 1920 г.³⁵. Однако Учебный комитет одобрил план создания среднего учебного заведения, представленный инженером А. Ф. Новицким³⁶, лишь летом 1921 г. Занятия на курсах начались 30 сентября 1921 г. Сначала они были девяти, а с августа 1922 г. — одиннадцатимесячными, с трехмесячной летней практикой. Учеба проходила по вечерам в классах и мастерских Софийского механического училища на трех отделениях — дорожно-строительном и архитектуры, электротехническом, механическом. Большинство курсантов имело полное среднее образование, остальные окончили не менее шести классов реальных училищ или гимназий, многие пришли на курсы из воинских частей врангелевской армии. Курсанты, выдержавшие выпускные экзамены, получили дипломы техников³⁷.

Курсы пользовались популярностью у эмигрантов, чему в немалой степени способствовали хорошие перспективы получить работу — курсанты первого выпуска «почти все... устроились по специальности»³⁸. Успешная деятельность курсов привлекла к ним внимание американских благотворительных организаций. Всероссийский союз городов искал, со своей стороны, спонсоров, рассчитывая с их помощью расширить программу и превратить курсы в двухлетний политехникум. На основе общей заинтересованности возникли контакты с американской организацией «Христианский союз молодых людей», взявшей на себя со временем финансирование курсов. Политехникум на базе курсов, однако, создан не был — американцы реорганизовали их в Практические технические курсы с шестимесячным

сроком обучения. Открытие реорганизованных курсов состоялось в декабре 1922 г. На торжественном молебне присутствовали болгарский министр народного просвещения Оморчевский, личный представитель болгарского царя Бориса III, посланники стран Антанты, другие официальные лица. Количество обучавшихся на курсах увеличилось до 330 человек; тем не менее для зачисления необходимо было пройти жесткий конкурсный отбор³⁹.

Американцы сохранили на курсах русского директора (им вместо А. Ф. Новицкого стал инженер Барановский) и русских преподавателей, но одновременно общее руководство курсами перешло к представителю «Христианского союза молодых людей» американцу Смигу, заниматься «духовным развитием» курсантов было поручено «мистеру Арнольду», а на учебу наряду с русскими эмигрантами было принято 30 болгар⁴⁰. Таким образом, всего спустя год после начала деятельности технические курсы стали утрачивать русскую национальную специфику.

Если в области естественных и технических наук русским эмигрантам в Болгарии удалось добиться подготовки в своих учебных заведениях хотя бы специалистов среднего звена, то в гуманитарной области их успехи были гораздо менее значительны. Гуманитарные дисциплины изучались на «Курсах по национальным предметам» для русских учащихся французского колледжа в Варне, которые давали знания в объеме средней школы по русскому языку, истории и географии России, Закону Божию. Курсы работали при русском культурном центре в Варне — Русском доме, занятия проводились еженедельно по четвергам, их продолжительность не превышала двух часов⁴¹. Численность учащихся курсов летом 1921 г. составляла 25 человек⁴², летом 1922 г. — 37⁴³, а к 1930 г. сократилась до 8 человек⁴⁴.

В условиях Болгарии, где существовало всего три-четыре высших учебных заведения и с учащимися взималась высокая плата за обучение, эмигрантской молодежи часто было недоступно высшее образование. Однако все попытки организации там русской высшей школы окончились безрезультатно: русским эмигрантам удалось создать только учебные заведения, не дававшие полноценного образования и не имевшие официального статуса.

Первое учебное заведение подобного рода — «Курсы по предметам высших учебных» заведений в Варне. Они были органи-

зованы варненским союзом русских студентов с целью «облегчения проживающим в Болгарии русским возможности получить высшее образование». Курсы открылись 10 марта 1921 г., их первыми слушателями стали 34 человека из числа членов Союза и других эмигрантов, желавших приобщиться к высшему образованию. К августу число слушателей увеличилось до 56 человек, но подавляющее их большинство было «людьми, совершенно неимущими, принужденными добывать себе средства к существованию личным трудом», главным образом в качестве «портовых грузчиков, фабричных рабочих и так далее», и не могло оплачивать расходы по содержанию курсов. Не было и других постоянных источников финансирования, вся деятельность курсов строилась на общественных началах — занятия проводились по вечерам в здании болгарской мужской гимназии, преподаватели вознаграждения не получали, денег часто не хватало даже на канцелярские расходы.

Возглавлял курсы бывший старший руководитель офицерской артиллерийской школы в Царском Селе генерал-майор Н. М. Добровольский. Преподавала эмигрантская научная молодежь, которая, как отмечал ознакомившийся с работой курсов в мае 1922 г. И. А. Базанов, «полна энергии» и «старается дать студентам возможно полный комплект знаний по предметам, ими преподаваемым». Однако, озабоченность Базанова справедливо вызывала разрозненность преподаваемых предметов, не позволявшая слушателям развивать свои знания в систематическом порядке. Базанов отмечал также, что слушателей курсов морально поддерживает надежда получить стипендии в вузах Чехословакии и что если эта надежда рухнет, то на курсах останется не более 8–10 слушателей. Такая опасность была вполне реальной, никаких прав окончание курсов не давало, все хлопоты их правления оставались безрезультатными⁴⁵.

К июню 1921 г. относятся первые упоминания о планах создания в Болгарии Русской высшей школы — пользующегося всеми правами высшего учебного заведения для эмигрантов из России⁴⁶. Школа должна была состоять из двух факультетов — юридического и филологического. На них предполагалось обучать примерно 1200 студентов, набранных в Болгарии и Турции. До начала августа была проделана значительная подготовительная работа: проведен сравнительный анализ стоимости обучения в Софийском университете и планируемой школе, составлена смета, определен круг изучаемых дисциплин, наме-

чены кандидатуры преподавателей из числа русских и болгарских профессоров, найдено помещение для занятий, организовано платное общежитие для студентов⁴⁷. 13 октября 1921 г. Главный секретарь болгарского Министерства народного просвещения официально уведомил А. В. Арцишевского о разрешении открыть в Софии Русскую высшую школу⁴⁸. В конце октября можно было бы начать занятия, но в последний момент дело сорвалось: отказали в средствах представители стран Антанты и американские благотворители. Самый крупный из последних миллиардер Вандерлип заявил А. В. Арцишевскому и И. А. Базанову, что «по его глубокому убеждению, изучение права и филологии в современных условиях является роскошью, на которую нельзя тратить деньги...»⁴⁹. Неудачно окончилась и предпринятая спустя год попытка открыть Русские высшие юридические курсы, готовящие специалистов «по программе юридических факультетов российских университетов с добавлением предметов коммерческого образования»⁵⁰.

Безуспешность предпринятых усилий по организации русской высшей школы привела, по всей вероятности, к возникновению идеи о замене полноценной высшей школы образовательным учреждением культурно-просветительского характера, посещение которого, не давая формальных прав, должно было помочь эмигрантам в повышении культурного уровня и овладении некоторым запасом знаний. Организация «Русского народного университета», как стало называться новое учебное заведение, вновь пала на плечи А. В. Арцишевского. Народный университет был открыт 3 апреля 1927 г. (последнее упоминание о нем в архивных документах относится к августу 1931 г.)⁵¹. Основная задача, которую ставили перед ним организаторы, заключалась в «заполнении того поистине огромного провала, который образовался в душе и сознании... молодого... поколения вследствие отрыва его от родины»⁵². Этой цели намеревались достигнуть путем чтения платных лекций, проведения семинаров, бесед, концертов и спектаклей. Занятия предполагалось посвящать истории, экономике и культуре России, ее современному состоянию, а также «новейшим достижениям в области естественных и технических наук». В документах о создании университета подчеркивалась также необходимость расширять кругозор слушателей «в области славянства — его задач и отношения к нему России»⁵³. Работу Народного университета возглавил Ученый комитет во главе с историком и лите-

ратуроведом профессором П. М. Бицилли. Кроме А. В. Арцишевского, взявшего на себя все хозяйственно-распорядительные обязанности, в него вошли коллеги Бицилли по Софийскому университету — правоведы И. А. Базанов и П. М. Богаевский, экономист С. С. Демосфенов, физик К. И. Иванов. В университете читали лекции не только наиболее квалифицированные представители местной эмигрантской колонии, но и русские ученые из Праги, других центров эмиграции. В эмигрантской среде Русский народный университет пользовался большой популярностью: в среднем его посещало около 200 человек. Лекции читались по самой разнообразной тематике, но в основном связанной с Россией. Другие формы занятий кроме лекционной в Русском народном университете большого развития не получили⁵⁴.

Приведенные цифры и факты свидетельствуют о том, что в Болгарии русским эмигрантам «первой волны» удалось создать единую систему учебных заведений, рассчитанных на удовлетворение интересов и образовательных потребностей всех возрастных групп беженцев из России. Наибольшего развития сеть русских учебных заведений в Болгарии достигла в 20-е годы, но уже к концу десятилетия наметилась совершенно определенная тенденция к ее сокращению. Несмотря на значительные трудности, связанные как с отсутствием средств, так и со спецификой эмигрантской жизни, русские учебные заведения в Болгарии осуществляли обучение на достаточно высоком уровне и пользовались доверием болгарского общества, поддержкой болгарских властей.

Примечания

- ¹ Государственный архив Российской Федерации (далее — ГАРФ). Ф. 5766. Оп. 1. Д. 184. Л. 13–14.
- ² Там же. Д. 3. Л. 38.
- ³ Там же. Ф. 5767. Оп. 1. Д. 52. Л. 79–82.
- ⁴ Там же. Ф. 5766. Оп. 1. Д. 3. Л. 38.
- ⁵ Там же. Д. 10. Л. 97–101, 117–121.
- ⁶ Там же. Ф. 5767. Оп. 1. Д. 52. Л. 79–81.
- ⁷ Там же. Л. 83–83 об.

- ⁸ Там же. Л. 45–45 об.
- ⁹ Долгоруков П. Д. Русская беженская школа // Русская школа за рубежом. Прага, 1923. № 1. С. 78.
- ¹⁰ Совецание представителей русских беженских организаций в Болгарии в Софии 1–12 августа 1921 г. София [б. г.]. С. 22.
- ¹¹ Кожина-Заборовская М. Материалы по истории русской школы за рубежом // Русская школа за рубежом. Прага, 1926. № 23. С. 525.
- ¹² ГАРФ. Ф. 5766. Оп. 1. Д. 3. Л. 39 об., 41.
- ¹³ Там же. Д. 13. Л. 42–43.
- ¹⁴ Там же. Ф. 5767. Оп. 1. Д. 52. Л. 32.
- ¹⁵ [Руднев В. В.] Зарубежная русская школа, 1920–1924. Париж, 1924. С. 277.
- ¹⁶ ГАРФ. Ф. 5766. Оп. 1. Д. 13. Л. 180–181.
- ¹⁷ Там же. Д. 6. Л. 27.
- ¹⁸ Там же. Д. 7. Л. 242–243.
- ¹⁹ Там же. Д. 13. Л. 238–239.
- ²⁰ Там же. Д. 7. Л. 231–232.
- ²¹ Там же. Л. 229–230.
- ²² Там же. Д. 8. Л. 239–240; Д. 184. Л. 13–14.
- ²³ Там же. Д. 13. Л. 69–72.
- ²⁴ [Руднев В. В.] Указ. соч. С. 53.
- ²⁵ Там же. С. 54.
- ²⁶ ГАРФ. Ф. 5766. Оп. 1. Д. 6. Л. 39.
- ²⁷ Там же. Д. 13. Л. 43–52.
- ²⁸ Там же. Д. 184. Л. 13–14. Впрочем, Варненская гимназия еще существовала в октябре 1931 г. (Там же. Д. 215. Л. 87).
- ²⁹ Там же. Д. 13. Л. 43.
- ³⁰ Там же. Д. 72. Л. 135.
- ³¹ Там же. Д. 184. Л. 13–14.

- 32 Там же. Д. 13. Л. 21-26.
- 33 [Руднев В. В.] Указ. соч. С. 231.
- 34 ГАРФ. Ф. 5766. Оп. 1. Д. 184. Л. 13-14.
- 35 Там же. Ф. 5767. Оп. 1. Д. 3. Л. 33.
- 36 Там же. Ф. 5766. Оп. 1. Д. 6. Л. 1.
- 37 Там же. Д. 8. Л. 184-186; Д. 13. Л. 166-168; Д. 14. Л. 54.
- 38 Там же. Д. 8. Л. 145-150.
- 39 Там же. Д. 7. Л. 5-12.
- 40 Там же. Д. 8. Л. 85.
- 41 Там же. Л. 247-248.
- 42 Там же. Д. 7. Л. 318-326.
- 43 Там же. Д. 13. Л. 42-43.
- 44 Там же. Д. 184. Л. 13-14.
- 45 Там же. Д. 11. Л. 22, 61 об.; Д. 13. Л. 69-72; Д. 52. Л. 83-88 об.; Д. 54. Л. 130.
- 46 Там же. Д. 7. Л. 343-348.
- 47 Там же. Д. 11. Л. 52-53; Д. 14. Л. 108-119, 127-128.
- 48 Там же. Д. 14. Л. 126.
- 49 Там же. Д. 10. Л. 1-3.
- 50 Там же. Д. 8. Л. 174-183.
- 51 Там же. Д. 71. Л. 50; Д. 94. Л. 12.
- 52 Там же. Л. 60-61.
- 53 Там же. Л. 7-8.
- 54 Там же. Д. 143. Л. 85-87.

М. А. Робинсон (Москва)

К. Я. Грот — общественные взгляды и судьба в науке (начало 30-х годов)

Константин Яковлевич Грот (1853–1934) — известный русский славяновед — прожил долгую жизнь¹. Он единственный из первого поколения учеников В. И. Ламанского, обучавшихся у патриарха русского славяноведения в 70-е годы XIX в., дожил до установления в России советской власти. В год образования СССР Грот разменял восьмой десяток. Однако, в 20-е и в начале 30-х годов ученый продолжал трудиться в основном как историк науки и русской культуры, при этом он пытался анализировать происходившие в стране события и определять свое отношение к ним. Для того, чтобы ряд суждений известного ученого, высказанных в период, когда репрессии против научной интеллигенции приняли жесткие формы и уже не ограничивались лишением только свободы творчества, но выражались и в лишении свободы вообще, когда многие коллеги Грота по Академии наук уже были осуждены и отправлены в ссылку или лагеря, не показались чересчур оригинальными и даже странными, необходимо остановиться на некоторых, имевших принципиальное значение, историософских воззрениях ученого.

К. Я. Грот глубоко проникся четко сформулированными общетеоретическими концепциями своего учителя. Он не только разделял эти идеи, но и активно использовал их в своем научном творчестве. То, что Грот ортодоксально следовал схемам В. И. Ламанского, опиравшегося и самостоятельно развивавшего определенные положения славянофильства, отмечалось еще рецензентами работ Грота. Так, Ф. Ф. Зигель, подробно анализируя переиздание в 1914 г. известного труда Грота о «карпато-дунайских» землях, прямо указывал: «Автор кладет в основание своего труда положение знаменитого нашего слависта В. И. Ламанского о противоположности и борьбе западно-германского и греко-славянского миров. Это блестящее обобщение было затем воспринято в выдающемся сочинении Данилевского „Европа и Россия“²». Кстати, отметим, что первое издание этой работы Грота было помещено в специальном сборнике, подготовленном в честь В. И. Ламанского его учениками³.

Грот был склонен использовать эту схему в еще более радикальной форме, чем его учитель. Его труды предреволюционного двадцатилетия, как правило, остро полемичны. Обширная рецензия, написанная Гротом на книгу М. Н. Ясинского, ставшую событием в изучении закономерности становления феодальных отношений в Чехии, прежде всего была посвящена доказательству чуждости феодализма «славянским началам». Его возникновение он объяснял исключительно вредным влиянием западноевропейских образцов, католического духовенства и «латинской образованности»⁴.

В уже упоминавшейся работе Грота о судьбах «карпато-дунайских земель» содержались резкие, граничившие с нетерпимостью, оценки национальных черт и культуры венгерского народа, ставшего, по его мнению, форпостом Запада на границе со славянскими народами. Повинным в этом Грот признавал «романо-германский мир» в целом и особенно «роль римской церкви, латинства и... латинского языка»⁵.

Грот в своем исследовании выразил ряд прямых упреков всему «русскому общественному мнению» в несамостоятельности, ему претили «безотчетное западничество и европеизм, фальшиво отождествляемый еще многими с всечеловечностью, наша порой рабская зависимость от идей и точек зрения западного, романо-германского мира»⁶. Ученый утверждал, что в целом и русская историческая наука продолжает «смотреть на себя и на весь мир глазами глубоко нам чуждого и враждебного европейского Запада, главным образом германского [...]»⁷. Именно с такими принципиальными взглядами Грот встретил начало нового, социалистического этапа в истории России.

На основании размышлений Грота, изложенных им в 1930 г. в обширной записке «Мой взгляд на переживаемую эпоху», в которой, как писал ученый, ему «... хочется для себя и своих близких в виде автобиографической заметки выразить свой взгляд и свое отношение к происшедшему перевороту в нашей истории, к пролетарской диктатуре, новому политическому и социальному строю и вообще к современному положению России в Европе и в отношении к капиталистическому миру»⁸, можно вполне определенно считать, что к этому времени он принял новый строй. Грот отмечал «образовавшееся» у него «принципиальное положительное отношение к великому историческому перевороту» и особенно к «основной идее социализма, именно безусловного равенства и братства людей и бессос-

ловности, — так как такое мировоззрение вполне совпадало с моими христианскими религиозными воззрениями»⁹. Его убеждение, а Грот, по его собственным словам, «примыкал к идеологии старой (московской) подлинной славянофильской школы», в самобытности исторического развития России, увлечение идеей «федерации славянства под главенством России», мечта «о народоправии, народном представительстве (в славянофильском духе)», о создании «своей, типично славянской культуры»¹⁰, уверенность в вечном антагонизме России с враждебным Западом, о чуждости для нее капитализма неожиданно совпали с его представлениями о государственной политике Советского Союза. Новая Россия, окруженная враждебными капиталистическими государствами, шла своим, ни на что не похожим путем, декларируя при этом самые благие цели и задачи.

Грот, безусловно, не кривил душой, когда писал: «Надо быть русскому человеку или очень ограниченным тупым и недалновидным, или до слепоты предубежденным, до фанатизма реакционным и обскурантом, или, наконец, отъявленным приверженцем западных закоренелых начал социального неравенства, капитализма, империализма и прав сильного, чтоб не понимать великого и закономерного исторического переворота, который пережило наше отечество, и тупо и близоруко смотреть на совершившееся как на какой-то преходящий, случайный катастрофический эпизод или каприз в нашей истории. А, к сожалению, такой взгляд еще не вполне изжит — несмотря на протекшие 13 лет существования нового советского строя и на успехи социалистического строительства... Но еще прискорбнее то, что это несчастное воззрение, поддерживается всякими житейскими невзгодами или лишениями и неизбежной при пережитой революции — разрухой и дезорганизацией жизни, побуждая людей мечтать о восстановлении чего-то прежнего — в смысле [нрзб.] удобств и благополучия: они сами не дают себе отчета в том, чего собственно они желают, ибо для всякого сознательного человека ясно, никакого возврата к прежнему, к старому *не может быть*, и притом мечтать об этом не только непатриотически, но и предательски для своей родины, — обращая взоры на запад. Это уже является, быть может, у многих бессознательной, но преступной изменой своей родине, своему народу, не говоря уже об измене государству и правительству! Ибо нельзя же не понимать, что европейский запад в лице своих правительств, своих буржуазии, капиталистических,

националистических и материалистических слоев, нам в корне (как было и всегда) глубоко враждебен и чужд, и только и думает о сокрушении, подавлении и даже всяческом разрушении нашей силы и мирового значения, как государства и особого самобытного культурного организма. Потому русский человек, каких бы он ни был убеждений и направления, хотя бы он даже скептически смотрел на разные стороны современной государственной стройки, должен *прежде всего* быть верным сыном своего народа, своей родины и верным гражданином своего государства, и твердо, искренно — при всяких обстоятельствах и условиях — стоять и бороться за его целость, мощь, независимость и безопасность — от внешних на него покушений и козней врагов!»¹¹.

Искренняя любовь к отечеству, вера в восстановление величия государства, и, наконец, открыто заявленный Россией отказ от социально-экономической системы ведущих держав мира и решительная борьба с ней во всемирном масштабе вновь и вновь приветствовались Гротом. «Что касается внешней политики советского государства, то я, — писал ученый, — как надеюсь и большинство русских людей, любящих свою родину и ставящих на *первое* место ее мощь, ее независимость и мировую роль, не могу не одобрять и всецело не сочувствовать ей, тем более, что она высоко держит знамя мира и политического бескорыстия и мужественно борется с такими страшными и закоренелыми безнравственными явлениями и приобретенными мировое развитие и значение — страстями самых цивилизованных национальных организмов западного человечества, какими являются — их ненасытный *империализм* и безгранично растущий и всепоглощающий *капитализм*»¹². Высказав свое полное одобрение государственной политике Советского Союза, Грот счел необходимым еще раз подчеркнуть свою полную лояльность новому строю: «Итак, всего сказанного достаточно — чтоб установить мое общее [нрзб.] положительное отношение к революции, к совершившемуся социалистическому перевороту, к новому государственному строю и к советской власти...»¹³. Но старый ученый не был бы ученым, если бы ограничился только подобной констатацией. Настоящий ученый, постоянно сталкивающийся с существованием разных мнений в сфере своих профессиональных интересов, не может не задумываться над проблемой свободы мысли в принципе. Заметим, что выдающегося ученого другого поколения, Н. Н. Дурново, в те же годы

именно отсутствие свободомыслия отвращало от евразийства, теории тоталитарного типа, ориентированной в политической области на Советский Союз и фашистскую Италию как образцы «идеологического» устройства общества¹⁴. Дурново, уже испробовавший на себе силу советского тоталитаризма, находясь в августе 1934 г. лагере на Соловках, прямо писал, что политическая программа евразийства «произвела на меня, как на ученого, дорожащего свободой мысли, жуткое впечатление»¹⁵. Эта же проблема свободы мысли, но в несколько ином плане волновала и Грота.

Признавая, что «правоверным социалистом или коммунистом» он вряд ли является, ученый высказывал суждения, свидетельствовавшие о его оторванности от реальной идеологической и политической жизни страны, о непонимании им тоталитарной природы новой власти. Грот надеялся, что желания «быть законопослушным и лояльным гражданином Советской России» достаточно для оправдания разномыслия в обществе. Он, будучи прав по существу, наивно полагал, «что никогда никто принципиально не может допустить теории, чтоб все люди той же нации или народа, или все граждане какого-либо государства должны исповедывать только одну, хотя бы господствующую, определенную политическую или умозрительную (например, религиозную или антирелигиозную) веру или систему, или иначе говоря — тождественно обо всем этом думать, судить и верить в одно и то же, безусловно отрицая все остальные. Такого однообразия нет и не может быть в самой природе, как и в строении человеческого ума, характера, способа существования и душевной организации. Поэтому едва ли правы те, кто говорит: ты не разделяешь такой-то нашей теории, нашей политической веры или социальной — значит ты наш враг!»¹⁶. Он забыл, что позаимствованная большевиками из Евангелия мысль «Кто не с нами, тот против нас» («кто не со Мною, тот против Меня» — Мф. 12, 30) была лозунгом не только гражданской войны, но и периода «социалистического» строительства.

Нельзя сказать, что Грот совсем не чувствовал, что в обществе происходят процессы, не способствующие справедливому устройению человеческого общежития, что некоторые из них, столь привлекательные по форме, таят в себе угрозу. Прежде всего его совершенно справедливо смущала модная компания по «самокритике» и вскрытию всяческих недостатков. «Нельзя особенно не приветствовать, — писал Грот, — той системы са-

мокритики и общественного разоблачения всех отрицательных явлений в работе как социальных групп, так и единиц, какой держится правительство, хотя тут всегда есть сторона довольно рискованная и опасная — именно в сфере отдельных личных обличений и обвинений: при отрицательных свойствах человеческой природы — страстях и личной вражде, зависти, соперничестве и прочее — дается опасный простор для сведения личных счетов, злокозненного доносительства и клеветы, в чем всемерно необходимо разбираться»¹⁷.

Угнетало Грота «крайне предубежденное, нетерпимое и суровое отношение к людям старших поколений вообще» и «второй и особенно больной момент в политике и системе правительства, впрочем вытекающий из первого и им определяемый, — это преследование и самое жестокое — религии вообще, а не только церкви»¹⁸. «Кроме того, мне всегда казалось, — размышлял Грот, — что мои демократические и народолюбивые социальные (бессословные) убеждения находят прямую поддержку в моральных и социальных (даже социалистических) положениях христианства — учения Христа-социалиста, и для меня является вопросом, почему вожди и проповедники начал современного социализма и проводят их в жизнь так безусловно, наравне с другими преследуют учение, в котором должен быть руководящим тот же социальный принцип, что и у них, ибо для меня очевидно, что и человек религиозный в вышеотмеченном смысле и *в духе христианском* может быть самым верным и полезным подданным социалистического государства»¹⁹. Но для тоталитарной системы единомыслие принципиальная черта, поэтому ожесточенная борьба в конце 20-х — начале 30-х годов с религией вполне логична и закономерна для новой власти.

Грот искренне хотел быть полезным новому строю, он продолжал, несмотря на преклонный возраст, активно заниматься исследовательской работой и интересоваться научной жизнью. Интересы ученого сконцентрировались в это время на теме для него уже не новой. Он еще задолго до революции посвятил целый ряд специальных работ изучению наследия своего отца, Я. К. Грота, известного ученого, исследователя русского языка, литературы и культуры, вице-президента Академии наук, многие годы возглавлявшего Отделение русского языка и словесности. Грот не только издал библиографию работ отца, собранные им материалы, его переписку, но и, продолжая его начинания, самостоятельно изучал русскую культуру и творчество

ее представителей, преимущественно первой половины XIX в. Продолжив в 20-е годы свои биографические исследования, Грот не мог совсем уйти от славянской проблематики, которой он посвятил так много сил. В 1929 г., например, вышел его очерк о двух известных славистах братьях П. А. и Н. А. Лавровских²⁰.

Уже вскоре после того, как Грот написал свои «размышления», он не мог не почувствовать ошибочности многих своих надежд и справедливости опасений, высказанных им в записке. Постепенно он обнаружил, что стала откладываться публикация его статей, часть из которых была прочитана в виде докладов и уже одобрена к печати. К началу 1932 г. их накопилось уже четыре²¹.

В феврале 1932 г. Н. С. Державин, незадолго до того ставший академиком и возглавивший Институт славяноведения, отвечая на просьбу Грота помочь опубликовать статью «В. И. Даль и Я. К. Грот: их отношения и переписка», с достаточной откровенностью давал понять, что стиль и манера изложения материала его адресатом не очень соответствует современной эпохе. Державин писал о статье Грота: «Остается подумать о том, нельзя ли будет использовать ее для Трудов Института славяноведения, сокративши не письма, а, возможно, комментарии. Редакторская работа, как Вы знаете, сейчас очень ответственна и требует самого строгого отношения к каждой фразе»²². Такая перспектива не очень обрадовала Грота, и вскоре он с явным разочарованием писал академику Б. М. Ляпунову, которому ранее сообщал о том, что четыре его статьи никак не могут увидеть свет: «Что касается рукописи моей о Дале и Я. К. (Гроте — М. Р.), то она, как я узнал, находится в руках Н. С. Державина, которому передана из Издательства (ибо уже назначена к печатанию в свою очередь). Н. С. Д. имеет в виду, если окажется возможным, поместить ее — однако в сокращенном (и увы! вероятно, в искаленном по нынешней редакционной чистке виде) в Трудах Славянского института, но я и в это мало верю»²³. Грот просил содействия и у академика В. Н. Перетца, от которого в мае 1932 г. получил сведения, также не вселявшие в него особых надежд. Так, Перетц писал: «Я не принадлежал и теперь не принадлежу к числу „влиятельных“ академиков»²⁴, что, надо отметить, вполне соответствовало действительности. Ученый уже многие годы не особенно скрывал свою оппозиционность руководству Академии наук, называя членов президиума «олигархами». Он еще в 1929 г. прямо писал своему ближайшему коллеге академику М. Н. Сперанско-

му: «[...] я у наших нотаблей не в чести»²⁵. Кроме того Перетц указывал на то, что работы, «имеющие отношение к русскому языку и истории его изучения, как Вам правильно сообщили в Издательстве, находятся у председателя комиссии по русскому языку, академика Державина», что же касается самих исследований, то «работы должны быть (не знаю, в какой мере) написаны согласно требований марксистской методологии»²⁶.

Попытки как-то сдвинуть дело с мертвой точки в 1932 г. явно не удалось, но и 1933 год принес только еще бóльшие разочарования. Грот решил вновь обратиться за разъяснениями к одной из действительно влиятельных фигур в Академии наук, Державину. Летом 1933 г. Грот писал ему: «Очень горько мне было узнать о том, что два давно предназначенных для напечатания в академических изданиях историко-литературных доклада-очерка (об А. П. Буниной и поэте П. Н. Семенове) ныне не признаны достойными напечатания за отсутствием в них марксистского подхода и направления. Я, конечно, [передавая] их на суд Академии, сознавал этот их дефект, но я надеялся на то, что Академия в этом случае подойдет к работам (уже не новым) своего старого члена-корреспондента, кончающего свое научное поприще (накануне его 80-летия!) с несколько другой, более снисходительной меркой, тем более, что еще так недавно (1930–31) печатались в «Известиях» АН его историко-литературные исследования (по творчеству Крылова и Державина)²⁷, также написанные им без применения требуемой ныне марксистской точки зрения. Мне казалось, что то новое, что дают работы в смысле материала, фактов, их обработки, безотносительно заслуживают опубликования, но, очевидно, я ошибся»²⁸.

Можно предположить, что Грот был особенно обижен еще и потому, что его очерки касались судеб не просто достаточно известной поэтессы первой трети XIX в. А. П. Буниной и поэта П. Н. Семенова. Оба персонажа приходились ученому родственниками. П. Н. Семенов был дедом Грота по матери, урожденной Н. П. Семеновой, а А. П. Бунина, в свою очередь, приходилась П. Н. Семенову теткой, она была сестрой его матери, урожденной М. П. Буниной. О родственных связях Буниных и Семеновых специально писал И. А. Бунин, ознакомившийся с мемуарами знаменитого русского географа П. П. Семенова-Тян-Шанского; он замечал, что там много сведений «о нашем, бунинском, роде, к которому Семеновы принадлежат по женской линии, и, в частности, об Анне Петровне Буниной»²⁹.

Державин не удостоил старого ученого быстрым ответом, он сделал это почти через четыре месяца. Откликнуться в конце концов его вынудило, возможно, заступничество за Грота кого-либо из академиков, которым тот по-прежнему сетовал на свои злоключения. Так, 17 октября 1933 г. Грот писал Ляпунову: «Вы, может быть, слышали, что обе мои злополучные работы (доклада) забракованы как неподходящие ныне к печатанию Академией. Но интереснее всего, что я не могу их получить обратно, т. к. они как-то исчезли, и Н. К. Пиксанов на мою просьбу отвечал, что никак не может их найти (они были у Державина)!... Что Вы об этом думаете? Вообще странное отношение к нашему брату, старым ученым, все же связанным с Академией (еще пока не ликвидированным званием)!»³⁰. Интересно отметить, что Державин пишет свой ответ на давнее письмо Грота на следующий же день — 18 октября. Мы считаем необходимым поместить его текст почти полностью, ибо этот документ характеризует не только личные качества человека, возглавлявшего в те годы советское славяноведение, но и атмосферу, царившую в научной и общественной жизни в целом. Державин быстро осознал полную победу принципа «партийности» в науке и вполне усвоил приему критики, которая сводилась к выявлению идейной невыдержанности научной работы и ее неактуальности, также толкуемой политически. Даже не следование новой научной методологии, основанной на усвоении марксизма, а прежде всего идеологическая чистота научной работы стала главным критерием в определении ее ценности. Об этом прямо и в очень резкой форме, явно выдававшей не только раздражение непонятливостью старого ученого, но, может быть, и боязнь за собственное положение, Державин и писал Гроту: «Но Ваша трактовка, Ваши комментарии, Ваше оформление этих материалов неудачны, и неудачны вовсе не потому, что в них нет марксизма (не в этом совсем дело, и никто от Вас не стал бы этого требовать!), а потому, что они насквозь пропитаны монархизмом, духом верноподданности царизму и его своре, что они написаны в верноподданническом стиле. То, что несчастная А. П. Бунина путалась со всякою царственной сволочью, в том числе и с адмиралом Шишковым, есть ее минус, ее печальная, может быть, и вынужденная житейская ошибка. Вы же с особым удовольствием трактуете этот элемент как положительный элемент в ее биографии и ее карьере, не проявляя в данном случае никакого критического чутья, которое обязательно для современного писателя и ученого. Тот же тон и стиль господствует у Вас и во второй ста-

ть, где, если мне не изменяет память, у Вас фигурирует даже «доблестный»(!), Семеновский, или какой-то другой полк! Ведь это ужас, что такое! Как можно писать такие вещи? Разве Вы забыли, какую гнусную роль играли гвардейские полки в революции 1905 года, когда они с беспримерной зверской жестокостью расстреливали рабочих и крестьян за попытку их сбросить с себя иго царизма...

Вот в чем дело, глубокоуважаемый Константин Яковлевич! А Ваш материал превосходен, замечателен! Его надо как-то спасти и опубликовать, но в совершенно иной, прямо обратной Вашей, обработке.

Что касается Вашей работы о Дале и пр., то она хранится у меня. Ее недостаток тот же, что и двух предыдущих работ. Вот почему я и говорю, весьма деликатно, что печатать ее в полном объеме нельзя, но переписку следует напечатать. А так как Вы стоите на своей прежней точке зрения и настаиваете на том, чтобы Вашу работу печатать полностью, чего никто не может сделать по указанным мною выше причинам, то я в ближайшие дни передам эту статью в Издательство для возвращения Вам. С другой стороны, ее трудно печатать в том виде, как Вы ее представили, и потому, что она слишком велика по объему, а тематика ее сейчас не так актуальна, чтобы при крайне ограниченном листаже следовало бы для нее жертвовать более актуальным материалом.

Простите мне за откровенность, вынужденную Вашими письмами, из которых я понял, что Вы совершенно не представляете себе, в чем дело...»³¹.

Грот действительно не мог понять степень политической конъюнктуры, захватившей гуманитарную науку, политиканства и страха, овладевшего руководителями этой науки, их желания быть сверхлояльными и сверхбдительными. Несправедливый и агрессивный характер послания Державина заставил ученого ответить пространно и быстро, письмо было готово уже 22 октября. Он писал: «Позвольте же и мне столь же откровенно ответить, что Ваше суровое суждение о «духе» моих работ не могло не удивить, не смутить и задеть меня очень больно, т. к. для меня непонятно, как эти именно статьи (Они же не единственные в этой области моих историко-литературных этюдов)* могут быть проникнуты таким, можно сказать, одиозным духом, иначе говоря, теми настроениями или чувствами, в которых я — по чистой совести —

* Подстрочное примечание автора.

никогда и в былые времена не был грешен, что могли бы удостоверить все близко меня знавшие, и в которых, разумеется, я абсолютно не могу же быть заподозрен в ныне переживаемую нами великую революционную эпоху? Решительно недоумеваю, в чем именно Вы могли усмотреть подобный „дух“»³².

Отвергая обвинения в «монархизме», Грот пытался объяснить Державину свой подход к материалу в статье о Буниной: «[...] я не задавался целью критически изобразить политический и социальный характер ее эпохи, который достаточно известен и раскрыт историей. Объективно изображая благоприятное к ней отношение высших сфер, я только констатировал факты и недоумеваю, откуда Вы заключили, что я трактую этот элемент „с особенным удовольствием“. Уж не знаю, что и сказать о таком упреке! Если Вы сказали, что недостаток моего очерка — отсутствие изображения эпохи с точки зрения политической и социальной, я бы не стал спорить. Но как я сказал, задача моя была более узкая; нравственный образ Буниной и ее творчество»³³.

Грот также заступался и за П. Н. Семенова, по его словам, это была «свободолюбивая, просвещенная и гуманная личность на фоне политической незрелости общества, обскурантизма правительства и крепостнического быта». Очевидно, что ученого поразили рассуждения Державина о роли гвардейских полков в подавлении революции 1905 г., что служило доказательством политических просчетов Грота в статье о событиях первой половины XIX в. Ученый посчитал своим долгом лишь подчеркнуть, что «эпитет «доблестный» мог относиться, разумеется, только к исключительной храбрости Измайловского полка у Бородина в 1812-м году»³⁴.

Ответ Грота содержит много положений, которые почти дословно совпадают с его высказываниями из его записки. Он вновь полностью подтверждал свою политическую лояльность новой власти, но при этом не проявлял ни малейшей склонности подстраиваться под пожелания Державина. Последняя фраза о «марксистском методе» явно наполнена тонким сарказмом. «В итоге сказанного, — писал Грот, — могу Вас уверить, что Вы напрасно усматриваете в моем [нрзб.] несколько устаревшем стиле и слогe какой-то «ужасный» дух, совершенно несообразный и немыслимый у человека, относящегося всецело отрицательно к монархизму вообще и к нашему прошлому царизму, в частности, давно освободившемуся от некоторых старых предубеждений прошлого, глубоко убежденного в правде нашего социального строя и глубоко сочувствующего нынешнему ве-

ликому социалистическому строительству новой жизни. Из Вашего письма я с огорчением вижу, что Вы мало знаете мое „credo“ и мою идеологию. Что я не сумел в мои годы овладеть новым марксистским методом разработки тем историко-литературных и биографических — в этом чистосердечно каюсь»³⁵.

На этом переписка Грота и Державина прерывается. Ученый не мог и, очевидно, не желал воспринять новый «разоблачительный», насквозь политизированный стиль научной работы, который настойчиво рекомендовал ему Державин. Поэтому последние статьи ученого так и остались неопубликованными.

Буквально в те же дни, когда произошел обмен столь резкими посланиями между Гротом и Державиным, состоялось еще одно мероприятие в научной жизни, которое, безусловно, произвело тягостное впечатление на ветерана славяноведения. Об огромном интересе Грота к этому событию мы узнаем из его письма от 1 ноября 1933 г. к Ляпунову. В письме ученый просил сообщить подробнее о предстоящем выступлении в Институте славяноведения, возглавлявшемся Державиным, одного из учеников В. И. Ламанского В. Н. Кораблева с докладом, посвященным 100-летию со дня рождения виднейшего слависта³⁶.

Напомним, что Грот был учеником Ламанского, относился к нему с огромным почтением, участвовал в сборниках работ, ему посвященных, откликнулся на смерть ученого некрологом. Ляпунов не ответил, вряд ли ему захотелось доверить бумаге свое мнение об этом заседании. Можно предположить, что Грота специально не пригласили на доклад в Институт славяноведения, потому что назвать это событие чествованием В. И. Ламанского можно весьма условно.

Доклад Кораблева носил весьма многозначительное название — «Славяноведение на службе самодержавия (из деятельности академика В. И. Ламанского)»³⁷. Один из первых же пассажей, посвященный теоретическому осмыслению роли славяноведения, имел прямое отношение и к деятельности самого Грота. «Наука в царской России, — заявлял Кораблев, — всегда служила интересам господствующих классов, являясь в их руках орудием классовой борьбы. Самые кадры русских ученых в течение всего XIX столетия пополнялись почти исключительно представителями верхушки господствующего класса, в котором сильны и живучи были инстинкты классового самосохранения: русские ученые независимо от того, какую отрасль науки они представляли, все свои знания, весь свой научный

опыт приспособляли к политике правящего класса и в лучшем случае к политике русской либеральной буржуазии»³⁸. Этот тезис Кораблев подтверждал очень простым приемом при помощи классового анализа социального происхождения профессоров, состоявших на кафедрах славяноведения восьми российских университетов в 1917 г. Далее докладчик указывал на политически вредное влияние Ламанского на русских славистов³⁹.

Мы не будем в данной статье специально останавливаться на анализе взглядов Ламанского⁴⁰, укажем лишь, что Кораблев не говорит о собственно научных концепциях ученого. Он весьма вольно толкует прежде всего его политические и идеологические взгляды. Ламанский, безусловно, был человеком верноподданным, но при этом позволял себе достаточно резкую критику как внешней политики России, так, в особенности, ее внутренних порядков и никогда не страдал политическим панславизмом и тем более панрусизмом. Он ясно сформулировал свои политические принципы в славянском вопросе в письме И. А. Аксакову: «Мы, русские, желая блага славянам, должны им желать того, что они сами себе желают»⁴¹. Грот во многом имел сходные с Ламанским воззрения, его политические взгляды можно отнести к либерально-консервативным, но ему отнюдь не были свойственны крайности многих эпигонов славянофильства с их идеями «насаждения среди всех славян православия, русского языка и т. п.»⁴².

Конец 1933 и начало 1934 года ознаменовались волной арестов среди ученых, органы ОГПУ готовили «Дело славистов». Пострадали и люди, с которыми переписывался или которых упоминал в письмах Грот. Академик В. Н. Перетц оказался в ссылке, а В. Н. Кораблев, бывший важным «свидетелем» обвинения против него, сам попал в тюрьму. Их судьбу разделили еще несколько десятков ученых. Можно предположить, что для человека весьма преклонных лет обстановка морального угнетения и прямого террора в отношении деятелей науки была губительной, 29 сентября 1934 г. К. Я. Грот умер.

Примечания

¹ Штакельберг Ю. И. Грот Константин Яковлевич // Славяноведение в дореволюционной России. Библиографический словарь. М., 1979. В статье имеется отсылка к публикуемому нами документу.

- ² *Зигель Ф. Ф.* [Рец. на кн.]: К. Я. Грот. Австро-Венгрия или карпато-дунайские земли в судьбах славянства и в русских исторических изучениях. Пг., 1914 // ЖМНП. 1915. № 4. С. 360.
- ³ *Грот К. Я.* Карпато-дунайские земли в судьбах славянства и русских исторических изучениях // Новый сборник статей по славяноведению (сост. и изд. учениками В. И. Ламанского). СПб. 1905.
- ⁴ *Грот К. Я.* [Рец. на кн.]: *А. Н. Ясинский.* Падение земского строя в Чешском государстве (X—XIII вв.). Киев, 1895. СПб., 1899. С. 39. Подробно об этой дискуссии см.: *Робинсон М. А.* Основные идейно-научные направления в отечественном славяноведении конца XIX — начала XX в. // Славяноведение и балканистика в отечественной и зарубежной историографии. М., 1990. С. 216—224.
- ⁵ *Грот К. Я.* Карпато-дунайские земли в судьбах славянства... С. 89.
- ⁶ Там же. С. 69.
- ⁷ Там же. С. 70.
- ⁸ ПФ АРАН. Ф. 281. Оп. 1. Д. 142. Л. 6 об.
- ⁹ Там же. Л. 2.
- ¹⁰ Там же. Л. 3.
- ¹¹ Там же. Л. 5—6.
- ¹² Там же. Л. 8.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ *Робинсон М. А., Петровский Л. П.* Н. Н. Дурново и Н. С. Трубецкой: проблема евразийства в контексте «Дела славистов» (по материалам ОГПУ—НКВД) // Славяноведение. 1992. № 4. С. 80.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ ПФ АРАН. Ф. 281. Оп. 1. Д. 142. Л. 8 об.
- ¹⁷ Там же. Л. 10.
- ¹⁸ Там же. Л. 11.
- ¹⁹ Там же. Л. 12.
- ²⁰ *Грот К. Я.* Братья П. А. и Н. А. Лавровские как деятели науки и просвещения // Известия по русскому языку и словесности АН. 1929. Т. 2. Кн. 2.

- 21 ПФ АРАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 67. Л. 20.
- 22 Там же. Ф. 281. Оп. 2. Д. 139. Л. 7.
- 23 Там же. Ф. 752. Оп. 2. Д. 67. Л. 23 об.
- 24 Там же. Ф. 281. Оп. 2. Д. 381. Л. 1 об.
- 25 Там же. Ф. 172. Оп. 1. Д. 226. Л. 67, 237.
- 26 Там же. Ф. 281. Оп. 2. Д. 381. Л. 1-1 об. "
- 27 См., например,: Грот К. Я. Кто автор сатиры на первых министров Александра I // Известия АН. Отделение общественных наук. Сер. 7. 1931. № 1. С. 53-81.
- 28 ПФ АРАН. Ф. 827. Оп. 4. Д. 153. Л. 45-46.
- 29 Бунин И. А. Семеновы и Бунины // Собр. соч. М., 1967. Т. 9. С. 409.
- 30 ПФ АРАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 67. Л. 25 об.
- 31 Там же. Ф. 281. Оп. 2. Д. 139. Л. 11-11 об.
- 32 Там же. Ф. 827. Оп. 4. Д. 153. Л. 48-48 об.
- 33 Там же. Л. 49.
- 34 Там же. Л. 49 об.
- 35 Там же.
- 36 Текст письма опубликован: Робинсон М. А. В. И. Ламанский и его историософский трактат «Три мира Азийско-Европейского материка» // Славянский альманах 1996. М., 1997. С. 91.
- 37 ПФ АРАН. Ф. 827. Оп. 5. Д. 74. Л. 1-24.
- 38 Там же. Л. 1.
- 39 Робинсон М. А. В. И. Ламанский и его историософский трактат... С. 92.
- 40 Там же.
- 41 Переписка двух славянофилов (сообщила О. В. Покровская-Ламанская) // Русская мысль. 1916. Кн. 9. Отд. 10. С. 5.
- 42 Славяноведение в дореволюционной России. Изучение южных и западных славян. М., 1988. С. 215.

Путь словенцев к государственной независимости (Очерк исторического опыта)

В российской научной публицистике преобладает достаточно одностороннее объяснение всего, что происходило вокруг распада югославской Федерации. Чаще всего авторы переносят модель расширения земель Московского княжества или «собираания русских земель» и такой исторический феномен, как непрерывные войны с Турцией за освобождение православных христиан из-под османского ига, на югославянскую почву и этим вольно или невольно создают впечатление, что именно Сербия на Балканах, «собирая сербские земли», освобождала словенцев и хорватов от габсбургского ярма. Такие параллели опасны и ошибочны. Этим утверждается, что только единственная, «главная», нация (русские в Российской империи, сербы в Югославии) является носителем государственности и получила исторически легитимное право быть хранительницей всех «освобожденных» территорий и опекуном всех живущих здесь народов. С другой стороны, каждая попытка освободиться от нового ига автоматически получает ярлык «сепаратизм». Само понятие «главный» исторически совершенно неприемлемо для тех народов, которые дважды в этом веке демократическим путем выступали за объединение, будучи при этом носителями собственного суверенитета. Эти народы — словенцы среди них — никогда от этого суверенитета не отказывались. И когда совместная жизнь в «семье» югославских народов (СФРЮ) стала более невыносима и невозможна, они демократическим путем всенародного голосования выбрали государственную независимость. Иными словами, временный и нормированный суверенитет, препорученный союзным органам, перестал существовать.

Впрочем, специфику словенского пути к государственности, как и пребывание Словении в составе Югославии, можно понять лишь при знакомстве с национальными особенностями этого народа, его историей, его политическими интересами.

Нижеизложенные наблюдения, лишённые скрытых научных амбиций, прежде всего дают представление о словенском взгляде на собственное прошлое, на исторический опыт жизни

словенцев в составе габсбургской и карагеоргиевской монархии и социалистической титовской и посттитовской Югославии.

Мы, словенцы, — потомки тех славянских племен, которые продвинулись далее других в освоении европейского юго-запада, особенно глубоко проникнув в долины Восточных Альп. Первоначально области расселения предков современных словенцев распространялись до верховьев рек Дравы и Муры, а на севере достигали Дуная. На этих обширных территориях в конце первого тысячелетия существовало государство, называемое Карантией, во главе с князем Само.

Христианизация, пришедшая из баварских монастырей, принесла славянским племенам зависимость от неславянского правящего слоя. Одновременно с распространением христианства осуществлялась германизация альпийских областей, где жили словенцы. Многочисленные названия рек и гор еще и сегодня напоминают об их славянском происхождении (например, нем. Файстриц = словен. Бистрица).

В средние века словенцы еще сохраняли выборность верховного князя, которого возводили на престол на княжьем камне Господетского поля (около 30 км севернее австрийской области Каринтия — Целовца — нем. Клагенfurта). В альпийском мире было довольно много примеров «местного самоуправления» (слав. «вече»), но обряд возведения на престол каринтийских воевод приобрел особенный исторический вес тогда, когда по его образцу был избран американский президент Линкольн.

С XIV в. большая часть словенских земель отошла под власть Габсбургов. Словенцы жили в разных административных областях этой монархии. Крайна со столицей в Любляне была единственной среди них, где словенское население, составлявшее абсолютное большинство, проживало компактно. В Штирии (с центром в Градце — нем. Граце) и Каринтии (с центром в Целовце) словенцы жили только в южных районах. Именно Каринтия представляет собой наиболее характерный пример систематического уничтожения словенской культуры путем германизации.

Земли между Толмином, Горицей, Триестом и Копером — словенское Приморье — много раз меняли свое административное подчинение, попав сначала под власть Оглейской (ит. Аквилейской) церковной метрополии. Интересно, что этническая граница между словенцами и итальянцами или фурланами оставалась почти неизменной на протяжении веков и до сих пор пролегает западнее реки Сочи.

Словенское население находилось под властью иноземной аристократии, по большей части немецкой, на западе, т. е. в Приморье, — итальянской, на крайнем востоке — в Прекмурье — венгерской.

Что касается сферы культуры и искусства, то здесь словенцы зарекомендовали себя как единственный посредник в отношениях между тремя великими ветвями европейской культуры: славянской, германской и романской. Кроме того, часть словенцев осваивала также культурный опыт венгров.

С тех пор, как в XVIII в. Триест стал главным портом австрийской монархии (и одним из самых больших в Средиземноморье), словенские территории стали играть важную роль в транспортной политике империи. Особенно эта роль усилилась в середине XIX в., когда была построена главная железнодорожная магистраль Вена — Триест: добрая половина этой, так называемой южной железной дороги, проходила по землям, где жили словенцы, — от Марибора до Триеста.

Хотя первые памятники со словенской лексикой датируются концом первого тысячелетия (так называемые Брижинские или Фрейзингские отрывки, названные по месту их нахождения — баварскому религиозному центру Фрейзинг), словенцы должны быть благодарны ревностным протестантским проповедникам, которые подготовили первые словенские книги. Основоположник словенской письменности, один из великих протестантов Примож Трубар, первую книгу был вынужден печатать в изгнании — в Германии (1550).

Католической контрреформации пришлось взять на вооружение метод, широко использовавшийся протестантами: сначала она сожгла их книги, а потом должна была сама подготовить новые церковные тексты на языке местного населения. Таким образом, деятели контрреформации, находившиеся на всех ступенях церковной иерархии, позаботились о том, чтобы традиция словенской письменности не была прервана. Это было важно для формирования единого языкового сознания народа, а также для укоренения понятия «словенства» (уже Трубар упоминал обращение «Дорогие словенцы»).

Просвещение в период правления Марии Терезии и Иосифа II в конце XVIII в. познакомило словенцев с поэтическими и драматургическими достижениями мировой литературы.

Когда в 1806–1813 гг. большая часть словенских земель была оккупирована наполеоновскими войсками, для словенцев

настали новые времена. Этот период был кратким, но очень плодотворным: Любляна стала центром Иллирийских провинций, словенская интеллигенция входила в состав администрации, словенское слово добилось уважения.

Этот эпизод с Наполеоном раскрыл словенцам глаза: они поняли, что великонемецкий двор проводит кадровую политику германизации стратегически важных территорий между Альпами и Адриатическим морем. Мрачная эпоха Меттерниховского абсолютизма фактически свела на нет все то, что дало ростки в период просвещения и наполеоновской оккупации. Вена неусыпно следила за тем, чтобы не допускать словенцев к сфере управления, лишить их национальных школ; во всех областях, где жили словенцы, насаждался строгий прусский порядок.

Носителями идей национального возрождения являлись, главным образом, священники, учителя, изредка — адвокаты или государственные чиновники, которых Вена посылала на службу как можно дальше от родных мест (так, великий ученый-филолог Матия Чоп получил место библиотекаря во Львове в Галиции).

Конечно, немецкое давление испытывали и другие славяне, проживавшие в империи. Это прежде всего хорваты и часть сербов в Воеводине. Деятели словенской интеллигенции поддерживали дружественные отношения с хорватскими, а также с чешскими и польскими коллегами.

Среди хорватов в период существования Священного союза окрепло иллирийское движение. Появилась даже идея создания единого для всех южных славян языка, названного «языком иллиров» по имени древнего племени, обитавшего некогда в этих областях. Если хорватские и сербские языковеды и литераторы могли исходить из того, что сходство их языков делает возможным создание на их базе единой грамматики и правописания, то для более отдаленного от них — словенского — ориентация на «язык иллиров» могла стать настоящим насилием. Наиболее понятны хорватские говоры были в Штирии, не случайно великий словенский штириец Станко Враз поддерживал иллиризм, а впоследствии стал выдающимся хорватским поэтом. Его соотечественник, поэт Франце Прешерн, происходил из другой словенской области — Верхней Крайны, и язык, унаследованный им от предков и имевший в основе верхнекраинский и центральный (люблянский) диалекты, на-

столько отличался от языка Браза и оказался самодостаточным, что не было нужды его «иллиризовать». Прешерн окончательно пресек лингвистические колебания своих соотечественников и оставил землякам в наследство настоящую сокровищницу поэтической лексики. Умело сочетая интимную и патриотическую тему, он создал вершинные лиро-эпические произведения своего времени. Провинциальный адвокат Прешерн на собственной шкуре так остро ощутил всю разрушающую силу германизации и удушения национальных свобод, что на заре «весны народов» подарил словенцам и всем европейцам гимн свободы и братства народов — стихотворение «Здравица», ставшее впоследствии гимном независимой Словении (Прешерн много раз переводился на русский язык).

Революция 1848 г. вновь пробудила надежды словенцев на то, что с падением Меттерниховского режима станет возможно реализовать внутри монархии проект «Объединенной Словении». Почему «Объединенной»?

Смертельная опасность, угрожавшая словенцам, заключалась в том, что иностранные захватчики разделили их исконные территории на шесть административных единиц, а именно:

1. Крайна с центром в Любляне была центральной и единственной австрийской областью (великим воеводством), исключительно словенской по составу населения, и благодаря этому объединяла словенцев.

2. Штирия с центром в Градце имела в своей южной части, в основном между Дравой и Савой, значительные словенские поселения (города Марибор, Птуй, Целье).

3. Каринтия с центром в Целовце оказалась уже ощутимо онемеченной, хотя в средние века коренным населением там было словенское; словенцы остались лишь вокруг столицы и южнее Дравы.

4. Приморье с центром в Триесте в свою очередь поделилось еще на три части: Горицу, Триест и Истру. Первоначально земли были словенскими, но с течением времени им начал угрожать итальянский ирредентизм («освобождение» бывших венецианских владений), а рост промышленности на побережье усилил немецкий интерес.

5. Венецианской Словенией называется самая северная альпийская часть бывшей великой Венецианской республики, которая после победы Италии над Австрией в 1866 г. вошла в состав Италии. (В этих местах пионеры русского сравнительного

языкознания Срезневский, Бодуэн де Куртене и др. исследовали славянские языковые древности.)

6. Прекмурье (область по берегам реки Муры) исторически было связано с венгерскими феодальными владениями и после распада империи оказалось на венгерской территории.

Призыв к борьбе за Объединенную Словению на протяжении десятилетий оставался главным лозунгом всех словенцев. По своей политической направленности словенское национальное движение было скорее консервативно, нежели прогрессивно ориентировано. Почему? Просто потому, что так называемые «младословенцы», представители либерального крыла национального движения, понимали, что не стоит искать поддержки австрийско-немецкого либерализма, ибо именно он выступал как та политическая сила, которая отстаивала немецкие привилегии в империи, исторически имевшей ненемецкое (славяне, венгры) большинство. Двойственность заключенного между Веней и Пештом компромисса о разделении империи на две половины оставила славян с пустыми руками. И если почти все прочие славянские народы, находившиеся под Габсбургами, имели какую-либо историческую опору в прошлом (например, государственность) или в настоящем (собственную аристократию), то словенцы оказались лишены того и другого. Странники великонемецкой идеологии воспринимали нас как «geschichtsloses Voek» — народ без собственной истории. Не было признано наше право единого народа отстаивать свои коренные интересы (программа «Объединенной Словении») при венском дворе и в парламенте (рейхстаге).

Деятели словенского национального возрождения все свои силы направили на просвещение народа. Вторая половина XIX в. принесла словенцам целое собрание сочинений: появились словенские романы, новеллы, поэмы, пьесы и национальные театры... одним словом, словенцы так основательно «экипировались» в культурном отношении, что прусские власти, предержащие не могли больше игнорировать их как народ без истории и самобытной культуры.

Россия, великое славянское государство, хотя и была географически далека, однако во многом близка словенскому сердцу. Словенская интеллигенция учила русский язык, отдельные ее представители бывали в России. У словенских писателей настоящим кумиром был Иван Тургенев.

Укреплению общеславянского сознания способствовали и победы русских в войне с Турцией.

В конце XIX в. среди словенцев поднялась новая волна русофильства. Популярным стало выражение: «Raie Rusi kot Prusi» («Лучше русские, чем пруссаки»).

Конечно же, сильная Россия никак не могла повлиять на внутриавстрийскую проблему славянских народов. Это понимали все реалистически настроенные словенские патриоты, чувствовавшие ответственность за судьбу своего народа.

Когда в 1878 г. Австро-Венгрия получила еще и территории Боснии и Герцеговины, процент славянского населения монархии возрос. Многие образованные патриоты были тогда посланы на службу в Боснию.

В то время, как в лагере консерваторов преобладала точка зрения, что словенцы легко смогут решить свой национальный вопрос (т. е. осуществить программу «Объединенной Словении»), только находясь в составе действующей монархии, прогрессисты все более лелеяли идею объединения южных славян как под покровительством Австро-Венгрии, так и двух тогдашних южнославянских государств: Сербии и Черногории.

Лидер общественной и культурной жизни словенцев начала века писатель Иван Цанкар раскрыл своим землякам глаза: несмотря на то, что им нечего больше ждать от Австро-Венгрии, они должны понимать, что по своим традициям и образу мышления они все равно ближе «тирольскому крестьянину», чем сербскому. Уже тогда Цанкар предчувствовал, что для политической общности разных народов мало одного желания и принадлежности к южнославянской группе языков, необходимы также схожесть мышления, близость традиций и духовное родство.

Все эти доводы оставались теоретическими до тех пор, пока под монархией не заколебалась почва; причиной этого стала Первая мировая война.

У словенских парней, которые призывались в австро-венгерскую армию, не было истинных стимулов сражаться, они все более осознавали, что должны воевать на стороне чужого им государства, и дело доходило до бунтов. Один из таких мятежей описал в своем романе «Юденбург»¹ словенский прозаик Прежихов Воранц.

Представители разных политических движений словенцев, хорватов и сербов Австро-Венгрии в конце войны поторопились

¹ «Юденбург» — четвертая, заключительная часть романа Прежихова Воранца «Довердоб», 1940.

договориться о том, как урегулировать жизнь после нее. Гибель монархии была уже не за горами.

Благодаря депутату венского парламента словенцу Янезу Крку тридцать три представителя всех трех южнославянских народов в мае 1917 г. объединились в Югославский депутатский клуб, председателем которого был избран доктор Антон Корошец. За этим последовало судьбоносное для словенцев заявление парламенту (Майская декларация), в котором депутаты требовали создания единого государства словенцев, хорватов и сербов. Конечно, в Вене речь могла идти лишь о государственном образовании, входящем в состав монархии. Декларация повсюду встретила активную поддержку общественности.

Параллельно в Лондоне работал так называемый Югославский комитет, готовивший европейскую общественность к тому, что южнославянские народы объединятся в самостоятельное государство.

Это были два различных взгляда на будущее южных славян. Третий, совсем другой взгляд был у главы сербского королевского правительства Николы Пашича: он видел перед собой возможность осуществления древнего проекта — государственности Великой Сербии, вероятно, поэтому объединение с православными сербами бывшей империи он представлял только как присоединение их к Королевству Сербия. Когда сербская армия была вынуждена отступить перед австрийцами, Пашич пригласил Югославский комитет на о. Корфу, и там в июле 1917 г. было заключено соглашение об объединении южнославянских народов Австро-Венгрии с Королевствами Сербия и Черногория во главе с династией Карагеоргиевичей.

Как это обычно происходит в переломные моменты истории, содружество южнославянских народов не получилось таким, каким его замыслили словенцы и хорваты, а в большей степени и воплотило в себе идеи Пашича.

После распада Австро-Венгрии начала выдвигать свои имперские притязания Италия, и ее армия вступила на восточное побережье Адриатического моря, чтобы получить как можно больше тех территорий, которые в 1915 г. были обещаны ей членами Антанты в награду за присоединение к этому империалистическому блоку.

Словенцы стали настоящей разменной монетой, с помощью которой расплачивались друг с другом сильные мира сего. Когда итальянская армия с запада вступила в словенское При-

морье (и на хорватское побережье Адриатического моря), словенские и хорватские посредники в Белграде, конечно же, не могли долго медлить, их принуждали соглашаться на все, что диктовала им монархия Карагеоргиевичей. В ответ они ожидали, что объединенные войска южных славян (главным образом сербов) смогут успешнее сопротивляться итальянской оккупации Приморья. Но Пашича и Карагеоргиевичей не слишком волновали опасения братьев-словенцев, они практически ничего не сделали для обороны словенских этнических территорий. Более того, чуть позже (в 1920 г.) белградский режим договором в городе Рапалло подтвердил границы, предложенные Италией. Почти треть словенских земель была утеряна. Столетняя мечта об Объединенной Словении растаяла вдали.

Тем не менее, из всего вышеизложенного нельзя заключить, что словенцев в новом государстве — первоначально оно называлось Королевство СХС (сербов, хорватов и словенцев) — ожидало лишь разочарование. Напротив, словенцы несмотря ни на что впервые в истории получили свою словенскую администрацию, систему школьного образования — вообще, все органы общественной жизни.

Словенским политикам в белградском правительстве были предложены достаточно высокие посты. В периоды, когда обострялся спор между хорватами и сербами вокруг вопроса об автономии Хорватии, политикам Словении вообще навязывали неприятную роль самых лояльных столпов становящегося все более недемократичным режима.

Обострение социальных и межнациональных отношений привело к тому, что в 1929 г. король Александр ввел диктаторское правление, тем самым еще больше углубив раскол между Белградом и хорватами.

Наступление фашизма в Италии принесло подлинный геноцид в отношении словенцев Приморья. Режим Муссолини провозгласил запрет на использование словенского языка в общественной жизни, уничтожение культурных учреждений в Триесте и его окрестностях; словенские патриоты, которые выступили против фашистского геноцида, были осуждены на смерть... Множество приморских словенцев бежало в Словению-Югославию. Осознавая свое бессилие, все вместе с ужасом наблюдали, что никого в мире не волнует несправедливость, постигшая словенский народ.

Когда в марте 1938 г. Гитлер присоединил Австрию к Третьему рейху, именно словенцы оказались первыми на очереди

в качестве жертв нового германского империализма. Немецкая пятая колонна кропотливо подготавливала почву для гитлеровских захватчиков, которые в апреле 1941 г. вторглись на территорию Словении-Югославии.

Если посмотреть в целом на всю предшествующую словенскую историю, необходимо сказать, что именно последние два столетия словенцы постоянно ощущали опасность за свое существование, а совместная оккупация территории Словении нацистской Германией и фашистской Италией подписала словенцам поистине смертельный приговор.

После капитуляции Югославии все национально-патриотические и демократические политические силы объединились, создав Освободительный фронт словенского народа, и призвали население к вооруженной борьбе против оккупантов. Коммунистическая партия проявила себя как наиболее последовательная антифашистская сила. Постепенно она взяла на себя руководство народно-освободительным движением. Коммунистическая партия Словении (КПС), являясь составной частью Коммунистической партии Югославии (КПЮ), выступила за совместную с другими югославянскими народами борьбу по созданию новой, демократической, федеративной Югославии. На всей словенской территории ширилась партизанская освободительная борьба, получившая наиболее мощную поддержку именно в Приморье, которое к тому времени вполне ощутило на себе тяготы фашистской оккупации.

Поскольку словенские партизанские формирования были автохтонными, а югославская королевская армия — преимущественно сербской и в ней не признавались другие языки, то партизанские объединения можно рассматривать как первую в истории словенскую армию.

Уже на начальном этапе народно-освободительного движения коммунисты придавали ему социально-революционный характер. Оккупационные власти умело использовали это, с тем чтобы углубить раскол среди словенцев и восстановить их против большевистской идеологии.

После капитуляции Италии в сентябре 1943 г. вся словенская территория оказалась под властью нацистской Германии, и именно тогда начался невиданный террор и во внутренних областях Словении. Борьба немногочисленного словенского народа за свое существование, несомненно, вызвала симпатию у всех больших и малых народов, также ставших жертвами гит-

леровского насилия. Поскольку в основном это были славяне, естественно, что между ними укреплялись чувства славянской солидарности. Героическая борьба советского народа против фашизма и идеологическая пропаганда, которую проводили коммунисты, способствовали возрождению славянофильства среди словенцев.

Какой путь выбрать в послевоенный период: самостоятельность Словении или новое объединение с Югославией?

Для словенцев этот вопрос оставался в той или иной степени теоретическим, поскольку всем трезвомыслящим людям в то время было ясно, что обретение хотя бы относительно объединенной Словении возможно лишь при условии, если за ее спиной будет стоять мощная армия всей Югославии.

Тито как верховный главнокомандующий всех партизанских объединений на территории бывшей Югославии немало внимания уделял тем задачам, которые имели решающее значение для словенского народа. Партизаны Словении при поддержке отрядов из других районов Югославии к концу войны держали под своим контролем Южную Каринтию, т. е. ту часть всего этого края, где автохтонно проживает словенское меньшинство.

Югославская армия Тито в мае 1945 г. освободила Триест и его окрестности от фашизма и в течение некоторого времени сохраняла этот ключевой город в своих руках.

Однако словенцы вскоре вновь ощутили на себе воздействие глобальных стратегических интересов великих держав. Хотя в конце войны еще преобладало согласие между сталинским Советским Союзом и англо-американскими союзниками, Москва не была готова рисковать отношениями с Западом ради решения судьбы немногочисленного славянского народа.

Под давлением западных союзников югославская армия была вынуждена вывести войска из Триеста; спорная пограничная территория получила статус подконтрольной силам союзников свободной зоны Триеста (СТО). В 1954 г. Тито после серьезного кризиса договорился с западными союзниками и с Италией лишь о том, чтобы зона В — восточное побережье от Триеста до северной Истрии — отошла к Югославии, сам же приморский город Триест с окрестностями — к Италии.

В связи с тем, что Триест всегда развивался прежде всего на базе венского и международного капитала как важное для всей Австро-Венгрии окно в мир, словенцев систематически отес-

няли с ключевых позиций. Итальянская ирредента столь же систематически переселяла сюда своих граждан. Таким образом, уже в XIX в. Триест стал явно многонациональным городом, а в его окрестностях проживало чисто славянское население.

После создания новой Югославии, в состав которой вошла Словения, вне ее границ оказалось немалое число словенцев. По официальным оценкам, сразу после войны в районе Триеста и в Горице (в настоящее время — в Италии) проживало около ста тысяч словенцев. С другой стороны, граница между Югославией и Австрией сохранилась неизменной, и в Австрии оставалось несколько десятков тысяч словенцев. И наконец, что вообще мало известно, в Венгрии по-прежнему проживало около десяти тысяч словенцев.

Послевоенная Словения, в свою очередь, получила по несколько тысяч новых жителей итальянской и венгерской национальности.

Какими бы болезненными ни оказались итоги Второй мировой войны и для словенцев, однако бесспорно, что именно тогда, впервые в своей истории, словенский народ ощутил себя объединенным в одном государстве.

В политическом отношении тоталитарная власть коммунистической партии стала причиной того, что в первое послевоенное десятилетие границы с Италией и Австрией создавали сложности для нормального общения между словенцами в Словении и представителями словенских меньшинств в обоих соседних государствах. Когда Белград именно под давлением Словении в 1960 годы открыл государственные границы, выявилась общность культурной жизни между словенцами на исторической родине и за ее пределами.

Несмотря на то, что однопартийная система, обеспечивающая господство КПЮ, сделала почти все конституционные права отдельных республик как носительниц суверенности чисто формальными, Словения, тем не менее, — впервые в своей истории — получила все внешние атрибуты государственности: республика имела свой герб, государственный трехцветный флаг (следует отметить, что в середине XIX в. «младословенцы» избрали образцом для себя российский трехцветный флаг!), а также гимн.

В период существования федерации во всех ведущих государственных институтах власти словенцы имели своих представителей.

После освобождения Словения вынуждена была передать Белграду всю власть над армией и еще долго подвергаться сербохорватизации своих юношей, которые во время прохождения военной службы должны были говорить только по-сербски.

Наряду с этим союзная администрация в первые 20 лет после освобождения использовала в качестве официального сербохорватский язык. Только в результате внесения поправок к Конституции в 1963 г. формально разрешалось использовать в официальных названиях и документах также другие языки народов СФРЮ, однако сопротивление Белграда (высшей бюрократии, чьи посты находились преимущественно в сербских руках) затрудняло любые попытки обеспечить хотя бы символическую значимость языкам других народов.

Несомненно, особое значение имеет и сфера хозяйственного развития. Словения (наряду с Хорватией) была наиболее развитой, по сравнению с другими, республикой и по разным показателям должна была также вносить наибольший вклад в бюджет и в общий фонд для развития отсталых областей Югославии (Косово, Македонии, отчасти Черногории и Боснии и Герцеговины). Весьма успешным оказался выход Словении на международный рынок. Но валютные поступления она вынуждена была отправлять в центральное валютное казначейство в Белград. В Словении нарастало недовольство такой бесконтрольной централизацией.

Открытые границы прежде всего позволили словенцам жить в тесном контакте с Западной Европой. Постепенно они стали сравнивать себя с Австрией и Италией. По мере роста самосознания, словенские лидеры выдвигали цели достижения такого же уровня жизни и форм хозяйствования, как у соседей на севере и западе.

Важное значение имели реформы экономической системы Югославии. Среди их разработчиков и проводников в жизнь было немало словенских политиков, которых Тито пригласил в Белград (Борис Кидрич, Борис Крайгер), однако им пришлось столкнуться с открытым противостоянием той части хозяйственной структуры, которая существовала за счет военных или других государственных заказов. Между тем, в то время, когда словенские экономисты уже в конце 1960-х годов тяготели к рыночным механизмам хозяйствования, специалисты южных регионов продолжали придерживаться преимущественно административных методов управления. Раскол в понимании дальнейшего пути развития особенно углубился во второй половине

1970-х годов, когда долги СФРЮ иностранным государствам достигли опасного предела. Дело в том, что словенские политики и экономисты сознавали, что большая часть бремени этих долгов упадет на Словению, при этом они не смогут получить дополнительной части из валютных кредитов для своих нужд.

Одной из наиболее консервативных сил, которая уже давно накаляла отношения между югославскими народами, была Югославская народная армия (ЮНА). Ощущая личное покровительство Тито, генералы почувствовали свое всемогущество и в большинстве случаев не соблюдали конституционных норм. С одной стороны, армия никогда не имела достаточных бюджетных средств, а с другой — она взяла на себя роль наднационального югославского арбитра и ассимилятора. В действительности же шел процесс сербизации.

Когда Тито в начале 70-х годов почувствовал, что напряженность в межнациональных отношениях может привести к вооруженному конфликту, если позволить разгореться спорам между представителями национально-республиканских элит, он еще более жестко сделал ставку на сильную армию. После смерти Тито в 1980 г. армия под девизом «После Тито — Тито» провозгласила сохранение прежней политики.

Консервативные и тяготеющие к унитаризму силы в Сербии поняли это как призыв к преодолению «ошибок», которые были вызваны принятием Конституции 1974 г., утвердившей новый статус двум автономиям (Воеводине и Косово) в качестве непосредственных субъектов югославской федерации, а затем в соответствии с рекомендациями весьма агрессивного Меморандума Сербской академии наук и после известного переворота в республиканском руководстве провозгласили программу «обновления Великой Сербии». Фактически в этой республике уже в 1988 г. случилось нечто подобное тому, что могло бы произойти в результате победы гекачепистов в Москве; в Белграде ГКЧП действительно победил. Лозунг этой политики был следующим: всеми возможными средствами (т. е. также с помощью сильной армии) гарантировать существование Югославии, а в ней — доминирование Сербии.

Вскоре после смерти Тито начались выступления албанцев в Косово, и сербское политическое руководство вынудило все югославские республики и соответственно все федеральные органы участвовать в репрессивных действиях против бунтарей, которых просто провозгласило сепаратистами.

Демократические круги в Словении оказались первыми из тех, кто открыто выступил против подобной репрессивной политики сербского руководства, и потребовали демократизации отношений между народами и народностями СФРЮ.

Из Белграда в республике продолжали поступать новые указания, требующие централизации власти. И не только в хозяйственно-финансовой сфере, но даже в сфере образования (когда хотели утвердить единый учебник истории и т. п.).

Все глубже, по сравнению с периодом после смерти Тито, Югославия погружалась во внутренний кризис (гиперинфляция, уменьшение производства товаров народного потребления, частичное ограничение заграничных поездок), все более усиливался в Словении отпор административным и централистским методам распределения средств и выплаты иностранного долга.

Именно Словения первой в мире социализма легализовала политический орган республиканской оппозиции («Новый журнал» — «Nova revija»). Из Любляны поступали предложения о ряде мер в целях демократизации отношений между республиками и народами СФРЮ. Поскольку новое политическое руководство Сербии (в лице С. Милошевича), благодаря аннулированию автономий, получило большинство в союзном президиуме СФРЮ и таким образом блокировало любые реформаторские попытки, среди словенцев ширилось требование введения ассиметричной федерации. Именно когда сербское руководство аннулировало гарантированный статус автономий, оно впервые нарушило положения Конституции СФРЮ 1974 г. Тем самым Белград дал понять, что стремится превратить все государство в «Сербославию».

Словения же предлагала, чтобы в Югославии уважались исторические и другие традиции и обеспечивалась бы возможность для народов устанавливать более широкие связи с европейскими соседями.

Особым психологическим и политическим фактором, также разлагающе воздействовавшим на внутреннее положение в Югославии, было ускорение процессов интеграции в Европе. Словенцы поддерживали непосредственные контакты с Италией, членом Европейского Союза, имели также множество связей с Германией.

Чем больше консервативные силы в Белграде тормозили хозяйственные реформы и процессы политической демократизации, тем яснее словенцы осознавали опасность того, что для

них Европа окажется закрытой. И все более открыто словенские демократические круги выступали с требованием самоидентификации Словении для интегрирования в Европу. «В Брюссель — но не через Белград!» или «Европа сейчас!» были словенскими лозунгами конца 80-х годов. Консервативные круги в Сербии рассматривали подобные настроения как неблагодарность по отношению к общему центру и обвиняли словенцев в сепаратизме. Сербские публицисты твердили, что словенцы «использовали» свой национальный суверенитет, с тем чтобы при объединении в федерацию перенести в нее свой государственный суверенитет.

Между тем, пала Берлинская стена. В Восточной Европе по очереди рушились закоренелые коммунистические режимы, а на авансцену выходили до тех пор противостоящие им демократические силы. Словенская политическая оппозиция также создавала свои партии.

Однако следует отметить, что национальную оппозицию белградскому централизму и политическому тоталитаризму сначала возглавляла только одна словенская партия с тогдашним ее руководителем Миланом Кучаном (за его дальновидную политику словенцы и по сей день выражают ему доверие как президенту государства). Делегация Союза коммунистов Словении (СКС) в январе 1990 г. покинула XIV конгресс Союза коммунистов Югославии (СКЮ) в Белграде, когда стало известно, что сербская часть югославской партии блокировала проведение дискуссии о демократических преобразованиях как в партии, так и в федерации. Тем самым СКС под руководством М. Кучана разорвал связи с СКЮ и встал на путь социал-демократии.

Чем реальнее становилась угроза распада СФРЮ, тем большее давление оказывали на «сепаратистов» ведущие политики как с Запада, так и с Востока.

Западные политики предупреждали, используя в качестве аргумента прецедент с распадом СССР, который мог вызвать термоядерное столкновение между бывшими союзными республиками. Словенцев обвиняли чуть ли не в том, что они станут виновниками новой мировой войны.

Весной 1990 г. в Словении прошли первые многопартийные выборы; за ней последовала Хорватия. На волне антикоммунизма к власти действительно пришли новые политические силы, хотя многие ведущие деятели прежнего руководства сохранили свои позиции, поскольку в переломный момент поняли и выступили в

защиту интересов словенского народа. Именно этим людям Словения должна быть благодарна за то, что смогла осуществить мягкий, лишенный особого драматизма переворот.

На референдуме в декабре 1990 г. словенцы проголосовали за самостоятельный путь, хотя еще оставляли открытыми двери для соглашений с остальными республиками о преобразовании СФРЮ в союз на основе конфедерации. Сербское руководство продолжало отклонять любые разговоры о таких переменах, утверждая, что все сербы должны жить и далее в одном государстве.

Когда уже не оставалось никакой возможности рассчитывать на согласие Белграда, словенский парламент принял решение о провозглашении независимости Республики Словения (25 июня 1991 г.), при этом за всеми жителями Словении несловенской национальности, которые в то время постоянно проживали здесь, признавался статус полноправных граждан. Таким образом, Словении почти удалось избежать серьезных проблем с «второсортными» жителями или негражданами.

Правительство и руководство армии в Белграде сразу же приняли решение о вооруженном вмешательстве в Словению, объясняя это тем, что стремятся восстановить конституционный порядок на границах СФРЮ (Словения имела внешние границы СФРЮ с Италией, Австрией и частично с Венгрией).

Поскольку среди словенцев, т. е. граждан Республики Словении (РС) господствовало практически полное единство в приверженности пути самостоятельного развития, быстро начало шириться общенародное вооруженное сопротивление против ЮНА. Подавляющее большинство словенских офицеров из ЮНА перешло на сторону словенской армии. Точно так же свою солидарность с новой демократической властью выразили почти все словенцы, которые работали в союзных органах в Белграде, а также в консульско-дипломатических службах СФРЮ за рубежом.

Республика Словения является международно признанным государством, членом ряда международных организаций и имеет дипломатические отношения со всеми европейскими и большинством других государств — хотя все еще не решен в международно-правовом порядке вопрос наследства бывшей СФРЮ.

Сербское руководство продолжает отстаивать тезис о том, что якобы Сербия единственная имела государственность до

образования Югославии и поэтому по сути другие народы включались в состав Сербии, а не объединялись как носители собственной суверенности. Исторические же факты свидетельствуют прежде всего о другом: никогда бы на Балканах не появилась Югославия, если бы словенцы и хорваты не решились на добровольное объединение с сербами. Только в результате этого объединения вообще возник геополитический термин Югославия. Без словенцев и хорватов фактически не было бы и также в будущем не могло быть никакого государства под названием Югославия.

Это доказывает, что спор о едином правовом наследстве Белграда (Сербии и Черногории) в отношении бывшей СФРЮ, может обернуться своей обратной стороной. К сожалению, реальность такова, что Белград сохраняет за собой все имущество бывшего общего государства (перед распадом оно располагало около 6 млрд. долларов США в виде совокупных валютных резервов; консульско-дипломатические представительства в разных странах мира существовали на средства союзного бюджета; точно так же словенцы в значительной мере своими деньгами оплачивали оружие для ЮНА, которое обернулось против них во время нападения...).

Словения, действительно, понесла огромные потери как вследствие самого распада общего югославского рынка, так и в результате вооруженного нападения на нее, однако ей удалось избежать балканской войны, которая разгорелась позже. В ходе мирного развития РС преодолела трудности и в настоящее время стоит в ряду развитых среднеевропейских государств, которые готовы к полной интеграции с демократической Европой.

Из-за кровавой бойни, в которую вовлеклись бывшие славянские братья бывшей общей югославской державы, в словенском национальном самосознании окреп среднеевропейский и уменьшился славянский компонент. Во всяком случае, словенцев больше не волнует мысль о каком-либо политическом объединении с бывшими южнославянскими партнерами. «Нет, спасибо, если мы будем снова объединяться, то как равноправные члены объединенной Европы», — приблизительно так звучит словенский ответ на некоторые амбициозные предложения об обновлении югославского союза.

Перевели

Н. Н. Старикова, Т. И. Чепелевская

Русская азбука на славянском Юге

Долг платежом красен

Пословица

Появление и распространение письменности у славян было определено двумя взаимосвязанными социально-историческими факторами: возникновением и укреплением первых государственных формаций и принятием христианства (еще не разделившегося на православие и католицизм) в качестве державной идеологии. Время от времени поднимается шум вокруг сенсационных «находок», вроде так называемой «Влесовой книги», но достоверными свидетельствами существования организованной письменности у славян времен язычества наука не располагает¹.

В IX–X вв. славяне пользовались двумя азбуками: глаголицей, изобретение и введение которой аргументированно приписывается византийским (греческим) миссионерам Константину-философу (в монашестве Кириллу) и его брату Мефодию, прибывшим в 863 г. в славянское княжество Моравию для организации христианского богослужения на языке местного славянского населения, и кириллицей, представляющей модификацию греческого письма того времени. Глаголица, своеобразное творение Константина-Кирилла, вышла из употребления, когда в Моравии возобладало германское духовенство. Она применялась в течение нескольких столетий только на периферии славянского мира, в некоторых районах Хорватии.

Кириллица же, большинство знаков которой восходят к буквам греческих церковных книг IX в., первоначально распространилась у южных славян и издавна успешно функционирует, видоизменяясь и совершенствуясь, у всех славянских народов восточнохристианской (православной) конфессии на протяжении более десяти веков, вплоть до наших дней. Изменения и национальные модификации кириллицы сводятся, в основном, к двум явлениям: а) преобразованию формы отдельных буквенных знаков и азбуки в целом и б) приведению состава алфавита в соответствие со звуковым строем отдельных славянских языков (т. е. исключению некоторых букв и введению новых знаков).

В славянском книгопечатании с конца XV в. использовались литеры, оформленные по образцу рукописных, так называемые

мых уставных букв, типичных для богослужебных манускриптов. Примером может служить текст Октоиха — первой печатной кириллической южнославянской книги, изданной в Черногории в 1494 г.

Современное славянское письмо, применяющееся в печати восточных славян (русских, белорусов и украинцев) и на славянском Юге, у болгар, македонцев, сербов и черногорцев, обязано своим оформлением реформаторским устремлениям русского императора Петра I. Рубеж XVII—XVIII вв. был отмечен, как известно, великими преобразованиями в России, в ее культуре. Как подчеркивают историки, культура русского общества приобретала все более «светский» характер, многое черпалось из культурного достояния Европы. По инициативе и при непосредственном участии Петра I была произведена реформа графики. В 1708–1710 гг. из традиционной кириллицы были устранены некоторые излишние буквы и одновременно буквенные знаки были приближены по форме к начертаниям тогдашней латинской печатной графики. Уменьшился контраст между толстыми и тонкими линиями буквенных форм, были выпрямлены искривленные, ломаные линии, буквы приобрели геометрически более гармоничные контуры. Так возникла так называемая гражданская кириллица, или гражданское письмо.

Азбучная реформа явилась, в сущности, выражением революционных перемен, результатом которых стало преобладание светской культуры над традиционной культурой средневековья. В сфере литературного языка это означало устранение церковнославянского языка как эталона литературно-языкового выражения и предоставление приоритета языку, служащему средством естественного, живого общения. С той поры, на протяжении почти трех веков, модернизированная кириллица, подвергаясь частным преобразованиям, успешно удовлетворяет потребности национальных культур русского, белорусского и украинского народов, а также ряда неславянских народов России и бывшего СССР.

Из России гражданская кириллица была перенесена в XVIII—XIX вв. и к южным славянам: к сербам и черногорцам, болгарам и македонцам. Это значительное культурно-историческое событие еще не осмыслено и не оценено достойным образом, и сами обстоятельства принятия и усвоения русской гражданской печати южными славянами еще не выяснены с достаточной полнотой.

Известно, что гражданский шрифт начал использоваться в изданиях венецианской типографии грека Дмитрия Феодози, выпускавшей книги для сербов и других православных славян. Сербский писатель П. Соларич, поведавший со слов современников историю «греко-славянской» печати, так представил начало деятельности Д. Феодози: «Пише тай часъ у Руссію, и додъу му (т. е. прибыли к нему. — В. Г.) писмена С. Кирилла и Московска (т. е. церковный и гражданский шрифт. — В. Г.); пише у Римъ, и додъу му буквице С. Героніма (т. е. глаголические. — В. Г.); прибавивши къ тому писмена Греческа, и човека Русса къ новомъ предпріятію, объявисѣ Книгопечателемъ Греко-Славенскимъ»². Сношения венецианского книгопечатника с Россией, личность работавшего с ним «русса» остаются белым пятном в истории славянской культуры. Надеемся, что это обратит на себя внимание специалистов. Впервые гражданская кириллица появилась у сербов в 1766 г. — в «Латинском букваре», изданном в Венеции выдающимся деятелем сербской культуры Захарием Орфелином. Примечательно, что в этой книжке даже десять христианских заповедей напечатаны гражданским шрифтом (уникальный для XVIII в. случай). Орфелин, восторженный поклонник Петра I (Петра Великого, как его именovali сербы), пользовался в издательской деятельности в основном русскими источниками. Когда он основал первый у южных славян журнал «Славено-сербский магазин», он ориентировался во всем, включая внешний облик издания, на российские «Ежемесячные сочинения, к пользе и увеселению служащие».

В 1818 г. создатель современного литературного языка у сербов, великий деятель национальной культуры Вук Караджич реформировал русский гражданский шрифт, приведя алфавит в соответствие с фонетическим строем сербохорватского языка. Филологи единодушны во мнении, что кириллическая азбука Караджича — идеальный образец графических решений. На исходе первой четверти XIX в. русская «гражданка» появилась в болгарской книге³, а в середине XX в. она была использована, с учетом опыта Вука Караджича, и при создании графики молодого македонского литературного языка.

Суммируя вышеизложенное, следует подчеркнуть, что история славянской письменности отражает важнейшие этапы исторического развития славянских народов. Возникновение первых государств, распространение христианства означало включение славян в русло европейской цивилизации. Тесные связи

Моравии и южных славян с Византией обусловили создание и распространение письменности на базе греческого алфавита. Из южнославянских краев эта азбука, кириллица, пришла к восточным славянам. В начале XVIII в. в условиях радикальных преобразований в российском государстве, с установлением прочных связей с европейскими культурными центрами производится реформа графики, которая становится эмблемой современной культуры и «национализированного» литературного языка. Модернизированное письмо переносится на юг, на Балканы, к южным славянам, откуда пришла на Русь первоначальная кириллица.

Д. С. Лихачев констатировал: «Учитывая весь тысячелетний опыт русской истории, мы можем говорить об исторической миссии России. В этом понятии исторической миссии нет ничего мистического. Миссия России определяется ее положением среди других народов... Культура России сложилась в условиях этой многонациональности. Россия служила гигантским мостом между народами. Мостом прежде всего культурным»⁴.

История славянской письменности являет блистательный пример взаимосвязи, взаимопроникновения и взаимообогащения культур.

Примечания

- ¹ См.: *Русинов Н. Д.* О письменности у славян дохристианской поры // Проблемы происхождения и бытования памятников древнерусской письменности и литературы. Сборник научных трудов. Нижний Новгород. 1995. С. 28–43.
- ² Поминакъ книжескій о Славено-Сербскомъ въ Млеткахъ Печатанію... отъ Павла Соларича. Въ Млеткахъ, 1810. С. 54.
- ³ *Венедиктов Г. К.* К начальной истории болгарской орфографии // Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982. С. 255.
- ⁴ *Лихачев Д. С.* Русская культура в современном мире // Новый мир. 1991. № 1. С. 5.

Южнорусские народные верования в контексте славянской традиционной культуры

Известный русский этнограф Д. К. Зеленин еще в 20-е годы пришел к заключению, что русская народная культура в ее реальном бытовании представлена двумя заметно различающимися локальными разновидностями: севернорусской и южнорусской. Все последующие исследования (диалектологические, этнографические, фольклористические, музыковедческие) подтвердили факт этнокультурного своеобразия этих двух главных зон в пространстве расселения русских. В последнем академическом издании «Этнография восточных славян» (М., 1987) специалисты подробно проанализировали конкретные различия в материальной культуре русского населения (заметные, например, в типах построек и использовании строительного материала, в женской одежде, пище, сельскохозяйственных орудиях, орнаменте, в характере производственных навыков и-обычаев). Меньше внимания уделялось в этом труде комплексу народных поверий, мифологическим и суеверным представлениям, характерным для северной и южной традиций. Между тем, признано, что именно эта сфера фольклорного мировоззрения остается наиболее устойчивым элементом этнического слоя культуры, ибо материальная культура легко воспринимает новые элементы при контактах одного этноса с другим и нередко оказывается однотипной по внешним признакам у разных этнических групп в зоне их общего расселения (для примера можно вспомнить ситуацию близко сходных типов материальной культуры в многонациональном карпатском регионе). Именно языковые и ментальные стереотипы, особенно те из них, которые функционируют в клишированных формах и отражают глубинные архаические модели магического сознания, обладают значительной сопротивляемостью по отношению к внешним изменениям. Это обстоятельство объясняет повышенный интерес современной гуманитарной науки к славистическим исследованиям в области духовной народной культуры (имеется в виду весь комплекс мифологических представлений, демонологических верований, обычаев, обрядов и стереотипов ритуаль-

ного поведения, запретов и мотивировок, вербальных формул, объясняющих устройство мира и т. п.). Тот факт, что все элементы этой культуры бытуют в диалектных многовариантных формах, обеспечивает исследователю надежную источниковедческую базу для решения сложных вопросов о происхождении, архаической праформе, истории развития отдельных жанров и фрагментов народной культуры. Об этом неоднократно писал в своих работах по этнолингвистике Н. И. Толстой. «Весьма актуальной, — по его мнению, — становится проблема создания научной диалектологии и славянской духовной культуры со всеми вытекающими из этого задачами — выделения классификационных дифференцирующих признаков, характеризующих диалектные различия, картографирования диалектных явлений, применения ареалогического подхода к собиранию и интерпретации диалектных фактов» (Толстой 1995, 47).

Для современных исследователей становится все более очевидным, что подробное описание диалектных разновидностей одного и того же фрагмента традиционной культуры в разных зонах славянского мира и последующее сравнительное изучение всех полученных данных в общеславянской перспективе — это и есть тот наиболее продуктивный путь научного анализа, который способен приблизить нас к решению проблемы реконструкции архаических форм славянского язычества. Что касается русского этнографического материала, то к настоящему времени в значительно большей степени изучена севернорусская традиция и, к сожалению, все еще недостаточно полно описана южнорусская народная культура в ее местных диалектных формах. Между тем, значение этих данных остается приоритетным в деле выяснения этногенетических связей русской традиции с украинско-белорусской и южнославянской.

Эти общие положения можно проиллюстрировать на конкретном примере, рассмотрев один из хорошо известных южнорусских мотивов, связанных с календарным обычаем купальско-петровского цикла, который в Орловской губернии называется «караулить солнце». По свидетельству ленинградского этнографа Е. Р. Лепер, которая сама наблюдала этот обычай летом 1927 г. в с. Козари Новосильского уезда Орловской губернии, он был приурочен к кануну Петрова дня (29 июня) и состоял из двух сравнительно автономных частей: 1) совершаемые в ночное время ритуальные «бесчинства» молодежи (т. е. обязательные для этого времени, предписанные правилами

шутливые проказы и выходки, определенные деструктивные действия, включающие символическую кражу из чужих дворов телег, повозок, упряжи, орудий труда и любых бытовых предметов, забрасывание их в крапиву, на пустыри, в воду, затаскивание на крышу дома, загораживание этими предметами входа в дом, возведение преград на улицах села и т. п.) и 2) утреннее совместное наблюдение за восходом солнца, которое — как считалось в народе — в этот момент *играет, скачет, танцует, купается, веселится, радуется, меняется, гуляет* (такой народной терминологией определялось особое явление, при котором солнце якобы переливается разными цветами, вспыхивает, подскакивает); этот заключительный момент ночных молодежных забав назывался «караулить солнце» или «зоревать» (Лепер 1928, 32–36). Первая часть обычая в той или иной форме известна у всех славян, но более характерна для западно- и восточнославянской традиций. Такие ритуальные бесчинства включались в качестве обязательного элемента в обрядность календарных (главным образом святочных и купальских, но также и пасхальных, петровских и ряда других) и семейных (преимущественно свадебных) праздников (см. об этом подробнее: Толстая 1995, 171–175). Часто они мотивировались необходимостью отогнать вредоносных духов, защитить село от ведьм, колдунов и другой нечистой силы, преградить ей путь.

Предметом более подробного рассмотрения будет для нас общеславянский мотив об «игре солнца», которую якобы можно наблюдать в определенные дни: на Ивана Купалу, в Петров день, на Пасху, Благовещенье и в некоторые другие даты календаря. Вопросам картографирования календарной приуроченности этого поверья в Полесье и в восточнославянском регионе посвящена специальная статья С. М. Толстой «Солнце играет» (Толстая 1986, 8–11). Согласно ее данным, связь анализируемого мотива с Петровым днем характерна преимущественно для южнорусской зоны, тогда как в украинской и белорусской традициях более обычным было включение поверья об «игре солнца» в группу обычаев дня Ивана Купалы. Что касается приуроченности этого обычая к Пасхе и Благовещенью, то такие данные спорадически встречаются в разных восточнославянских зонах.

Со времени публикации статьи Е. Р. Лепер, признавшей, что цель и значение этого обычая остаются для этнографов неяс-

ными и загадочными, к настоящему времени все еще удовлетворительным образом не объяснены его мифологическая семантика и генетические связи. Некоторые ученые высказывали мнение, что возникновение этого мотива в народной культуре произошло на христианской почве под влиянием апокрифических представлений о «солнце праведном» как Божьем лике и что связь его с праздничной атмосферой Пасхи является якобы исконной. Однако оно плохо согласуется с массовыми этнографическими данными, свидетельствующими о том, что в общеславянском контексте мифологема об «игре солнца» чаще всего входит в комплекс ритуалов купальско-петровского цикла и нередко является составной частью типичных народных обычаев, характерных для этого периода: например, она может быть связана с ритуальной практикой молодежных бесчинств или с обрядами разжигания купальских костров, вообще с обычаем ночного бдения, бодрствования, мотивированного необходимостью защитить село от вредоносных сил; в других вариантах наблюдение за солнцем, происходило при сборе целебных трав в Иванов день до восхода солнца и т. п. Влиянием христианства можно объяснить, скорее, факт втягивания этой мифологемы в орбиту больших религиозных праздников — Пасхи и Благовещенья — с их общей семантикой всеобщего ликования и радости (ср. варианты фразеологических выражений *солнце радуется* по отношению к приуроченному к Пасхе поверью об «игре солнца»: «На Великдень солнце радуется... и на нем видны ангелы и кресты» или «солнце радуется Христову Воскресению, как радуются птички и люди»; — Лепер 1928, 56).

Среди прочих попыток объяснить корни этого мотива встречалось и толкование, допускающее его естественное природное происхождение, т. е. наличие связи с атмосферными изменениями и оптическими эффектами, якобы происходящими в момент восхода солнца (см. работу Д. О. Святского «Под сводом хрустального неба», СПб., 1913). Однако и это толкование не нашло поддержки у специалистов-этнокультурологов, склонных видеть в мотиве «игры солнца» отголоски архаической календарной мифологии.

Наиболее популярной вплоть до настоящего времени остается концепция, относящая анализируемые факты к группе ритуалов и мифологем купальского комплекса, связанных с культом солнца. И хотя Д. К. Зеленин утверждал, что в обрядах

Иванова дня, так же, как и в восточнославянских верованиях, «нет ничего, что говорило бы о связи этого праздника с солнцестоянием или вообще с культом солнца» (Зеленин 1991, 396), однако народная терминология *караулить солнце, солнце играет* и подобные так или иначе акцентирует внимание на особом поведении солнца в определенные дни календаря. Другое дело, что само по себе установление связи этого мотива с так называемым культом солнца ничего не дает для объяснения конкретных деталей обычая и его мифологического смысла, т. е. при такой трактовке остается не понятно, что скрывается за этим чудесным явлением, когда солнце *играет, меняется, скачет* и т. п., и почему это поверье так часто фигурирует в составе ночных ритуалов молодежных бесчинств, жжения костров, обычаев выслеживания и отпугивания нечистой силы. В ряде случаев отчетливо видна установка на обязательность ночного ритуального бдения: так, по свидетельствам из Витебской губернии, молодежь старалась не спать всю ночь перед Ивановым днем «для предохранения от нечистой силы», парни и девки ходили по полям с песнями, раскладывали костры; повсеместно на Витебщине верили, что «игру солнца» может увидеть лишь тот, кто провел без сна купальскую ночь (Зеленин 1914, 139; Никифоровский 1897, 251). Интересные факты о русском обычае всю ночь напролет «караулить солнце» перед Петровым днем сообщил С. В. Максимов: «Будто бы этот обычай караулить солнце первоначально был установлен с целью отогнать от села русалок, которые в Петров день своими злыми шалостями причиняли немало вреда посевам» (Максимов 1903, 478).

В статье Е. Р. Лепер собран значительный материал, на основе которого можно восстановить этнографический контекст бытования поверий об «игре солнца»: кроме уже названных нами выше ночных бесчинств, костров, песен и гуляний, автор упоминает редкий обычай, зафиксированный в с. Вышние Залегощи Новосильского уезда Орловской губернии, носящий любопытное название *холсты караулить* или *зоревать*: накануне Петрова дня девушки на всю ночь раскладывали под открытым небом вытканые холсты в расчете на их чудесное отбеливание и до рассвета караулили возле них. По рассказам крестьян, «петровками холсты караулят, зорюют», «холсты караулят под Петров день, танцуют, у косу бьют — это первая любимая работа!», «девки, ребята приходят из других деревень, в

косу бьют — зорюют; холсты понастелют, караулят холсты» (Лепер 1928, 36). Битье в косы, сковородники и другие металлические предметы, характерное для молодежных забав купальской или петровской ночи, автор статьи справедливо трактует как воспроизводство ритуального шума, отпугивающего нечистую силу. Вообще мотив ночного бдения вплоть до восхода солнца как оберега, охранительного средства встречается в разных вариантах орловского обычая «караулить солнце» («зоревать»). По сообщению священника из с. Нижние Залегощи, в прежние времена, «карауля солнце», крестьяне устраивали из борон, поставленных остриями наружу, большой круг диаметром в 10–15 сажень, и сидели внутри круга, наблюдая за «игрой солнца» (Лепер 1928, 35). Этнографам хорошо известен этот способ сидения «под бороной», осмысляемый как защита человека в ситуации выслеживания нечистой силы (за бороной прятались, чтобы распознать ведьму, отбирающую у коров молоко, чтобы увидеть своего домового и т. п.).

Следует обратить внимание на терминологическое и смысловое совпадение, касающееся глагола *караулить* (*стеречь, пильновать, выслеживать*), используемого то по отношению к персонажам нечистой силы («на Купалу главное дело — ведьму стеречь», «в купальскую ночь разводят костры, играют, скачут, кричат, шумят — т. е. *пильнують ведьмау*), то к чудесам, происходящим в мире (*караулят* солнце, отбеливание холстов, *караулят* момент цветения папоротника, *караулят* выход из-под земли кладов, момент превращения воды в источниках в вино и т. п.).

На этот аспект проблемы, позволяющий включить мотив об «игре солнца» в ряд других чудес и откровений тайн природы, которые якобы можно наблюдать в особые периоды календарного времени (чаще всего — накануне Рождества или Нового года и в ночь на Ивана Купалу), обратил внимание Д. К. Зеленин, писавший, что по восточнославянским верованиям «в Иванов день раскрывается вся природа, особенно земля и ее чудесные силы. В ночь на Ивана Купалу выступают из земли все скрытые в ней сокровища. В полночь расцветает на мгновение цветок папоротника... В этот же момент цветет и *разрыв-трава*, волшебная трава, прикосновение которой сообщает человеку способность отпирать все замки и запоры... В эту ночь и роса обладает чудесной целебной силой... Этой ночью *играет* восходящее солнце... Деревья, животные, все живое говорит друг с другом...» (Зеленин 1991, 396–397).

Видеть все эти «чудеса», по народным представлениям, могли лишь избранные люди — счастливые, безгрешные, праведники, либо считалось, что тот из людей, кому удастся увидеть их, в результате этого станет удачливым в жизни и счастливым. Это же относилось и к «игре солнца»: люди специально поднимались до восхода солнца на возвышенные места, колокольни, залезали на деревья и крыши домов, чтобы в числе первых увидеть это редкостное явление, ибо это считалось хорошим знаком — предвестием урожая, радостных хозяйственных и семейных событий; считалось также, что тот, кто дольше сможет смотреть на солнце, дольше проживет. Лишь в единичных свидетельствах содержался запрет наблюдать за «игрой солнца», так как оно якобы «сердилось», «гневалось» на людей за это (Лепер 1928, 49–57).

Таким образом, чтобы приблизиться к пониманию смысла и значения мотива об «игре солнца», необходимо учитывать возможно более широкий круг данных, образующих обрядовый и мифологический контекст бытования обычая «караулить солнце». Кроме уже отмеченных нами выше поверий о «разгуле» и активизации нечистой силы в купальскую ночь и о «чудесах», происходящих в природе накануне Иванова дня от полуночи до восхода солнца, следует обратить внимание на ряд обычаев, ритуальных запретов, суеверных представлений, которые позволяют рассматривать купальско-петровский праздничный комплекс как особый переломный момент годового времени. Так, во многих славянских традициях именно с Иванова дня снимался запрет на купание в открытых водоемах, на заготовку целебных трав и растительного материала для изготовления веников и метел. Выделенность этого дня как календарного рубежа, отмечающего смену сезонов, заметна в поверьях о перемене в поведении животных (кукушка якобы прекращает с Иванова или Петрова дня куковать и превращается в коршуна; змеи перестают жалить и преследовать человека и т. п.), а также в практике исполнения обрядовых песен весенне-летнего цикла, которые петь после Ивана Купалы обычно запрещалось. У белорусов сохранилось интересное поверье, что на Купалу «совершается какой-то переворот в мире (разрядка моя. — Л. В.): теперь якобы расхаживают по земле ведьмы, духи; деревья и звери разговаривают и т. п.» (Крачковский 1874, 124).

Тот факт, что упомянутый «переворот в мире», происходящий в купальскую ночь, связан с астрономическим летним

солнцеворотом, дата которого (24 июня) совпадает с праздником Ивана Купалы, подтверждают южнославянские верования. По этнографическим данным, болгары считали, что в *Еньовден* (т. е. в Иванов день) солнце достигает крайней точки своего пути при движении к лету и поворачивается к зиме. Перед этим поворотом оно якобы останавливается передохнуть, подскакивает, омывается небесной «живой» водой и с раннего утра Иванова дня трогается в обратный путь. В этот момент оно радуется, что уходит отдыхать «на зимовище» и от радости «играет». Люди вставали в этот день очень рано, чтобы видеть, как солнце на восходе «останавливается», «трепещет», «кувыркается», «размахивает двумя саблями». Некоторые из наблюдавших за солнцем уверяли, что видели, как мать солнца подает ему шубу, чтобы оно оделось соответствующим образом перед уходом на зимовку (Ганева-Райчева 1990, 69–71).

Из всего изложенного можно заключить, что анализируемый общеславянский мотив об «игре солнца» обнаруживает вполне определенные связи с фактом астрономического и сезонного перелома в годовом цикле, когда солнце поворачивается к зиме, вегетация растений заканчивается, природа перестраивается; когда — по народным представлениям — «раскрываются небеса и земные недра» и человек может наблюдать необычные природные явления; когда открыта граница между тем и этим светом, поэтому духи умерших и персонажи нечистой силы способны перемещаться из одного пространства в другое. По свидетельству Д. К. Зеленина, у русских широко распространена вера, что бывают такие моменты (и прежде всего в Иванов день), когда «разверзаются небеса»: если человек подкараулит этот миг и успеет высказать желание, то оно непременно исполнится (Зеленин 1991, 396).

В этой связи вполне объяснимы совпадения с аналогичным комплексом поверий святочного периода, когда в момент зимнего солнцеворота точно так же нарушается граница между мирами и потусторонние силы вторгаются в земное пространство. Соответственно, по данным славянской и западноевропейской мифологии, «особый разгул нечистой силы бывает на святки... В это же время мертвые выходят из могил и навещают родственников»; «летом тот свет открыт для общения на Иванов день» (Календарные обычаи 1983, 47). Симметричное положение обоих праздников (Рождества и Купалы) в народном календаре подтверждается повторяющимися мотивами об осо-

бой активности нечистой силы в земном пространстве и о чудесах, происходящих в природе: в рождественскую ночь якобы разговаривает домашний скот, переходят с места на место деревья, вода в ручьях и колодцах превращается на один миг в вино; по западнославянским представлениям, в эту ночь единственный раз в году расцветает колдовское растение «мандраторга»; в некоторых местах восточнославянской зоны (например в Полесье) считалось, что «игру солнца» можно наблюдать также и в рождественское утро.

Как можно было видеть на примере южнорусского обычая «караулить солнце», весь основной состав ритуальных действий и стереотипов игрового поведения в той или иной степени оказывается связанным с центральным идеологическим ядром купальско-петровского цикла, т. е. с осознанием сезонного перелома в календарном времени и проницаемости границы между мирами. Поэтому ночное бдение в этот сакральный период сопровождалось, с одной стороны, мерами по защите «своего» пространства от вредоносных духов, а с другой — стремлением не пропустить «чудеса», которые якобы происходят в момент поворота времени. Рассмотренный южнорусский материал обнаруживает отчетливые черты сходства (в народной терминологии и в обрядово-мифологическом комплексе Иванова дня) с украинско-белорусской и южнославянской традициями. В ходе сравнительного анализа каждый факт местной диалектной культуры может оказаться бесценным с точки зрения накопления информации для восстановления общей семантики определенного обычая или мифологического мотива, поэтому так важно в настоящее время изучать локальные варианты общеславянских элементов культуры. Интересно, например, что среди многообразных фразеологических типов, относящихся к «игре солнца», Е. Р. Лепер отметила как нетипичный и загадочный термин *загонять солнце*, зафиксированный в Калужской губернии. Судя по лаконичной записи местного священника, обычай *загонять солнце* сводился к пению «особых песен» при наблюдении за восходом (Лепер 1928, 38). В контексте представленных выше данных, включающих мотив о повороте солнца к зиме, это любопытное калужское выражение могло сохранить следы старой магической практики, когда считалось необходимым «загонять» солнце в обратный путь. Вместе с тем, приходится считаться и с тенденцией переноса аналогичных фразеологических типов с одного объекта на другой, которая свойственна для народной обрядовой терминологии (ср.: *караулить*

ведьму, караулить солнце, караулить холсты или: отогнать ведьму, изгонять нечистую силу, загонять солнце).

В заключение хотелось бы отметить, что при попытке обнаружить в народной культуре следы этногенетических связей разных групп русского населения с соседними народами особое значение приобретают демонологические верования, которые можно признать центральным стержнем всей системы мифологических представлений об устройстве мира, поскольку они пронизывают все сферы, жанры и уровни архаического мировоззрения. К сожалению, изучение этого фрагмента южнорусских верований заметно отстает от исследования севернорусского материала, широко представленного в трудах по народной демонологии (ср., например, изданные в недавнее время сборники суевренных рассказов, демонологические словари и исследования по «низшей» мифологии Русского Севера, упомянутые в рецензии на книгу О. А. Черепановой «Мифологические рассказы Русского Севера», опубликованной нами в журнале «Живая Старина» 1997, №1, с. 49). Многочисленные южнорусские примеры (известные прежде всего по старой этнографической периодике и собранные в Описании рукописей Архива РГО Д. К. Зеленина) подтверждают наличие устойчивых параллелей с украинской и белорусской народной демонологией. Показательно, например, что среди вариантов названий русалок в Орловской губернии широко распространен термин *мавка*: так называли души младенцев, умерших неокрещенными, или девушек-утопленниц. Актуальной оказывается связь южнорусских русалок с Семицко-Троицким циклом (особенно часто — с периодом цветения ржи), когда они якобы появлялись на земле. «Один староста рассказывал мне, — как сообщает орловский этнограф, — что ехал верхом по полю во время цветения ржи. Вдруг из оврага выскакивает что-то белое, гонится за ним и хохочет»; а после этой встречи с русалкой староста заболел (Иванов 1901, 71). Признаки русалки как сезонного духа проявляются в южнорусских поверьях о ее календарных переходах с земли в подземный или небесный мир: в Орловской губернии верили, что «после Семицкой недели в лесу уже не бывает русалок», — считалось, что они скрываются под землей и спят там остальное время года либо поднимаются в небо и живут там на облаках; иные же думают, что русалки на зиму переселяются в реки (Власова 1995, 232).

Этот круг представлений соотносится с персонажным типом русалочьего образа, характерного для украинской (и частично южнославянской) традиции: т. е. такого, который наделяется

чертами женского сезонного духа привлекательной внешности, появляющегося на земле только раз в году на Троицкой или Русальной неделе, связанного с цветением растений, способного насылать болезни, генетически соотносимого с категорией умерших в молодом возрасте детей и незамужних девушек и т. п. Совершенно иной тип русалки известен в севернорусских областях, в Поволжье и среди русского населения Сибири — для него характерен набор признаков, сближающих восточнославянскую русалку с персонажем мифологии группы тюркских народов *Албастой*. Об этом типе русалки известно, что она имеет обыкновение расчесывать свои длинные волосы, сидя у воды; владеет волшебным золотым гребнем; имеет облик страшной бабы с непомерной грудью, которую она закидывает за плечи; преследует рожениц и новорожденных и т. п.

Таким образом, на основе разнотипных диалектных данных можно заключить, что суть образа восточнославянской русалки составляют два этногенетических комплекса: тип сезонного духа, связанного с душами преждевременно умерших, которых поминали в период цветения определенных растений, сохранивший отголоски культа античных «розалий», — и тип персонажа с признаками тюркской *Албасты*, имеющей вид страшной бабы, преследующей рожениц и подменяющей детей. Южнорусские данные в этом сложном комплексе занимают промежуточное положение между балканской, украинской и севернорусской традициями.

Наблюдения такого обобщенного характера могут оказаться полезными не только для этнографов и диалектологов, но и для специалистов в области этнической истории народов на той ее стадии, которая не нашла отражения в письменных источниках. Базу для подобных многопрофильных исследований и призван создать особый раздел этнолингвистики — диалектология духовной традиционной культуры.

Литература

- Власова 1995 — Власова М. Новая Абевега русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
- Ганева-Райчева 1990 — Ганева-Райчева В. Еньовден: Български празници и обичаи. София, 1990.
- Зеленин 1914 — Зеленин Д. К. Описание Рукописей Архива РГО. Пг., 1914.

- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Иванов 1901 — *Иванов А. И.* Верования крестьян Орловской губ. // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. Кн. 67. С. 68–118.
- Календарные обычаи 1983 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Крачковский 1874 — *Крачковский Ю. Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874.
- Лепер 1928 — *Лепер Е. Р.* Южновеликорусский летний обряд «караулить солнце» // Этнография. 1928. № 2. С: 32–64.
- Максимов 1903 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897.
- Толстая 1986 — *Толстая С. М.* Материалы к Полесскому этнолингвистическому атласу: Солнце играет // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 8–11.
- Толстая 1995 — *Толстая С. М.* Бесчинства // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. А–Г. М., 1995. С. 171–175.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 41–60.

Конфессии и диалог культур в славянском мире эпохи феодализма

Так исторически сложилось, что славянский мир оказался расколотым в конфессиональном отношении на два макрорегиона, которые принято называть *Pax Slavia Orthodoxa* и *Pax Slavia Latina*. Протестантские конфессии, получив определенное распространение у части славян в эпоху Реформации, не удержали свои позиции под натиском Контрреформации, и в последующее время в историческом и религиозно-культурном сознании славянских народов, кроме чехов с их гуситской традицией, не воспринимались как органически им присущие.

Противостояние католицизма и православия в славянском мире обозначилось лишь в XII в. и с особой силой проявилось в XVI—XVII вв. в связи с экспансией Речи Посполитой на Восток, заложив традиции взаимного антагонизма носителей двух основных типов этноконфессионального сознания, однако конфронтация церквей не исключала культурного диалога, скорее даже предполагала его. Действительно, постоянно шел полемический обмен мнениями и взаимопроникновение форм сакрального искусства. Начиная с эпохи зрелого Средневековья религиозно маркирующий фактор трансформируется в этноконфессиональный, когда принадлежность к данному этносу детерминирует конфессиональную ориентацию индивида, и наоборот, переход в иную конфессию, т. е. конфессию другого этноса, означает денационализацию, включение индивида в культурное поле этого другого этноса, конфессию которого он избрал. Такой путь означал не только перемену веры (прозелитизм), но и — как результат — отказ от своих этнокультурных традиций, иногда даже от языка. Таким образом, противостояние христианских церквей (на Балканах с XV в. — конфронтация православия и ислама) и культурный диалог неизбежно охватывали сферу межэтнических (межнациональных) отношений, что делало такие категории, как вера, конфессия, культура, этнос связанными в тугой узел, взаимно обусловленными и, в принципе, нерасторжимыми. Это взаимопереплетение осложняло процессы межславянского общения, способствовало дез-

интеграции славянского мира и формировало до сих пор существующие стереотипы взаимного восприятия народов. Последний аспект показывает живучесть этнопсихологических стереотипов, сформировавшихся в средние века, их устойчивость, несмотря на длительный период господства внеконфессионального, светского типа сознания, что доказывает проникновение этно-конфессионально-культурных представлений в глубинные структуры психического организма нации, формируемого исторически.

Категория культуры шире категории конфессии, особенно если у разных конфессий есть единые религиозные основы и общие культурные традиции. Церковная культура, являясь частью культуры этноса, не сводима к ней и не полностью ей тождественна, тем более в рамках христианства с его отрицанием этнической оппозиции внутри христианского мира. Превращение христианских конфессий в славянском мире в этномаркирующий фактор, и не только в противостоянии мировых религий в оппозиции Запад — Восток, не только при отстаивании своего национально-государственного суверенитета в Европе (конфликты с романо-германским миром), но и внутри самого славянства, конечно, означало исторически обусловленный и поэтому неизбежный, но все же отход от изначально интернационального, точнее — наднационального, внеэтнического характера христианства как религии.

Дезинтеграционно-конфронтационным процессам в славянском мире предшествовал период церковно-культурного единства, связанный с деятельностью кирилло-мефодиевской миссии. Ее наследие образует общий фундамент славянских культур христианской эпохи. На основе многочисленных исследований сейчас можно утверждать, что деятельность солунских братьев являла собой религиозно-культурный синкретизм, в котором собственно религиозные (вера) и культурные (письменность) начала представляли органическое единство, поскольку христианская вера реализуется через логос, существующий в форме Писания. Письменность как часть культуры и ее коммуникативный инструмент сакрализуется, становясь необходимым условием христианизации.

Также синкретичен и религиозно-культурно-этнический характер деятельности солунских братьев. В нем греческо-византийский, римский и оригинальный, собственно славянский, элементы нерасторжимы. Подтверждая всей своей деятельно-

стью принцип христианского универсализма, свв. Кирилл и Мефодий утверждали разнообразие этого универсума, поливариантность реального бытования конфессии, обусловленную многообразием мира Божия. По их убеждению, не вера должна приносить свой язык и навязывать его в качестве сакрального местному населению, как это было с латынью в практике Рима, но местная культурно-языковая среда должна адаптировать Слово Божие. Следовательно, в этом аспекте культура этноса как языковая традиция ставится над религией, точнее, обуславливает ее реальное этноисторическое бытование. В этом есть определенный прагматизм, который обеспечил кирилло-мефодиевской миссии значительный успех и распространение, невзирая на все препятствия и откровенную вражду. В сущности, солунские братья утверждали принцип разнообразия в единстве, ставший для славянского мира краеугольной идеологемой, реализовавшейся спустя столетия как «славянская идея», «идея славянской взаимности».

Отстаивание этого принципа обеспечило распространение культа свв. Кирилла и Мефодия не только в православном, но и в католическом мире. В ареал деятельности солунских братьев и их учеников входили почти все славянские земли от Польши до Болгарии, хотя и с разной степенью вовлеченности в процесс распространения славянской письменности и литургии. В славяно-православном мире их деятельность очень рано была сакрализована, в Болгарии возникла легенда о ее крещении самим св. Кириллом. Кирилло-мефодиевское наследие стало неотъемлемой частью конфессионально-культурной традиции всего православного славянства. В *Rex Slavia Latina* центром почитания солунских братьев стала Чехия, поскольку Великая Моравия, где они подвизались, превратилась в маркграфство в рамках Чешского королевства. Канонизированные Римом в середине XIV в. по инициативе императора и чешского короля Карла IV свв. Кирилл и Мефодий стали почитаться патронами Чешского королевства наряду со свв. Вацлавом, Прокопом, Войтехом — чешскими национальными святыми периода до схизмы. Первые двое также почитаются и православной церковью. Интересны особенности культа свв. Кирилла и Мефодия в средневековой Чехии. Судя по сообщениям хронистов XIV–XVI вв., утратилась память о том, что солунские братья изобрели славянскую азбуку, но стойко удерживалось мнение, что они и их ученики были крестителями Великой Моравии и Чехии и за-

ложили основы образования, правда, почему-то латинского. Таким образом в исторической памяти чехов закрепился синкретиз христианской веры и письменной культуры, которая, однако, связывалась уже не со славянским, а с латинским миром.

В Чехии также была предпринята попытка несколько иного рода — интегрировать кирилло-мефодиевское наследие, прежде всего славянскую письменность и литургию, в систему католического христианства, напомнив тем самым о временах христианского единства до схизмы. Эти цели были поставлены перед монастырем На Слованех (Эммаусским), основанным Карлом IV в 1347 г. в Праге. Туда были приглашены из Хорватии монахи-бенедиктинцы, сохранившие глаголическую письменность. Само существование хорватов-глаголитов показывает континуитет церковнославянской традиции внутри *Pax Slavia Latina*, доказывая принципиальную совместимость славянских традиций и католицизма. Конечно, деятельность Эммаусского монастыря должна была воплощать не только религиозно-культурные представления чешского общества XIV в., но в первую очередь демонстрировать цели политики Карла IV — создание христианского универсума, учитывавшего локальное своеобразие христианского мира. В этом смысле его универсализм соответствовал кирилло-мефодиевскому, добавляя к религиозной политическую концепцию. Однако при таком подходе единый христианский мир как бы окатоличивался, поскольку доказывалось, что христианство в Чешском королевстве с самого начала, даже в своей славянской форме, относилось к римскому ареалу. Это не было диалогом, направленным на объединение церквей, но, безусловно, было явлением культурно-синкретического характера в сфере религии.

Аналогичные позиции можно усмотреть в деятельности хорватского иезуита и славянского патриота XVII в. Юрия Крижанича, мечтавшего о государственном объединении славянства под эгидой русского царя, но при условии церковного подчинения православных славян папе римскому. Совмещение русского самодержавия с католицизмом, по мнению Крижанича, придало бы славянскому миру внутреннюю цельность, устойчивость, наиболее разумную форму правления и способность противостоять турецкой агрессии, угрожавшей не только самостоятельности славян, но прежде всего христианской религии. Славяно-католическое царство Крижанича сохраняет славянскую языковую и культурную самобытность и одновременно заимствует

многие достижения Запада в сфере образования, законов, управления государством. В связи с проектами Крижанича возникает вопрос о том, не было ли стремление к просвещению славяно-православного мира, к подъему его культуры и трансформации ее по западноевропейскому образцу скрытой формой экспансии католицизма.

В XVII в. предложения Крижанича оказались утопическими. Однако в том же столетии на территории Речи Посполитой, государственный строй которой осуждал и высмеивал Крижанич, называя его «вольнобесием», наблюдался весьма интересный процесс церковно-культурного взаимоотталкивания и сближения. На украинских и белорусских землях в XVI–XVII вв. православие стало этномаркирующим признаком, что в условиях Речи Посполитой приводило к этнорелигиозным конфликтам и национально-религиозному противостоянию. Наряду с этим возникла противоположная тенденция к церковному объединению, вылившаяся в конце XVI в. в борьбу вокруг принятия унии с католическим миром (Брестская уния 1596 г.). Характерно, что в принятии унии было заинтересовано прежде всего местное крупное дворянство, стремившееся к стабильности отношений в своих владениях и часто само являвшееся носителем двух культурно-конфессиональных традиций, что показывает прозелитизм, чрезвычайно распространенный в этой социальной среде.

Возникшее униатство как еще одна конфессия в регионе, безусловно, увеличило пестроту религиозной картины, не ослабив конфронтации католицизма и православия. Но оно стало культурно-коммуникативным мостом между двумя основными конфессиями. Наиболее наглядно это проявилось в церковном изобразительном искусстве. Униатская иконопись Белоруссии и Украины XVII в. представляет собой высокохудожественный синтез православной и католической иконографии при определяющем влиянии народного живописного примитива, что придает этому искусству локальное обаяние. Конфессиональная принадлежность отходит на второй план, на первом же остается этнокультурная специфика и наивная религиозность.

Еще более парадоксальным явлением была украинская и белорусская церковная православная живопись XVII в., которая, несмотря на то, что она создавалась по заказам приходов и монастырей, сохранивших свое православие вопреки унии, активно впитывала западноевропейско-католические влияния, при-

ходившие в этот регион через посредство польского, т. е. католического искусства. В православных иконах и фресках XVI–XVII вв. все более нарастали элементы западноевропейского искусства, что говорит об автономии художественного развития. Межконфессиональная конфронтация, зачастую принимавшая в церковной и общественно-политической жизни гипертрофированные и открыто конфликтные формы, парадоксальным образом содействовала культурному обмену между конфессиями. В итоге это привело к созданию единого художественно-стилевого пространства, обладающего локальными вариантами, обусловленными скорее этнокультурными особенностями, чем конфессиональной принадлежностью.

Очевидно, эти же процессы были присущи всей Европе XVII в., в которой, несмотря на раздиравшие ее религиозные войны, кстати, постепенно утрачивавшие свой чисто религиозный характер и трансформировавшиеся в территориально-политические, в борьбу за земли, власть и влияние, что наглядно продемонстрировала эволюция характера Тридцатилетней войны, восторжествовал новый единый художественный стиль — барокко. Именно оно стало первым в истории общеевропейским стилем, распространившимся от Италии до Англии и от Пиренеев до Балкан, охватив также православный регион. Сама возможность существования барокко, первоначально возникшего как стиль контрреформационно-иезуитский в поликонфессиональной Европе, причем как стиля, определившего лицо культуры, говорит о серьезных интеграционных процессах на всем континенте. Можно утверждать, что в лице барокко культура как категория получила преимущество над конфессией. Только этим можно объяснить распространение барокко на всю Европу, поскольку ни Ренессанс, ни готика, ни романский стиль, несмотря на их отдельные проявления в иноконфессиональной среде, не стали общеевропейскими стилями. Конечно, конфессиональная специфика каждого европейского региона наложила свой отпечаток на барокко. Поэтому мы говорим о католическом, протестантском и православном барокко. Полем пересечения первого и последнего стала Украина, что и определило ее культурную специфику в XVII–XVIII вв.

В XVI–XVII вв. Украина превратилась в эпицентр межрелигиозного и культурного диалога в Европе. Ситуация этно-конфессионально-политической конфронтации на Украине традиционно представляется как перманентная борьба, как притес-

нение украинцев (в различных формах) по конфессиональному признаку. Действительно, такие притеснения, нередко принимавшие агрессивные и унижительные для украинцев формы, обусловили развертывание национально-освободительного движения украинцев. Однако религиозно-культурная ситуация в этот период была гораздо сложнее и богаче. Рассматривая положение на Украине в общеевропейском контексте, можно более рельефно представить ее специфику, связанную с конфессионально-культурными факторами. Украина в XVI–XVII вв. представляла собой уникальную зону контактов наибольшего числа религиозных конфессий: католицизм, различного вида протестантизм (лютеранство, кальвинизм, «польские братья»-ариане), православие, униатство, армянская церковь, мусульманство, иудаизм. Сложилась *гиперполиконфессиональная* ситуация, не всегда совпадавшая с этнической структурой социума. В результате возник диалог — часто конфронтационный — религий, конфессий, менталитетов и культур, принадлежавших к разным религиозно-историческим ареалам. Именно в этой обстановке шло формирование украинской национальной культуры. Именно это объясняет ее роль как культуры-посредницы в XVII в. в процессе трансляции культурных импульсов: с запада на восток (из Польши в Московию), с запада на юг (из Польши в Сербию и Болгарию), с востока на юг (из Московии в Болгарию и Сербию) и с юга на восток (распространение бытовой турецко-мусульманской культуры). Такое положение обусловило открытый тип и тяготение к синтезности украинской культуры при сохранении ее этнокультурной специфики.

С принятием Брестской унии связана конфессиональная дезинтеграция среди православных украинцев. Поскольку уния укрепилась на западноукраинских землях и почти не затронула Левобережную Украину, она способствовала в дальнейшем этнополитической дезинтеграции украинского этноса и его культуры.

С другой стороны, именно борьба вокруг Брестской унии резко оживила украинскую мысль, вызвав к жизни обильную публицистику, как чисто богословскую, так и церковно-политическую. Конфронтация конфессий внутри общества сделала актуальным вопрос об уровне богословской мысли и религиозного просвещения в православной среде. Перед лицом католического и протестантского богословия XVI–XVII вв., впитавшего в себя многие достижения ренессансной мысли, гуманистической библеистики и развившего собственные доктрины,

православная теология ощутила себя отсталой, замкнутой на круге тем, не во всем отвечавших новому мироощущению человека на грани Средневековья и Нового времени. Реакцией на известное утверждение польского иезуита, выдающегося религиозного проповедника и писателя, прозорливого политического мыслителя Петра Скарги о том, что из-за своей славянской речи православные не способны постичь глубоких богословских истин, что ставит под сомнение их приверженность христианству, могло быть только развитие православного образования, включая духовное. Поэтому именно на Украине возникло богословское течение в православии, задачей которого было освоение достижений схоластической, ренессансной и барочной западной теологии при сохранении ортодоксальных основ, нашедшее свое центральное выражение в деятельности Киевского митрополита Петра Могилы, а в дальнейшем — Киево-Могилянской академии и целой плеяды религиозно-культурных деятелей России, сформировавшихся в украинско-белорусской интеллектуальной среде — от Симеона Полоцкого и св. Димитрия Ростовского до Феофана Прокоповича. С общеевропейской точки зрения деятельность Петра Могилы, его стремление поднять уровень образованности православного мира полностью соответствовали интеграционным процессам в Европе XVII в.

Интенсивный интеллектуальный обмен, пусть в форме резкой полемики между представителями различных конфессий, привел в середине XVII в. к осознанию того, что в доводах оппонентов имеются определенные позитивные элементы, что сглаживало остроту дискуссии и способствовало возникновению единого интеллектуального поля европейской мысли, в том числе и религиозной, где конфессиональные различия уже не являются определяющими, как в XVI в. Характерный пример этого — отношение великого чешского философа и педагога, главы Общины чешских братьев Я. А. Коменского к иезуитам, у которых, несмотря на их открытую борьбу с «чешскими братьями», он находил много прогрессивных элементов в системе образования, соответствующих его собственным педагогическим идеям. Интересно, что Я. А. Коменский предполагал распространение нового типа образования, у истоков которого он стоял, на всю Европу, включая «москвитов и казаков» (под последними он, конечно, понимал украинцев). Современники Коменский и Могила осознавали интеграцию христианского мира прежде всего как интеллектуально-образовательную, т. е. куль-

турную, оставляя в тени чисто религиозно-конфессиональные разногласия, разрешение которых откладывалось на будущее с тем, чтобы сейчас выявить общее, собственно христианско-религиозное, что составляет основу всех конфессий. Такое типичное для Речи Посполитой явление, как прозелитизм, как представляется, во многом способствовал обмену религиозно-культурными ценностями, расширял интеллектуальный спектр, сглаживал остроту межконфессионального противостояния в социальном плане. В итоге на примере Украины можно утверждать: то, что кажется вблизи конфронтацией, борьбой, с позиций ретроспективы общеевропейского развития представляется диалогом, разнообразным по форме взаимообменом, значительно обогатившим религиозно-культурную жизнь региона и давшим оригинальные и эстетически ценные феномены культуры, связанные с сакральной сферой.

Некоторые аналогичные явления можно обнаружить у сербов, оказавшихся к XVIII в. в составе австрийской державы Габсбургов. У них этномаркирующее значение православия было наиболее рельефным, поскольку им приходилось противостоять и исламу (Османская империя), и католицизму (Австрийская империя). Но культурная отсталость сербов разрешилась не в освоении западноевропейской теологии, а в сфере светской культуры. Крупнейший деятель сербского Просвещения XVIII в. Досифей Обрадович всей своей жизнью и деятельностью подтверждает этот тезис. Чтобы стать на путь просвещения, ему понадобился личный опыт тщетных поисков знания в православных монастырях Балкан, опыт монаха и священника, осознавшего необходимость светских наук для сохранения самого существования сербской нации. В лице Д. Обрадовича сербская культура Нового времени решительно отдает приоритет позитивному знанию западного типа, сохраняя православие лишь как этномаркировку во враждебном окружении.

Исторический опыт славяно-православного региона в XVII–XVIII вв. ставит вопрос о том, вызван ли упадок православия в Новое время ориентацией на Западную Европу. Уступило ли православие свои позиции под натиском культуры латинского, католического типа? Или же причиной кризиса православия в России и у других православных народов в XVIII–XIX вв. следует считать победу в общеевропейском масштабе светской культуры западноевропейского типа, полностью утратившей свой конфессиональный характер и приобретшей в эпоху Просвещения даже антирелигиозные черты?

Представляется, что в позитивном ответе на последний вопрос кроется причина утраты православием, причем у всех славянских народов, своего культурного типа, связанного с конфессией, начиная с эпохи Просвещения. Одновременно и католицизм лишился своего культурного типа, точнее, он превратился в анклав в море светской культуры. Как кажется, возникновению нового общеевропейского типа культуры, светского, внеконфессионального, основанного на западной культурной традиции, предшествовал диалог культур в период резкого противостояния церквей. Таким образом, религиозно-культурную ситуацию Барокко можно рассматривать как предпосылку Просвещения. В этом парадоксе заключается суть континуитета культурной традиции как категории культуры.

Рассматривая все формы культурно-церковного диалога между католицизмом и православием в славянском мире, замечаешь одну характерную особенность — наступательный характер, присущий католицизму. Православие не расширяет своих границ на запад, не ведет целенаправленную многолетнюю деятельность по привлечению в свои ряды представителей других христианских конфессий, как это делают иезуиты; побеждая в войнах, не навязывают перехода из одной веры в другую. Православие в этом отношении пассивно. Почему же активность присуща именно католицизму, что в немалой степени испытал на себе и славянский мир? Очевидно, ответ кроется в самой сути различий теологического порядка, связанной с двумя историческими ветвями христианства — восточной и западной. Может быть, само это разделение вызвано не столько богословскими спорами и проблемами, сколько разницей в менталитете жителей двух макрорегионов. То, что славянство в большей своей части принадлежит к православному ареалу, скорее свидетельствует о его ментальной и исторической пассивности, как неоднократно отмечалось в русской мысли (Н. А. Бердяев и евразийцы). Раннее возникновение реформации в Чехии (гусизм начала XV в.) резко поколебало позиции католицизма в Центральной и Восточной Европе, прежде всего в славянском мире. Последующая рекатолизация страны в XVII в. парадоксальным образом привела к безразличию в религиозных вопросах, утвердившемуся в чешском обществе раньше, чем у других славян (к началу XIX в.). Этому же способствовало и то обстоятельство, что конфессиональная и этническая принадлежность здесь не были взаимообусловлены.

В наше время вряд ли можно говорить о существовании православного и католического типов культур в славянском мире. Однако нельзя отрицать наличие конфессиональных компонентов в макрорегиональных и национальных культурных типах, представляющихся скорее как историческая традиция, заложенная в Средние века.

Национальный идеал поляка в истории: образ шляхтича-сармата

Процесс формирования национального самосознания в Польше в XVI — первой половине XVII в. получил отражение в идеологии так называемого сарматизма. Происхождение термина связано с этногенетическим мифом, который сложился в первой половине XV в. и обосновывал особое происхождение польского дворянства — шляхты от племени сарматов. В историографии существует несколько определений «сарматизма», которые сводятся к двум основным трактовкам. Первая рассматривает его как комплекс взглядов, представлений польской шляхты, возникших в результате специфики политической, экономической и социальной жизни польского общества (Т. Маньковский, Я. Тазбир, Ст. Цынарский, Я. Мачишевский, Т. Улевич). В этом случае основным предметом исследования является сословная или национальная идеология. Вторая видит в сарматизме прежде всего культурный феномен и рассматривает его как польский «стиль жизни» периода раннего Нового времени (М. Богудка, З. Кухович, Т. Хжановский), как национальную специфику внешнего проявления этнокультурного своеобразия, часто отождествляя сарматизм с культурой эпохи Барокко (Э. Андьял, Я. Пельц). Часто встречающиеся в польской научной литературе формулировки «эпоха сарматизма» или «культура сарматизма» отражают эту историко-культурную периодизацию и относятся к отрезку польской истории с конца XVI до 20-х годов XVIII в. — эпохе Барокко в культуре. Мало кто, однако, подвергает сомнению тот факт, что именно сарматизм стал основой национального польского самосознания, а элементы этой идеологии просуществовали в польском менталитете несколько веков. Сформировавшись в XVI–XVII вв. в шляхетской среде, они надолго определили своеобразие польского общества и стереотипы поведения дворянства, а позже и других слоев.

Идеология сарматизма с первых этапов своего формирования основывалась на идеализации существующего политического строя польского государства. «Польша совершенна во всем» — эти слова одного из первых сарматских идеологов Ст. Ожеховского стали своего рода лозунгом, отражавшим суть представлений сарматского народа (польской шляхты) о себе.

Сарматская идеология со временем претерпела значительные изменения. Поскольку основным носителем идеологии сарматизма был шляхтич, идеал истинного сармата отождествлялся с образом польского дворянина. Но в течение последующих веков, когда положение шляхты в польском обществе изменилось, сложившийся идеал, потеряв ряд черт, в целом все же сохранился. Более того, стереотипы, оценки, моральные установки вошли в национальное самосознание как традиционные польские ценности.

Обоснование отличности, исключительности закладывало основы национального само-осознания поляков. Одним из элементов этого сознания было складывание идеала истинного поляка, который концентрировал в себе не только представления о самом себе (автообраз), но и о других. Идеал, таким образом, задавал национальные черты, которым должно соответствовать, и те признаки, от которых необходимо было отталкиваться. Эти характеристики определяли различные уровни жизни — занятия, социальные отношения, поведение, нравственность, внешний облик.

Задача настоящей статьи — анализ основных черт этого идеала, исследование элементов сарматского этоса. Под термином «этос» мы понимаем совокупность идеальных представлений, этических норм, выраженных в определенном стиле жизни. Это согласованные правила и образцы житейского поведения, уклада, строя, стиля жизни определенного сообщества людей¹, та иерархия ценностей, которая находит выражение как в непосредственных предписаниях, так и может быть «прочитана» опосредованно. Следует оговориться, что нас будут интересовать только образцы светского этоса.

Сарматский народ

Уже с 60-х годов XVI в. понятие «сарматского народа» было достаточно определенным: «сарматский народ» отождествлялся с «народом польским». А поскольку потомками сарматов-воинов

считались только представители дворянского сословия, то под польским народом подразумевалось исключительно рыцарство, которое продолжало воинские традиции предков. Основной обязанностью рыцарского сословия в обществе была военная служба на благо короля и государства. Представители же иных слоев — мещане и тем более крестьяне — являлись потомками местного, автохтонного, покоренного сарматами населения. Такой генетический миф служил обоснованием привилегированного положения польского рыцарства — шляхты в обществе. Не останавливаясь специально на исторических причинах этого, отметим только, что в XVI в. — «золотом веке» для польской шляхты — дворянское сословие доминировало в социально-экономической и политической жизни польского государства, обладало многочисленными сословными привилегиями и, что особенно важно, идеологически обосновывало свое исключительное положение.

Рыцарское сословие, как уже говорилось, являлось основой, фундаментом польского государства. Давая определение различным видам государственного правления, Ст. Ожеховский в «Политике» рассматривает в качестве идеала демократическое (республиканское) государственное устройство, тремя важнейшими элементами которого являются священник, король и рыцарство Короны². Ни одно из других сословий не может выполнить священный долг управления государством, поскольку не только не обладает необходимыми для этого качествами, присущими только шляхте, но и «потому, что Бог говорит... что не можешь одновременно служить и Богу, и Маммоне». Т. е. исполнение политических обязанностей сарматским народом воспринимается как служба Господу. В этой программной работе, написанной «...на манер Аристотелевой „Политики“», Ст. Ожеховский уподобляет устройство «правильного» государства хозяйству, состоящему из трех элементов — хозяина (короля), хозяйки (рады) и челяди — общества (*pospólstwo*). Но в обществе этом «кмет, ремесленник, купец, состоящие на королевской службе и будучи подневольными (несвободными) людьми, не могут иметь той же ценности в польской Короне, какая присуща священнику (каплану), королю и рыцарству»³, так как «...по чести жить не могут». Потому «польское право и возбраняет шляхте городские занятия под угрозой утраты шляхетства, что шляхтич всегда по правде живет, которая не имеет ничего общего с торговлей и... все шляхетское сословие стоит на правде и на вере, — на двух добродетелях»⁴.

Идеальное государство держится, согласно этим принципам, на власти свободного народа (шляхты) и Богом данной религии — католической вере. Единственная привилегия, которую дает демократия — свобода (вольность): «... ни один человек на свете (из всех) живущих в христианском мире, не является свободным. Потому что он не истинный шляхтич и не имеет на это никакого права»⁵. Эти слова означают следующее: «...поляки ...произвола ...никому не дозволяют, чтобы каждый в здоровье и достатке своем оставался в безопасности: чтобы все мы были между собой равны и никто бы ...не предводительствовал и не боялся бы»⁶.

Идею избранничества, исключительного положения польского рыцарства, связанную с католическим вероисповеданием идеального воина, обосновывал, в частности, Ш. Старовольский. Он полагал, что в мире существует два вида воинов: христиане и язычники. Язычники, в свою очередь, разделяются на идолопоклонников, поклоняющихся болванам, и неверных — магометан. Воины-христиане — это католики, еретики и схизматики. Рыцарями могут называться только воины-католики, ибо их вера истинна⁷. Принадлежность к католической церкви обязательна для настоящего сармата.

Важнейшей чертой шляхтича является следование обычаям предков, постоянная связь с прошлым, выражающаяся в необходимости сохранять и приумножать славу и доблесть Рода. Продолжение традиций рассматривается как обязательство шляхтича перед предками и потомками. Сохранение наследия отцов во всех его проявлениях — не только долг чести, но и религиозная обязанность. Ш. Старовольский в предисловии к книге «Истинный рыцарь» подчеркивает, что необходимые для истинного шляхтича (рыцаря) качества — это не абстрактные предписания, а конкретные черты польских шляхетских предков. Он видит цель своей книги не в «исправлении отступивших от благородства истинного рыцаря отщепенцев», а в том, чтобы «вдуматься в то, что предки наши были таковыми настоящими рыцарями»⁸.

Под рыцарской службой понимается обязательная для шляхты военная служба, а защита веры подразумевает как сохранение «*wiary starożytnej, ojczyznej*», так и непосредственную защиту ее — участие в войнах с неверными. При этом очевидным было, что этими качествами обладали славные предки, сарматы-воины, чьи деяния необходимо было изучать с особой

тщательностью: «С отцов наших... пример берем, чтобы нас настоящим потомством считали»⁹, ибо, вторит В. Куницкому Ш. Старовольский: «...несчастлив потомок, который тем, что предок достиг, изойдя потом кровавым, либо пренебрег, оставил по себе, либо истратил понапрасну, либо изbleвал»¹⁰. И, напротив:

«Если дел предков своих держаться будете,
А себя праведным мужеством прославите,
Когда то драгоценное (благородное) государство
Отчизну свою милую
От трудностей избавите совместными силами
Общей мощью и справедливостью
Советом, мужеством, разумом, единодушием и любовью...
...
Слава о вас дойдет и до других народов»¹¹.

Знание истории своих дальних и более близких предков было обязательным: оно создавало основу добродетелей шляхтича, присущих ему по рождению. Причем не имело значения, действительными или легендарными были деяния и образы предков. Многие роды возводили свое происхождение к античным героям, закрепляя это в гербах¹².

Метафорическое описание идеального сармата принадлежит Ст. Ожеховскому: «Одежды носит Поляк великолепные — это равная королю свобода, еще носит поляк золотой перстень — это шляхетство, в котором высший низшему в Польше равен, имеет общего с королем вола — право посполитое, которое как ему, так и королю его в Польше вол одинаково служит. Таким будучи, Поляк в своем королевстве всегда весел, поет, танцует свободно, не имея ...никаких обременяющих его обязательств, не будучи ничего своему королю должен...»¹³.

Как видим, идеальный поляк описан через внешние признаки: великолепие одежды, золотой перстень, вол. Но всем этим признакам придано, в соответствии с языком культуры эпохи, символическое значение. Великолепные одежды символизируют равное положение с королем, и, следовательно, свободу. Золотой перстень — знак благородного происхождения и внутрисословного равенства. Вол, который всем служит одинаково, — это право посполитое. Будучи наделенным такими правами, поляк весел, поет, танцует, т. е. он счастлив своим положением — потому, что, по мнению автора, оно так хорошо, как только можно себе вообразить. Для идеализации существую-

щего положения вещей, и прежде всего свободы шляхтича, не случайно употребляется определение «золотой» (заставляющее вспомнить «Золотой век» польской шляхты, вошедший в память последующих поколений как максимально полно реализовавший особые права и привилегии сарматского народа).

В вышеприведенном отрывке скрыто присутствует тема противостояния шляхты и короля, т. е. реальная историческая проблема столкновения королевской власти со свободной шляхтой задана, но проходит подспудно. На первый план выходит право шляхты на свободу, на право псполитое и равенство с королем.

Собственно сармат изначально отождествлялся только с рыцарем, так как польское шляхетское сословие, так же, как и в Западной Европе, единственное выполняло военные обязанности. Однако к концу XV — началу XVI в. в положении польского рыцарства произошли существенные изменения, связанные с военной реформой, с одной стороны, и с особым правовым статусом шляхты — с другой. Самым существенным фактором было наделение воина-рыцаря землей на условии военной обязанности не пожизненно, как в Западной Европе, а по наследству¹⁴. Это было началом процесса оседания шляхты на земле и нового периода в истории польской шляхты. Эти изменения привели, в частности, к появлению нового — помещичьего — образа жизни сармата-рыцаря.

Идеал шляхтича-сармата в Польше XVI и XVII вв. существовал поэтому в двух ипостасях — рыцаря-воина и помещика (землянина). Или, другими словами, сарматский этос выражал себя в двух образцах.

Образ сармата-рыцаря

Рыцарский идеал, существовавший в средневековой культуре, воплотил представления об особом призвании аристократии, элиты иерархического средневекового общества, в котором каждое сословие выполняет свою, освященную и заданную свыше функцию. Основной обязанностью рыцарского сословия являлась защита народа и отечества, главными чертами — доблесть и благородство. Цель, стоящая перед ним, — это стремление ко всеобщему миру, основанному на согласии между монархами, завоевание Иерусалима и изгнание турок¹⁵.

Этические ценности рыцаря — это благочестие, добродетели (честь и слава). Одной из типичных черт рыцарского идеала

является абсолютная неприложимость благородных принципов к представителям иных, нерыцарских сословий¹⁶. В период расцвета этот идеал сближался с аскетическим. Так, например, настоящий рыцарь не дорожил имуществом, иногда даже не имел его. Он — солдат и готов пожертвовать своей жизнью во имя свободы. Рыцарские и монашеские ордена были близки по форме и духу. Важнейшее занятие рыцаря — защита христианской веры, обращение неверных и язычников в католицизм; именно в сфере богоугодных деяний такого рода максимально проявляется христианская сущность рыцарского идеала.

Однако рыцарю присущи были и сугубо мирские черты — такие, как честолюбие, жажда славы, стремление обогатиться в войне. Облик рыцаря выражал эти светские устремления, его одежды отличались особой пышностью и богатством, манеры и жесты регламентированы. Для него обязательно поклонение прекрасной даме, которое не всегда обусловлено какой-либо религиозной мотивировкой¹⁷.

Такова краткая характеристика идеала рыцаря, предложенная Хейзингой, который неоднократно подчеркивал несоответствие этого образца для подражания действительности, причем оно было вполне осознаваемым; более того, «расхождение между мечтой и действительностью не вызывает... напряжения»¹⁸. Разница, а может быть, и пропасть, между действительностью и идеалом не воспринимается трагически — она заложена изначально.

Сословный норматив, модель поведения не ставили целью буквальное следование правилам и нормам, но подражание им. Причем это подражание с условием, что точная копия невозможна. Однако идеалы могут влиять на реальную жизнь¹⁹. Даже при изменении действительности они умирают не сразу, а долго существуют как культурная форма, с течением времени наполняясь новым содержанием.

При жесткой иерархии общества (как, например, в средневековой Европе), идеалы были незыблемы и, так сказать, закреплены за каждым сословием. Героический идеал соответствовал рыцарскому сословию, королевская власть отождествлялась с сакрализованной властью — Порядком, преобразующим и организующим жизнь общества.

Польская исследовательница М. Оссовская, анализируя достойные подражания образцы личности Средневековья, выделяет два основных типа идеалов — рыцарский и мещанский.

Определяя основную иерархию ценностей европейского рыцаря эпохи Средневековья, автор добавляет к уже названным выше следующие черты: 1) благородство происхождения и в связи с этим хорошая осведомленность о своем генеалогическом древе, а также ответственность за честь рода; 2) мужество, храбрость не самоценны — они необходимы для исполнения долга верности рыцаря по отношению к *Отечеству, возлюбленной и королю (сюзерену)*; 3) безусловная верность своим обязательствам по отношению к равным себе. (Именно эта черта лежит в основе солидарности элиты (в частности, рыцарей). Характерно, что сословная солидарность зачастую проявляется в отношении к врагам.); 4) Расточительность и щедрость в сочетании с презрением к физическому труду подчеркивают исключительные функции рыцарства. Рыцарский идеал не был интеллектуальным, он скорее предполагал богатую эмоциональную жизнь²⁰. Основой рыцарского образца поведения является убежденность в неоспоримой ценности чести и достоинства отдельной личности. В сочетании с жесткой социальной дисциплиной стремление к реализации этого идеала и составляло специфику рыцарского индивидуалистического этоса.

Рассмотрим теперь черты образцового рыцаря в сарматском идеале.

Характерным примером является характеристика польского шляхтича, предложенная Ш. Старовольским. Описывая сословное деление в польском государстве, автор, как и Ст. Ожеховский в «Политике», выделяет рыцарство (шляхту), плебс и духовенство. «Шляхтичами считаются только те могут, предки которых за доблесть к этому сословию причислены были, родовым знаком были награждены или которые сами за свое мужество заслужили родовой герб... Более знатным, однако, считается шляхетство по рождению, нежели полученное за заслуги... Утратить шляхетство можно лишь в двух случаях: на основании королевского декрета... или за занятия, не свойственные шляхетскому сословию ... — корчмарство, торговлю...»²¹. Автор подчеркивает равенство всех представителей шляхты вне зависимости от титулов: все обладают равными правами и вольностью, все до одного выбирают короля, все осуществляют свои права через представительство послов на сейме, все решают вопросы о военных действиях государства и установлении мира²².

Четкое разделение сословных функций, превосходство шляхты над другими сословиями, наделение ее особыми

свойствами, присущими ей по рождению, в частности, внутрисословное равенство в правах (вольности), равноправие всех в независимости от богатства и знатности, равенство королю («Король же — брат, не господин своим подданным»²³) — вот основные сарматские ценности, которые необходимо беречь и защищать. Ясно прослеживаются в этом перечне две особенности: 1) исключительность польского сармата закрепляется, с одной стороны, традицией (генеалогией), а с другой — законодательно (правом); 2) настойчиво повторяется *сравнение* шляхтича (иногда путем противопоставления) с другими сословиями, причем последние не могут претендовать на особое положение в обществе по этическим критериям.

Можно говорить о том, что средневековое представление о жестком разделении сословных функций, о невозможности нарушить перегородки в социуме не подверглось на польской почве изменениям даже в XVII в., а консервативность мировоззрения, закреплённая убеждением в совершенстве польского существующего порядка, привела к стагнации и долговременности функционирования идеала в сфере культуры.

Один из типичных примеров описания идеального воина-сармата представляет все тот же Ш. Старовольский. Он определяет обязанности хорошего воина так: «1) ...пользоваться собственным денежным довольствием, а от грабежа и мародёрства отказаться... и не вмешиваться ни в торговлю, ни в какие денежные предприятия, так как это способствует жадности и не обходится без лжи и обмана, чего порядочный шляхтич должен избегать.... 2) Вторая обязанность хорошего воина — мужество, чтобы, не имея никакой личной корысти, защищать Родину, оборонять костел и святую католическую веру, хранить достоинства государства и целостность Речи Посполитой, потому что в Отчизне родился, в церкви крещен, а Господу Богу и Речи Посполитой на верность присягал. 3) И третье — чтобы постоянно ротмистру и гетману своему до окончания войны служил, а с поля боя от страха не сбежал. Потому что все его счастье и заслуга и на небе, и в Речи Посполитой — это умереть за веру святую христианскую, за честь короля своего, и за единство любимой отчизны²⁴».

В этом отрывке помимо конкретных предписаний, почти полностью соответствующих идеалу средневекового европейского рыцаря, присутствует настойчивый мотив отрицания — описание антиобразца, которому следовать не должно. Анти-поведением

наделен в представлении автора мещанин (горожанин) — именно он занимается торговлей, руководствуется личной корыстью, склонен к обману и трусости. Ст. Ожеховский прямо противопоставляет добродетель выгоде, а людей «низких, не-дворянских занятий» — купцов, ремесленников и других — наделяет и низкими мыслями²⁵. Уже цитированный выше Ш. Старовольский называет торговлю «бесстыдной», а ремесло «смрадным»²⁶.

Таким образом, налицо оппозиция героя-рыцаря-шляхтича и антигероя-мещанина-неблагородного. Именно мещанство было тем сословием, от которого шляхта желала отделиться во что бы то ни стало. Столь резкое отношение к мещанским ценностям и образу жизни стало одной из обязательных черт рыцарско-шляхетского этоса.

Тотальное отрицание всего, что связано с мещанским стилем жизни, приводило к некоторым забавным проявлениям негативного пафоса. Так, Ш. Старовольский, громя ненавистное сословие, подверг разоблачению даже образованность (именно мещанство было не только самым грамотным, но и самым образованным сословием в Речи Посполитой даже к концу XVI в.²⁷), заявив: «Мы, грубые сарматы, не ведаем дорогих перлов наук... философию баловством почитаем...»²⁸.

Кроме того, пафос скрытого противопоставления рыцарско-шляхетского этоса идеалам обогащения, наживы, сдержанности содержит и антипротестантский мотив, так как, даже формально не принадлежа к протестантам, городское население, безусловно, в гораздо большей степени, нежели шляхта, по своему мировоззрению было близко к протестантскому этосу.

Мир польского сармата-рыцаря, таким образом, сводится к исполнению функции сохранения существующей целостности своего сословия, государства, веры. «Речь Посполитая без рыцарского сословия обойтись не может, так [рыцарство защищает] вольность, златорожденный мир и счастливую жизнь всего света»²⁹. Потому визуальный символ идеального сармата-воина — рыцарь с саблей, чью наделенность привилегиями по рождению выражает герб.

Неотъемлемая черта сарматского рыцаря — защита не только веры своих предков, но и всего христианского мира от неверных. Обязанность защищать веру — и это очень важный элемент сарматской идеологии — возложена исключительно на поляков. С особой силой идея мессианизма выражена в многочисленных произведениях В. Демболецкого. В одной из книг, посвященной подвигам Лисовских, автор убеждает читателя в

том, что рыцарский, польский народ (шляхта) защищает сам Господь Бог, который и заботится о них, своих заступниках. Автор убежден, что Бог сам вел войска Лисовского, так как именно польский народ избран для обороны истинной веры в Европе. Эта мысль — основная в сочинении В. Демболецкого — «Pan Bog sam im getmani»³⁰. «Польский народ воевал под опекой Бога»³¹. Польские Элеары (что значит «избранные») были призваны самим Богом. Благодать Божья видится автору и в том, что он призвал польских рыцарей на защиту истинной веры, чтобы они искупили грехи свои, хотя «мог бы наказать их, наслав на них дьявола, утопив, осыпав молниями»³². Так спасительная миссия отождествляется с покаянием, но и в форме этого покаяния проявляется исключительность, особое отношение Бога к полякам.

Даже краткий перечень идеальных черт польского рыцаря дает право сделать вывод о том, что они почти полностью совпадают с тем, который предписывался европейскому рыцарю Средневековья. Главное отличие, пожалуй, состоит в том, что акцент переносится на службу не столько королю лично, сколько Отечеству. Исчезает аскетический элемент идеала, однако религиозное содержание углубляется и приобретает акцентированное значение. Если у средневекового рыцаря на первом месте стоят экспансионистские задачи христианского воинства, то здесь защита католической церкви от неверных приобретает еще и охранительный оттенок в связи с конкретной османской угрозой. Особое положение польского рыцарства — его мессианская роль в защите Европы от этой опасности — объясняется не только геополитическим положением Польши, но и особым покровительством Бога как по отношению к Польше, так и к польским сарматам.

Заметим, что особенности рыцарского польского идеала находят едва ли не полную аналогию в испанской культуре той же эпохи. Так, В. А. Ведюшкин отмечает, что такое представление об идеальной действительности, подгоняемой под эталон (речь идет об идеале знати), обращено в прошлое и отличается консервативностью, что определяется характером общества, ориентированного на следование традиции³³.

Типичные черты идеального польского рыцаря нашли выражение в широко распространенных в эпоху польского Барокко произведениях паренетической литературы. Весьма популярные надгробные речи также в некоторой степени можно отнести к нормативным сочинениям, поскольку создавались они по

неизменному риторическому образцу. Они не ставили своей задачей доказательство соответствия реальной биографии и канонического образца. Образ умершего, таким образом, стилизован и в каком-то смысле абстрактен. Поскольку канон задан, то особое значение приобретают те черты, которые перечисляются в надгробном слове, ибо они должны свидетельствовать об истинной доблести и добродетелях умершего, а потому максимально отражают идеальный образец. В качестве примера упомянем написанную Ст. Ожеховским погребальную речь на смерть «славного гетмана Яна Тарновского» (1567 г.). Это не означает, что гетман Ян Тарновский — безусловно, выдающийся деятель своей эпохи — не соответствовал описанию Ст. Ожеховского, который хорошо его знал. Но одной из важных целей такого рода посмертных речей была и мораль-назидание. Поэтому очень важно, какие именно черты выбирает автор, чтобы подчеркнуть «истинное шляхетство» известного польского гетмана и крупного политического деятеля. Во-первых, это происхождение Тарновского. Во-вторых, это служба королю, которую Тарновские несли из поколения в поколение. Никто из королей, правивших в Польше, не мог бы пожаловаться на плохую службу представителей рода Тарновских³⁴. Кроме того, Тарновский всем положительным качествам и достойному поведению учился, перенимая у других только самое хорошее. Именно так он познал разницу «меж королем и тираном, меж свободой и неволей, узнал, на чем основывается хорошее государство, а из-за чего оно приходит в упадок, и каких людей необходимо воспитывать в государстве, создавая верную опору»³⁵. Можно, разумеется, и дома научиться достойному и честному образу жизни, «повторяя, что я — шляхтич, свободный, а не видя, кто ты есть на самом деле. Потому что главное — не только гербы и происхождение, так как гербы — знак шляхетства, а не само шляхетство»³⁶.

Также Тарновский в качестве гетмана выполнял священный долг шляхтича-рыцаря. У него было четыре достоинства, которым должен обладать хороший гетман: трезвость, бдительность, суровость, порядочность. Грозным он был не потому, что это присуще ему как человеку — по природе своей был он милосердным, мягким и добрым. Он должен был быть суровым³⁷, ибо гетман не имеет права на мягкосердечность. Весьма важным, по мнению Ст. Ожеховского, является поведение человека в домашней обстановке, потому гетман у него — заботливый и

требовательный отец, добрый, рачительный хозяин, хороший пастырь для своих слуг и подданных³⁸.

Конечно, благочестие Тарновского описывается особо: он регулярно посещал Костел, высмеивал протестантов. Оставил после смерти добрую о себе память³⁹.

Анализируя набор доблестей славного сына Польши, обратим особое внимание на то, что некоторые черты Тарновского явно не вписываются в образ рыцаря, о котором говорилось выше. К таким относятся: хорошее образование, воспитание, знание политического устройства и образа жизни других государств, умение руководить войском, хозяйством, семьей. Сама роль Тарновского в качестве государственного и военного деятеля крупного масштаба в каком-то смысле не соответствует узкому пониманию обязанностей рыцаря. Особо выделяемое не просто следование религиозной традиции предков, но соблюдение правил и норм приходской жизни — также отлично от описанного выше образа рыцаря-католика. Любопытно, что конкретно Ян Тарновский находился в гораздо более сложных отношениях с протестантами, чем описывает Ст. Ожеховский: он был знаком и переписывался с Ф. Меланхтоном, Кальвином и даже был подозреваем в отступничестве от католицизма⁴⁰. Реальная биография Тарновского доказывает и то, что это был человек эпохи Возрождения. Не случайно Ст. Ожеховский, будучи сторонником гуманистического идеала человека и государственного деятеля, в частности, наделяет гетмана, с одной стороны, добродетелями человека Возрождения, а с другой — настойчиво подчеркивает средневековую приверженность католицизму.

Идеал, к которому приближает автор образ Тарновского, можно охарактеризовать как сочетающий в себе черты двух ипостасей польского сармата — рыцаря и дворянина-помещика (землянина).

Образ сармата-помещика

На протяжении всего XVI столетия — века экономической стабильности шляхетского сословия, складывания и правового закрепления шляхетского статуса в государстве с выборным королем и, что также важно, века мирного, когда не было ни крупных войн, ни значительной угрозы польской независимости — образ помещика-землянина был чрезвычайно популярен в паренетической литературе.

Особый образ жизни помещика — пребывание в деревне, тесная связь с природой, вдали от королевского двора, близость к крестьянскому миру — все это, безусловно, отличало образ землянина от рыцарского идеала. Жизнь в кругу семьи, соседей, участие в организации крестьянских работ — все это создавало тот отличительный фон, на котором и формировался идеал землянской жизни.

Лукаш Опалинский так описывает обычный для шляхтича образ жизни: «Во-первых, шляхта польская... живет в деревне в отцовских усадьбах, что является охраной добродетели и благочестия ...занимается делами Речи Посполитой или домашними работами. Первая деятельность благородна, даже великолепно, вторая — важна, невинна и мила. Если говорить о делах общественных, то ездим на сеймы с правом голоса, и даже протеста. Это широкое поле для великодушия, приобретения славы, доказательства любви к Отчизне и работы для всякого добродетельца... Если же возникает угроза какой-либо войны, то с великим пылом беремся за солдатскую службу. И не только себя (свою службу. — *М.Л.*) охотно предлагаем, но и по состоятельности своей на собственный кошт (обеспечение. — *М.Л.*) пеше и конно спешим Отчизне с помощью в нужде... Проводя время в хозяйственных занятиях, когда каждый старательно управляет своей вотчиной... не стыдимся никаких занятий сельских... И с равным удовольствием занимаемся охотой... некоторое время посвящаем обязанностям дружеским и взаимным посещениям... ценим стародавние добродетели, умеренность, и (держимся. — *М.Л.*) того, что стоим далеко от ошибок, которым предаются жители городов... И потому нет у нас внутренних войн, драк, борьбы сторон в государстве, что каждый из нас — король в своем доме...и считаем, что никаким другим способом нельзя более прославить благородность рода (происхождения. — *М.Л.*), как наукой. Поэтому наипервейшим занятием знатной молодежи являются развлечения литературные и штудии школьные. Наука занимает время не только в период взросления, а и позже, для жажды знаний...»⁴¹.

Таким образом, главные добродетели шляхтича-землянина определены его жизнью: основными занятиями являются выполнение общественного долга (заседание в сеймах и сеймиках) и хозяйственная деятельность. В случае войны он собирает свое ополчение и готов к бою.

Основой сохранения отцовских обычаев является умеренность, которой противопоставляется беспорядочная жизнь го-

рожан. При этом поощряется стремление к образованию. Важны также и внешняя приятность, умение доставлять эстетическое и душевное удовольствие себе и своим собеседникам и друзьям. В этом нет, однако, никакой формализации общения, или четко определенного ритуала этого общения, идеал его: домашность, спокойствие, родственность отношений.

Писатели, прославляющие сельский образ жизни, отнюдь не противопоставляют себя шляхте рыцарской. Наоборот, их также занимают вопросы признаков истинного шляхетства: «...Если кто не обладает добродетелями, тот не может быть шляхтичем, потому что шляхетство красоту добродетелей в себе содержит... Дворянство гордость добрых обычаев в себе заключает, и того привыкли мы считать дворянином, который опрятно одет, и себя уважает, и по отношению к пану, у которого гостит, учтивость проявляет, который в беседе и делах каждодневных изящен, который не скупится и щедр»⁴².

Если в образе рыцаря акцент ставится на осознании им своего предназначения по рождению, на моральных качествах, на его готовности без колебаний выполнять свой долг, то здесь бóльшую роль играют внешние проявления самоуважения и осознание исключительности своего статуса, что выражается в этикетных формах и жестах.

Одним из главных источников, описывающих землянский идеал, была землянская поэзия, прославлявшая радости тихой сельской жизни, семьи и соседского общения. Авторы этих произведений пользовались распространенной риторической фигурой отрицания. Благодаря этому мы можем судить о том, каким не может быть истинный шляхтич:

Не тот пан, кто родится в гнезде благородном,
 Не тот, кто в шелках и золоте ходит,
 Не тот, кто обширные земли, скарбы, владенья имеет,
 Осел там и живет на доходы от них,
 Не тот, кто в сенате сидит подле трона,
 Иль признан знатнейшим в отчизне,
 Не тот, кого окружает толпа челядинов,
 И не тот, кто дни свои в счастье проводит.
 Не тот, в дворцовых покоех из мрамора
 ...Не тот, кто шпалерами стены обил,
 Половицы из кедра имеет,
 Не тот, кто любезную пани в покое встречает,
 Не тот, у кого жемчугов и доспехов не счесть,
 И не тот, под которым конь турецкий играет,
 А возы полны серебром, и из шелка веревки и шлеи...»⁴³.

Интересно, что в другом своем произведении — «Колядах» эти же антитезы И. Морштын использует при описании счастливого человека ⁴⁴.

Таким образом, антиидеал для шляхтича-землянина — это магнат. При декларируемом равенстве всей шляхты внутрисловные противоречия, особенно с начала XVII в., становятся не просто заметными, но бросающимися в глаза. В этот период происходит активный процесс расслоения шляхты, он связан не только с упадком экономической системы барщинного хозяйства, который привел в предыдущем столетии к обогащению и процветанию шляхты, но и с началом нового периода войн и бедствий. Ему сопутствует обострение отношений в общественной жизни, борьба за сохранение прежнего статуса в правовой и политической системе ⁴⁵. Несмотря на то, что сами магнаты пытались всячески сгладить внутрисловные противоречия, апеллируя к всеобщему равенству между шляхтичами независимо от разницы в экономическом положении, тенденция расслоения шляхетского сословия стала уже слишком явственной.

В этом отношении весьма важными представляются жесткие имущественные рамки, которые предполагает для идеальной помещичьей жизни еще один автор — Я. Понентовский: «Достаточно, чтобы землянин жил по своим средствам... В жизни желал бы того, что не зависит ни от воли человеческой, ни от руки Фортуны, чтобы в верности Богу, в согласии с королем... и с людьми жил. Имел бы чистую совесть, крепкое здоровье, учтивую жену, точно мыслил, к этому еще потомство радующее, друга верного, слугу доброго, соседа покладистого... Должен он быть не жадным, не жестоким, тем более не изменником... в этом мире не гостем, в Отчизне не чужеземцем, среди приятелей не ослом, в гостях не пьяницей, челяди не судья. Не дерется, за каждую копейку не грызется, не строит, не покупает, не продает, не шатается (без дела. — М.Л.), не охотится..., а Отчизне своей по мере возможности служит ⁴⁶.

Перед нами — идеал, далекий от рыцарского. Образ землянина — это, по сути, образ мирного, доброго, незлобивого человека, ценящего уют, природу, семейные радости, не чуждого и интеллектуальным удовольствиям.

Мирная, спокойная, богоугодная жизнь без потрясений, но с исполнением своего долга по рождению, который осмысливается в первую очередь как выполнение обязанностей по отношению к окружающим, близким людям. Идеальный шляхтич

должен быть рачительным, добрым хозяином, спокойным и верным другом и соседом. Здесь не фигурируют ни король, ни гетманы, ни солдатские доблести. Характерно, что противопоставлений рыцарскому образу жизни нет. При необходимости мирный помещик берет в руки оружие; и потому долгом благочестивого шляхтича-земянина является постоянное поддержание себя в должной физической и военной форме. Этому же способствует умеренный, в каком-то смысле спартанский образ жизни и суровое воспитание — чтобы в случае войны быть готовым к невзгодам и лишениям воинской жизни⁴⁷. Однако и здесь явно присутствует скрытый пафос отрицания — все те идеалы мещанства, от которых так настойчиво отделяла себя рыцарская шляхта, здесь также не приветствуются — шляхтич не продает, не покупает, он живет по средствам, и богатство и пышность внешней жизни ему чужды; все это также подвергается осуждению.

Апология землянской жизни содержится в книге М. Рей «Жизнь человека благочестивого», где подробно, шаг за шагом, описываются все периоды жизни человека идеального. Таким человеком и является шляхтич-помещик. Помимо жестких предписаний относительно хозяйственных, семейных, общественных обязанностей, конкретных рецептов и советов на все случаи жизни, М. Рей прославляет идиллию тихой, спокойной, размеренной жизни в деревне — в меру уютной, далекой от страстей и бурных событий («должно стремиться к спокойной и умеренной жизни»⁴⁸). Большое значение придает он способности получать радость от жизни, удовольствие от осознания выполненного долга и от умения доставлять радости другим. Так, в частности, для благочестивого человека необходимо овладеть искусством приятного общения, ибо это и Богу угодно⁴⁹.

Искусство приятного общения связано также с идеалами гостеприимства, хлебосольства, благопристойности. Огромное значение придается соблюдению родственных и добрососедских отношений.

Мир землянина, таким образом, ограничивается его усадьбой, соседскими поместьями. Он, в общем-то, далек от страстей политической и общественной жизни. Выполняя свои общественные обязанности (регулярные поездки на заседания сеймиков), осознавая себя представителем господствующего сословия и проводником государственной политики, землянин все же далек от ее реалий. Его государство — это его поместье, где он — сам король над своими подданными, где он отвечает за

их жизнь, благополучие, моральный облик. Не случайно столь часты наставления по организации жизни в поместье, определяющие землянский идеал по аналогии с устройством государства⁵⁰. «Два есть условия достоинства Доброго и Набожного Землянина. Первое — если земли его по порядку небесному устроены. Второе — если... (он. — М.Л.) Господу Богу верен, и... как его хороший слуга заботится о помещичьем добре»⁵¹. Землянский образ жизни, таким образом, есть богоугодное и благородное занятие.

Чтобы лучше управлять этим помещичьим «государством», необходимы знания в области хозяйственной и образование, развивающее ораторские способности (позволяющее выступать на шляхетских собраниях в сеймиках), а с другой стороны, делающее общение — столь существенную часть быта — особенно приятным и полезным. Поэтому владение словом, начальное образование становится обязательным элементом идеала польского помещика.

«А поскольку обязанности наши по рождению обязаны носить... читать благочестивому человеку, если он умеет, — необходимо. Потому если любишь читать, разве это не роскошь и над книгами сидеть, чтобы права и обязанности свои узнать, и еще общаться с разными философами и теми мудрыми, преуспевшими людьми, равно как и с рыцарями?»⁵². То есть критерий полезности той или иной деятельности часто определяет добродетельность тех или иных занятий.

Для землянского идеала важнейшей чертой является личная независимость, высокая степень самоуважения, обосновываемая не только привилегиями и особыми правами, но и хозяйственной автономией. Ценность «золотой вольности шляхетской» высока и на поле брани, и в помещичьей усадьбе.

Показательно общее отношение к труду. Неуважение к нешляхетским занятиям, восприятие труда ремесленников, занятий горожан, торговой деятельности как недостойных и неблагородных приводило к тому, что военная служба, участие в управлении страной и помещичий быт были главными занятиями шляхты при условии выбора шляхтичем нецерковной стези.

В приведенных нами выше примерах интересно отметить ту особенность, что идеал человека и образа его жизни в большей степени носит светский характер. Конечно, этот человек верен религиозной традиции своих отцов, он сохраняет их веру, сражается за нее, видит в божественном устройстве мира гармонию. Он рассматривает удачу и благополучие как награду свы-

ше⁵³, а неудачи и поражения — как наказание за грехи: «А то, что в Речи Посполитой наступает упадок — не наказание Бога, а вина самих поляков, которые не хотят каяться в своих грехах, не хотят по-настоящему бороться с многочисленными ересями, не соблюдают обычаи и веру отцов своих»⁵⁴.

Отношение польской шляхты к другим народам базировалось также на отличии сармата от представителей других этносов и государств. Отметим один важный аспект: отношение собственно польской шляхты к шляхте инациональной. В Речи Посполитой со второй половины XVI в. существовали шляхта литовская и «русская». Осложнились внутрисословные отношения и конфессиональной принадлежностью: в государстве проживали протестанты, ариане, православные. Обратимся к показательному примеру — полемике между Ст. Ожеховским и Августином Ротундусом о месте и роли литовской шляхты в Речи Посполитой.

По мнению Ст. Ожеховского, настоящий поляк обладает чертами, благодаря которым является самым высокомерным (строптивым) на свете: древним шляхетством, единой истинной католической верой, равенством внутри шляхетского сословия. Весь народ называется «шляхтой». Может ли Литва быть равной Польше? Нет, не может⁵⁵, так как, каким бы знатным и известным ни был литвин-шляхтич, он не обладает этими чертами, присущими полякам по рождению. Польская государственность древнее литовской, когда поляки-сарматы обладали вольностью, литовцы были несвободными людьми.

Литовцы привыкли подчиняться; нет у них врожденного чувства свободы и шляхетского благородства. Литовцы по рождению невольники. Ни один представитель другой нации не может «научиться» вольности и добродетели⁵⁶.

Ротундус опровергает тезисы Ст. Ожеховского, доказывая, во-первых, древность литовской земли и происхождения государственности⁵⁷, и, что очень важно, апеллируя к общему католическому вероисповеданию⁵⁸. Любопытна позиция Ротундуса, защищающего литовский народ (понимаемый как литовская шляхта): «Что есть шляхетство? Не то, что человек родился в старожитном доме (роде), в котором добрые люди всегда Речи Посполитой издавна служили..., и пусть не самого знатного рода, но от предков своих отречься не будем»⁵⁹.

Другими словами, единство шляхты в Речи Посполитой к XVI в. определяется двумя важнейшими факторами —

знатностью происхождения (шляхетством рождения) и вероисповеданием.

Я. Тазбир отмечает, что к чужим («обсу») отношение было гораздо более терпимым. Это были свои чужие — т. е. представители других народов, населявших Речь Посполитую⁶⁰. Незнание польского языка, как считает Тазбир, не могло быть критерием отрицательного отношения, ибо и в польском государстве мало кто владел польским в достаточной мере. Отношение же к чужеземцам было крайне негативным. Во-первых, потому, что от других государств исходила опасность реформационных движений. Во-вторых, из-за того, что политическое устройство, отличное от польского, не могло быть идеальным. Перенесение же отношения к чуждости на религиозную почву стало основой ксенофобии и мегаломании, что было закономерным явлением, двумя сторонами одной медали⁶¹. Таким образом, даже «чужая» шляхта все же воспринималась как сарматская при условии ее католического вероисповедания и знатности происхождения (равно как и особого правового статуса).

Важным фактором, не всегда принимавшимся во внимание исследователями, следует считать реальное исполнение частью шляхты воинских обязанностей, несколько видоизменившихся после военной реформы; однако такая карьера никогда не теряла своей привлекательности. В первую очередь потому, что шляхетские семьи были многочисленны, а наследовать поместье мог только лишь старший сын, а, во-вторых, потому, что в Речь Посполитую влились значительные восточные территории, а получить шляхетство можно было только в качестве награды за военную службу. Именно этим можно объяснить и своеобразную терпимость польского шляхтича к инородцам, причислявшим себя к сарматскому народу — так как, по всей вероятности, большей частью шляхты конца XVI — начала XVII в. были неофиты.

Этому же способствовало и то обстоятельство, что со второй половины XVI в. идеологами сарматизма все чаще становятся представители мещанства. Особенность польского мещанства состояла, в частности, в том, что оно не создало своей идеологии, а всегда стремилось соответствовать идеалам шляхетства, сарматские ценности которого пользовались большой популярностью⁶².

Двойной идеал — рыцарственность и землянство, таким образом, не сменяли друг друга. Они существовали параллельно,

ибо в обществе всегда была потребность в этих двух формах деятельности, поскольку всегда существовало два образа жизни одного социального слоя. Сама бифункциональность шляхетского сословия в обществе требовала этих идеалов. Серьезный политический деятель крупного масштаба (тот же Тарновский) не мог бы быть хорошим гетманом, если бы руководствовался точкой зрения Старовольского о презрении к наукам. Проведший юность и зрелые годы в войнах, шляхтич возвращался в родовое гнездо и начинал вести жизнь сельскую, вспоминая былое и записывая его в «*Silva rerum*» — при условии, что не разучился писать в походах.

Значимым для столь широкого распространения идеала сармата являлся, в частности, и тот факт, что главные критерии истинного шляхетства не были связаны с этническим происхождением. А точнее, при высоком значении и сакрализации идеального государственного устройства фактор государственной принадлежности доминировал над национальной.

Итак, образ идеального рыцаря в системе ценностей не превышал по значимости эталон помещика. Главная функция воина — *защита*. Рыцарский образец поведения как бы устанавливал *отношения сармата с внешним миром*, основной направленностью этих отношений являлась *оборона*. Он определял круг обязанностей по отношению к государству, сферу гражданских обязанностей и сословных нормативов. Следование идеалу происходило через *подражание*.

Образ землянина также включал обязанность военной службы в случае опасности. Этот идеал определял моральный облик, круг занятий — *устанавливая рамки внутреннего мира и регламентируя его*. Основной интенцией образа идеального землянина становится *стабильность*, четкое определение хозяйственных функций и *автономность* существования. Сама специфика хозяйственной деятельности, зависимой от природного цикла, с одной стороны, и близкой к крестьянскому восприятию мира, с другой — определяет особенность следования этому идеалу — *циклическое повторение, воспроизведение*. Образ рыцаря, таким образом, выполняет роль *образца действия*, идеал землянина — *нравственного эталона*.

Важным элементом идеала сармата является (еще на начальном этапе складывания) мотив *противопоставления*, неприятия, настойчивое стремление определить антиидеал, образ жизни, недостойный подражания. Такими отрицательными героя-

ми становятся мещане для рыцарства и магнаты для земянства — т. е. основные политические и экономические противники шляхты в XVI в. Этот мотив тем более важен, что напряжение оппозиционности становится доминирующим в сарматском идеале.

Враждебное отношение ко всему нешляхетскому значительно сужает мир «своих», которые, вполне закономерно, становятся исключительными по достоинствам. Только сарматы наделены честью, славой, вольностью и свободой. Они не только исполняют особый долг по управлению собственным в полном смысле этого слова государством, но и избраны самим Господом защищать католическую веру — истинно христианскую от неверных и схизматиков в Европе.

Иными словами, польский народ сарматский стремится к идеалу, которого, по сути, никто, кроме него, достичь, по определению, не может.

Примечания

- ¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 76–79; Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987. С. 26.
- ² Orzechowski St. Polityka Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych Polityk wypisana i na świat dla dobra pospolitego trzema księzmi wydana. Przemyśl, 1984. S. 28.
- ³ Ibid. S. 28.
- ⁴ Ibid. S. 29.
- ⁵ Orzechowski St. Polskie dialogi polityczne (Rozmowa około egzekucyj i Quincunx) // Biblioteka pisarzy Polskich. Kraków, 1919. S. 232.
- ⁶ Starowolski Sz. Reformacja obyczajów Polskich wszystkim stanom ojczyzny naszej. [B.m., 1650]. S. 27.
- ⁷ Starowolski Sz. Prawy rycerz. Kraków, 1858. S. 5.
- ⁸ Ibid. S. 4.
- ⁹ Kunicki W. Obraz szlachcica polskiego. Kraków, 1615. D4.
- ¹⁰ Starowolski Sz. Reformacja obyczajów Polskich... S. 75.

- 11 Цит. по: *Freylichówna J.* Ideal wychowawcy szlachty polskiej w XVI i początku XVII w. W., 1938. S. 27.
- 12 *Lewandowski I.* Rzymska i rzymsko-sarmacka genealogia rodów szlacheckich w niektórych Herbarzach staropolskich // *Wiadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze.* Łódź, 1981. S. 227-249.
- 13 *Orzechowski St.* Polskie dialogi polityczne..., S. 231.
- 14 *Бардах Ю., Леснодерский Б., Пистрчак М.* История государства и права Польши. М., 1984. С. 46.
- 15 *Хёйзинга Й.* Осень средневековья // *Хёйзинга Й.* Соч.: В 3 т. М., 1995. Т. 1. С. 73.
- 16 Там же. С. 76-78.
- 17 Там же. С. 111.
- 18 Там же. С. 47.
- 19 Там же.
- 20 *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. С. 82-90.
- 21 *Starowolski Sz.* Polska albo opisanie położenia Królestwa Polskiego. Kr., 1976. S. 126.
- 22 Ibid. S. 127.
- 23 *Orzechowski St.* Polskie dialogi polityczne. S. 255.
- 24 *Starowolski Sz.* Reformacja obyczajów Polskich. S. 109-110.
- 25 *Orzechowski St.* Policja Królestwa Polskiego... S. 28.
- 26 *Starowolski Sz.* Reformacja obyczajów Polskich. S. 104, 108.
- 27 *Bogucka M.* Staropolskie obyczaje w XVI i XVII w. W., 1994. S. 32-33.
- 28 *Starowolski Sz.* Reformacja obyczajów polskich. S. 33-34.
- 29 *Starowolski Sz.* Prawy rycerz. S. 8.
- 30 *Dembołęcki W.* Pamiętniki o Lissowczykach, czyli przewagi Elearów Polskich. Kraków, 1859. S. 3, 7.
- 31 Ibid. S. 12.

- 32 Ibid. S. 13.
- 33 *Ведюшкин В.А.* Представления о знатности в испанских трактатах конца XV — начала XVII в. // *Господствующий класс феодальной Европы.* М., 1989. С. 181–195.
- 34 *Żywot y śmierć Jana Tarnowskiego, kasztelana Krakowskiego, Hetmana Wielkiego Koronnego pisany przez Stanisława Orzechowskiego.* W., 1773. S. 14.
- 35 Ibid. S. 30.
- 36 Ibid. S. 31–32.
- 37 Ibid. S. 65–67.
- 38 Ibid. S. 94–95.
- 39 Ibidem.
- 40 *Podhorodecki L.* Sławni hetmani Rzeczypospolitej. W., 1994. S. 66.
- 41 *Opaliński Ł.* Obrona Polski // *Opaliński Ł.* Wybór pism. Wr., 1959. S. 264–266.
- 42 *Petrycy S.* Pisma // *Pisma Wybrane.* T. 1–2. W., 1956. T. 2. S. 77.
- 43 *Morsztyn Hier.* Pan // *Staropolska poezja ziemiańska.* W., 1988. S. 240–241.
- 44 *Morsztyn Hier.* Kolęda // *Staropolska poezja ziemiańska.* S. 281–282.
- 45 *Бардах Ю., Леснодерский Б., Пустряк М.* Указ. соч. С. 156.
- 46 *Ponętowski J.* Ziemiańcin..., napisany na prośbę... // *Staropolska poezja ziemiańska.* S. 128–130.
- 47 *Rej M.* Żywot człowieka poczciwego. Kraków, 1567–68. S. 108.
- 48 Ibid. S. 106.
- 49 Ibidem.
- 50 Уподобление идеального государства доброму хозяйству нашло отражение, в частности, в «Политике» С.Ожеховского и в «Землянине» Я.Понентковского.
- 51 *Kuncewicz M.* Dobry a pobozny ziemiańcin. W., 1640. D 3.
- 52 Ibidem.

-
- 53 *Orzechowski St.* Policja królestwa Polskiego... S. 72; *Starowski Sz.* Reformacja obyczajów Polskich... S. 116–118.
- 54 *Orzechowski St.* Policja królestwa Polskiego... S. 238.
- 55 *Ibid.* S. 236.
- 56 *Ibidem.*
- 57 *Rotundus A.* Rozmowa Polaka z Litwinem. Kraków, 1890. S. 67.
- 58 *Ibid.* S. 14–16.
- 59 *Ibid.* S. 61–62.
- 60 *Tazbir J.* Stosunek do obcych w dobie baroku // *Swojskość i cudzoziemczyzna w dziejach kultury polskiej.* W., 1971. S. 80–81.
- 61 *Wyczański A.* Uwagi o ksenofobii w Polsce XVI w. // *Swojskość i cudzoziemczyzna w dziejach...* S. 69.
- 62 *Bogucka M.* *Op. cit.* S. 25.

**Книги московской печати
XVII столетия
в библиотеке Рильского монастыря**

Изучение русской старопечатной литературы, проникавшей в Болгарию на протяжении позднего средневековья и раннего национального возрождения, имеет важное значение для восстановления объективной картины болгаро-русских литературных связей в XVI–XVIII вв. Его результаты помогут решить некоторые спорные вопросы хронологии этих связей, уточнить объем русского влияния на болгарскую литературу и культуру в данный исторический период, прояснить степень участия русских старопечатных книг в развитии болгарской культурной жизни того времени. Исследование и подробное описание находящихся на болгарской земле экземпляров русской старопечатной литературы важно и в другом плане: оно приблизит нас к реализации широкомасштабной задачи, поставленной перед учеными-археографами — учету и каталогизации всех уцелевших экземпляров старопечатных книг южных и восточных славян XV–XVII вв.¹

Необходимость изучения русских старопечатных изданий на территории Болгарии, особенно в плане воздействия их на развитие национальной культуры, давно осознавалась учеными. Еще в конце прошлого века историк литературы И. Д. Шишманов призывал к созданию фундаментального труда на эту «благородную тему»². Но хотя с тех пор прошло почти 100 лет, подобный труд до сих пор не написан. Нельзя сказать, что работа в данном направлении вообще не ведется. За последние сорок лет здесь наметились серьезные сдвиги. К одинокой в прошлом работе Б. Цонева³ прибавились важные статьи болгарских исследователей И. Снегарова, Б. Ангелова, Н. М. Дылевского, П. Атанасова и др.⁴ Ими было выявлено значительное количество восточнославянских старопечатных книг в болгарских хранилищах. И все же состояние изучения этой важной области южно-восточнославянских связей остается неудовлетворительным. Культурные контакты между Болгарией и Россией в эпоху Позднего средневековья, осуществлявшиеся на славянском юге посредством русской старопечатной литературы,

еще не освещены во всей широте. По замечанию болгарского профессора Б. С. Ангелова, одна из сложностей заключается в том, «что большая часть русских старопечатных изданий остается не известной науке по причине своей рассредоточенности по закуткам наших многочисленных церквей, монастырей, музеев и библиотек». По его словам, «выявление и обнародование фактов о распространении русских старопечатных книг является важной задачей истории культуры Болгарии»⁵.

Во время наших командировок нам удалось обнаружить и описать ряд редких экземпляров украинско-русских старопечатных изданий XVI–XVII вв. В их числе львовский Апостол 1574 г. первопечатника Ивана Федорова, хранящийся ныне в библиотеке Врачанской митрополии. Его ошибочно принимали за отрывок рукописной книги конца XVII в. из-за отсутствия титульного листа и сходства печатного шрифта с рукописной манерой письма. Подобным находкам мы посвятим отдельную статью*. Здесь же наше внимание сосредоточивается на книгах московской печати XVII в., находящихся в библиотеке Рильского монастыря.

Говоря о Рильской обители, нельзя не упомянуть о значительной роли этого очага средневековой литературы и письменности в культурной истории Болгарии и связях с Россией. Рильский монастырь был основан еще в X в. и являлся одним из крупнейших центров образованности славянского средневекового юга. За время своего почти тысячелетнего существования он не раз подвергался разорениям, претерпевал запустения, но неизменно восстанавливал свою просветительскую функцию и высокий авторитет хранителя южнославянских духовных ценностей. В Рильском монастыре трудились такие замечательные средневековые славянские книжники, как Владислав Грамматик, Димитр Кантакузин, Мардарий и другие писатели. В нем всегда находилось значительное количество рукописных, а в эпоху османского ига и старопечатных книг, игравших важную роль в деле сохранения национальной культуры и письменности. Рильский монастырь подобно Фениксу неоднократно возрождал свои книжные богатства после опустошительных пожаров и разбойничьих набегов, и это происходило благодаря активным связям обители с Афоном, Сербией, Молдавией и Россией.

* Она будет касаться находок не только в библиотеке Врачанской митрополии, но и других книгохранилищах и церквях Болгарии.

Особенно тесными были контакты Рильского монастыря с русскими книжниками и далекой русской землей. Они осуществлялись через Афон или посредством прямых отношений обители с Московским государством. Об этом свидетельствует сохранившийся текст договора Рильского монастыря с русским афонским монастырем св. Пантелеймона, датируемый 1466 г.⁶ В нем приводятся факты, говорящие о том, что данный договор является своего рода простым возобновлением традиционных культурных связей, поддерживавшихся между двумя обителями в прошлом. На прямые контакты Рильского монастыря с Московским государством указывают документы, хранящиеся в архиве русского Посольского Приказа (РГАДА. Ф. 52. Греческие дела). К сожалению, этот архив дошел до нас лишь частично: значительная его часть погибла. Тем не менее, в «Греческих делах» зафиксированы приезды рильских братьев в Москву в периоды правления царей Ивана Грозного, Федора Иоанновича и Михаила Романова (1558–1559, 1584, 1628 гг.)⁷.

По-видимому, число подобных «нахождений» рильских монахов в московские земли за «милостыней» в XVI–XVII вв. было больше и не ограничивалось тремя приездами. Но какие-либо иные сведения на этот счет, как отмечалось выше, отсутствуют. «Хождения» посланцев Рильского монастыря в Россию для нас ценны в том плане, что они, как правило, приводили к появлению русских рукописных и печатных книг в Болгарии. В перечне пожертвований посланца со славянского юга среди соболей, драгоценных окладов и разнообразной церковной утвари постоянно фигурируют печатные и рукописные книги «в десь или полдесь». Русские цари и патриархи закупали продукцию Московского печатного двора и создавали особые фонды для преподнесения их южнославянским просителям. Сведения о подарках подобного рода, правда без указания на характер содержания книг, можно обнаружить в уже упомянутых архивных фондах РГАДА. Но помимо, так сказать, «централизованных» подношений, посланцы южнославянских поработенных стран, по всей вероятности, получали и многочисленные «частные» подношения. Мы подразумеваем здесь те дарения, которые могли иметь место при посещении рильскими братьями монастырей в Ростове, Суздале, Ярославле, Владимире, Переславле-Залесском, Юрьеве-Польском. Во всяком случае, «хождения» не ограничивались посещением только Москвы, а сопровождались своеобразным «кругом по-

чета» по русским городам на основании проезжих грамот русских государей⁸. Получаемые таким образом книжные дары обычно не вносились в документы Посольского Приказа.

В настоящее время в библиотеке Рильского монастыря находятся 12 книг московской печати XVII в. Девять из них были отмечены П. Атанасовым⁹, а три обнаружены нами в результате тщательной проверки все еще неудовлетворительно каталогизированных библиотечных фондов. По вопросу о появлении московских изданий XVII в. в Рильской обители существовали и существуют различные точки зрения.

Некоторый свет на него, казалось, проливалось свидетельство русского ученого-путешественника В. И. Григоровича, посетившего монастырь во время своей поездки на Балканы в 1844 г. Об оказанном ему приеме и судьбе монастырской библиотеки он писал следующее: «Не только с величайшею готовностью показали мне почтенные отцы свое собрание рукописей, но и еще с добродушною откровенностью и искренним сожалением объяснили мне причину его скудости. Одна часть рукописей сгорела, другую один непросвещенный старец, бывший игумен, почитая бесполезною и не желая, чтобы ее растаскивали, свез в близкую пустыню, где строилась церковь святому Иоанну Рильскому, и, сбросив книги под пол, приказал заложить камнями»¹⁰.

Речь здесь идет о древнеславянских рукописях, но слова рильцев несомненно можно распространить и на старопечатные книги, поскольку последние обычно хранились с рукописными. Таким образом, в первой половине XIX в. бытовало мнение, что значительная часть старославянских рукописей и инкунабул погибла в пожарах или в результате нерадения и нынешняя монастырская библиотека сформировалась в довольно позднее время. Тем не менее ряд дошедших до нас древнеболгарских рукописей, созданных в Рильской обители и находящихся там и поныне, делают возможным предположение о том, что рукописные и старопечатные книги в Рильском монастыре хранились в надежном месте и могли уцелеть, несмотря на все превратности судьбы. Болгарский исследователь П. Атанасов считает свидетельство В. И. Григоровича не более чем утвердившейся «легендой»¹¹, полагая, что большинство восточнославянских печатных книг попадало в Рильскую обитель вскоре после своего выхода в свет. Такое предположение нуждается в проверке. И здесь на первый план выдвигается исследование

украинско-русских старопечатных книг с точки зрения кодологии. Большую важность приобретает фиксация особенностей переплетов рильских старопечатных книг, время и место их изготовления, филигранные переплетных листов, характер и датировка рукописных маргиналий на форзацах и листах с печатным текстом, анализ рукописных вставок, появившихся взамен утраченных печатных листов в некоторых изданиях и т. п. И сам подход к описанию восточнославянских старопечатных книг, находящихся ныне в Болгарии, Югославии, Румынии, Греции и на Афоне, должен быть несколько иным, чем по отношению к тем украинско-русским средневековым изданиям, которые не покинули пределы родной земли.

Отдельные ученые считают публикацию предисловий и послесловий старопечатных изданий излишней. Подобная точка зрения, однако, опровергается складывающейся практикой.

Часть предисловий старопечатных книг южных и восточных славян и извлечения из предисловий в первой трети XIX в. были опубликованы П. М. Строевым¹². Однако уже в конце того же века это издание стало библиографической редкостью¹³, поэтому восполнение пропусков в книге П. М. Строева, равно как и переиздание того, что малодоступно современным исследователям, весьма целесообразно.

Предисловия и послесловия печатных книг XVI–XVII вв. нередко несут в себе большой заряд информации и порой даже более интересны по сравнению с основными текстами (в особенности это касается старопечатных книг устойчивого состава, известных и широко распространенных в предшествующей древнеславянской рукописной традиции). Еще большее значение приобретали послесловия и предисловия украинско-русских печатных книг на славянском юге. Они зачастую являлись здесь единственным надежным источником информации о годах правления русских великих князей и царей, патриархов, здесь приводились официальные титулы высокопоставленных особ, прослеживались династические связи. В них развивались и некоторые идеи, видимо, воспринимавшиеся впоследствии южнославянскими идеологами национального возрождения. В качестве примера процитируем строки из предисловия находящейся в Рильском монастыре «Книги о вере» московской печати 1648 г. Это издание предназначалось для сугубо религиозных целей и имело своей задачей укрепление позиций православия в борьбе с еретическими от него отступлениями. Но

совсем иной смысл, по всей вероятности, приобретали слова предисловия, подчеркивающие достоинства и преимущества «словенского» языка по сравнению с другими: «...мнози же о(т) наших гордостию превознесшейся языком словенским гнушаются, в нем же кр[е](с)тишася и сподобисася бл[а]годати б[о]жия, иже широк есть и великославен, совокупителен и умилен и совершен, паче простаго и лятскаго обретається и имеет в себе виликую похвалу, не токмо о(т) описания б[о]гословских и песней ц[е]рковных з греческаго им переведеных, но и о(т) б[о]ж[е](с)твенныя литургии и иных таин, иже б[о]гоугодным тем языком в Великой и малей Руси, в сербех и болгарех, и по иным странам действуются, и мнози н[ы]не свой хлеб и сокровища д[у]ховная во чтении и поучении из обилных книг словенских оставивше за чюжии, иже смертоносным ядом устроены хлеб хапаются» (л. 3-3 об. предисловия).

Не исключено, что мимо данной книги не прошел родоначальник болгарского возрождения Паисий Хилендарский. Важны здесь и строчки о том, что население украинских, сербских, болгарских и других славянских земель представляет собой племенное и культурное единство и использует единый церковнославянский язык. Очевидно, продукция Московского печатного двора XVII в. была адресована не только русским читателям, а предназначалась для осуществления широкомасштабных религиозно-политических целей во всем славянском православном регионе.

Кодикологический анализ экземпляров девяти книг московской печати XVII в. из библиотеки Рильского монастыря показал следующее: восемь из них попали в обитель через полтора-два века после своего выхода в свет. Так, например, «Устав церковный» (1633) появился в указанном монастыре не ранее 10-х годов XIX в., «Книга о вере» (1648) — не ранее начала XVIII в., успев побывать в Валахии и Сербии. «Поучения Ефима Сирина» (1652) очутились в монастыре в конце XVIII в. и до этого принадлежали валашским, видинскому и софийскому владельцам. «Анфолегион» (1660) еще в конце XVIII в. был собственностью одного из русских монахов на Афоне и только потом перекочевал в Рильский монастырь. Первопечатная московская библия (1663) почти сразу же после своего выхода в свет попала в Сербию, затем ею владел сербский патриарх Арсений IV и лишь во второй половине XVIII в. она попала в Рильскую обитель. Два экземпляра «Книг Великих пастырей»

(1665) скорее всего вошли в состав монастырской библиотеки в третьей четверти XIX в. «Жезл правления» Симеона Полоцкого (1667) находился в местечке Градешнице (или Граденичи) до 1821 г. и, следовательно, появился в обители позже упомянутой даты. Лишь одна московская печатная книга XVII в. остается пока загадкой в смысле времени своего проникновения в болгарские земли — «Великий требник» (1623).

Таким образом, предположение П. Атанасова о сравнительно быстром попадании московской печатной продукции в Болгарию не подтверждается фактами. Более правомерным выглядит суждение Н. М. Дылевского, который с должной степенью осторожности пишет: «Датировка рукописей и старопечатных книг отнюдь не может служить свидетельством точного времени и способов и путей проникновения их в то или иное книгохранилище. Это далеко не одно и то же, и расхождения во времени в данном случае не только неизбежны, но и закономерны»¹⁴.

Примечания

- ¹ *Немировский Е. Л.* Описания изданий типографии Швайпольта Фиоля. Гос. Библиотека СССР им. В. И. Ленина. Отдел редких книг. Предисловие. М., 1979. С. 2 (ротапринт).
- ² *Шишманов И. Д.* Наченки на руското влияние в българската книжнина // Български преглед. V. 1899. Кн. IX-X.
- ³ *Цонев Б.* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската народна библиотека. София, 1920.
- ⁴ *Снегаров И.* Културни и политически връзки между България и Русия през XVI-XVII в. София, 1953; *Ангелов Б. С.* Материали за проникването на руската книга (XV-XVIII в.) // Известия на народната библиотека «Кирил и Методи» за 1959. София, 1961; *Дылевский Н. М.* Русские и украинские рукописи и старопечатные книги в болгарских книгохранилищах // Исследования источников по истории русского языка и письменности. М., 1966. С. 206-224; *Атанасов П.* Украинские кириллические старопечатные книги XVI-XVII в. в Болгарии (к вопросу о болгарско-украинских культурных связях) // Советское славяноведение. 1972. № 6. С. 72-83; *Он же.* Руските старопечатни книги и българските дамаскинари // Език и литература. 1974. Кн. 6. С. 23-35.

- ⁵ *Ангелов Б. С.* Из историята на руско-българските литературни връзки. София, 1972. С. 89, 90.
- ⁶ *Дылевский Н. М.* Договор 1466 г. между болгарским Рыльским монастырем и обителью Пантелеймона-Руссиком на Афоне // *Etudes Balkaniques*. 1969. № 2. С. 81–98.
- ⁷ *Леонтьев П. М.* Дополнительные известия о Рильской обители, что на Балканах // *Московские ведомости*. 1853. № 64. С. 1; *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. С. 94, 95.
- ⁸ *Дылевский Н. М.* Рыльский монастырь и Россия в XVI–XVII веках. София, 1974. С. 42, с. 114 (примечание № 28).
- ⁹ *Атанасов П. А.* Руските старопечатни книги в Рилския манастир // *Старобългарска литература*. Кн. 12. София, 1982. С. 82–99.
- ¹⁰ *Григорович В. И.* Очерк путешествия по Европейской Турции. Изд. 2-е. М., 1877. С. 131.
- ¹¹ *Атанасов П. А.* Руските старопечатни книги... С. 83, 84.
- ¹² *Строев П. М.* обстоятельное описание старопечатных и церковнославянских книг славянских и российских, хранящихся в библиотеке графа Ф. А. Толстого. М., 1829.
- ¹³ Описание старопечатных и церковнославянских книг, хранящихся в библиотеке Санкт-Петербургской Духовной академии / Сост. А. Родосский. Вып. I. 1491–1700 гг. Включительно. СПб., 1891. С. 13 (примечание I).
- ¹⁴ *Дылевский Н. М.* Рыльский монастырь — Великая лавра славянского племени // *Etudes Balkaniques*. 1985. № 2. С. 43.

Первый печатный текст 1793 г. на новоболгарском языке

Книгопечатание в Болгарии появилось довольно поздно: первая типография на болгарской территории открылась в 1846 г. в Самокове. Однако болгарские (так или иначе связанные происхождением с Болгарией) печатные книги появились очень рано, раньше, чем это принято считать.

Первая печатная книга, связанная с Болгарией, вышла 25 января 1477 г. в Риме. Это напечатанное на латинском языке толкование на Послания Апостола Павла, составленное святым Феофилактом Болгарским (Охридский архиепископ в конце XI — начале XII в.). В издании 1477 г. авторство ошибочно приписано Афанасию Великому, автору более известному, чем Феофилакт Болгарский¹. Книгу перевел с греческого языка на латинский (в 1469 г. в Риме) Frater Christophorus de Persona Romanus, Prior Sanctae Balbinae de Urbe, а напечатал придворный типограф папы Сикста IV Magister Udalricus Gallus alias Han Alamanus ex Ingolstat cives Wienensis. Впоследствии сочинения Феофилакта Болгарского много раз издавались на Западе в греческом оригинале и в латинских переводах; в 1754–1763 гг. в Венеции вышло полное собрание его сочинений на латинском и греческом языках. В 1694 г. в Москве вышло в переводе на славянский («староболгарский») язык Феофилактово толкование на Евангелие, так называемый Благовестник. В 1508–1512 гг. в Тырговиште (княжество Угровлахия, в нынешней Румынии) действовала типография, выпускавшая кирилловские книги на славянском языке; непосредственно с Болгарией типография связана не была, хотя вышедшие из типографии книги, судя по языку, несомненно восходят к болгарским оригиналам. Первая печатная кирилловская книга несомненно болгарского происхождения — Часослов, который в 1566 г. напечатал в Венеции болгарин Яков из Каменной Реки «близь Колосискаго граде», т. е. Кюстендила. Подобно тому как первая печатная книга, связанная с Болгарией, вышла в 1477 г. в Риме, так и первый печатный текст на новоболгарском языке (т. е. собственно болгарском в отличие

от славянского) был опубликован в 1793 г. также в Риме. Первопечатный текст на новоболгарском языке до сих пор не привлекал внимания болгарских ученых. История издания этого текста следующая.

Публикация первопечатного новоболгарского текста связана с работавшими и обучавшимися в Риме болгарами-католиками. В 1622 г. буллой папы Григория XV была основана Святая Конгрегация Распространения Веры (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*) — совет из членов-кардиналов, возглавлявший образовательную и литературно-издательскую деятельность Ватикана. В 1626 г., при папе Урбане VIII, при Конгрегации была создана собственная типография. С Конгрегацией была связана деятельность многих славян-католиков, в том числе болгарина Филиппа Станиславова (1612–1674). В 1643–1647 гг. Филипп Станиславов работал переводчиком при Конгрегации; в 1647 г. папа Иннокентий X назначил его Никопольским епископом (с титулом «епископа Великой Болгарии»). В 1651 г., уже после возвращения Филиппа Станиславова в Болгарию, из типографии Конгрегации вышел составленный им «Абагир», сборник молитв, напечатанный кириллицей на славянском языке с некоторым влиянием разговорного болгарского. При Конгрегации существовало также учебное заведение, называемое Коллегией Пропаганды и готовившее священников-миссионеров; среди студентов Коллегии были и болгары-католики.

13 января 1793 г. Коллегию Пропаганды посетил английский принц Август-Фридерик, герцог Сассекский (*Augustus Frederick, Duke of Sussex, 1772–1843*), сын тогдашнего английского короля Георга III. Естественно, администрация Коллегии пожелала показать успехи своих учеников августейшему гостю. Поскольку Коллегия готовила миссионеров, особенно важно было показать их знания — студенты прочли в присутствии принца стихи на разных языках (в том числе и болгарском) о поклонении волхвов Младенцу Христу. Стихи, очевидно, были заранее сочинены преподавателями Коллегии (возможно, при участии самих студентов). Тогда же стихи были изданы отдельной брошюрой, напечатанной в типографии Конгрегации Распространения Веры. Помещенные в брошюре болгарские стихи — первый печатный текст на новоболгарском языке.

Римская брошюра 1793 г. вышла, очевидно, небольшим тиражом, и поэтому экземпляры ее чрезвычайно редки; мне известны только три экземпляра. Один экземпляр хранится в

Британской Библиотеке в Лондоне², другой — в Государственной публичной Исторической библиотеке в Москве (ГПИБ). Еще один экземпляр находился в личной библиотеке Александра Дмитриевича Черткова (1789–1858), историка и библиофила, президента Общества истории и древностей российских. Большинство книг библиотеки Черткова находится сейчас в ГПИБ, но все они не имеют штампа владельца, как и интересующий нас экземпляр. Брошюра 1793 г. указана в печатном каталоге библиотеки Черткова, вышедшем в 1838 г.³; со слов Черткова брошюру упоминает также славист Константин Иречек в своей библиографии «Книгопись на новобългарската книжнина 1806–1870»⁴.

Брошюра напечатана форматом *in folio* (24 x 35 см), на XXIII листах римской фолиации. Печать только на одной стороне листа. Титульного листа у брошюры нет вовсе, вместо него на листе I посвящение принцу Августу-Фридрику. Посвящение и все заголовки внутри брошюры — на латинском языке. Посвящение следующее: «AVGVSTO · FRIDERICO || MAGNAE · BRITANNIAE · PRINCIPI || GEORGI · REGIS · FILIO || CARMINA · LINGUIS · EXOTICIS || IN · HONOREM · DEI · PVERI || A · TRIBVS · MAGIS · ADORATI || IN · AVLA · CONLEGII || CATHOLICO · NOMINI · PROPAGANDO || QVAM || PRAESENTIAE · SVAE · SPLENDORE · HONESTAVIT || AB · ALVMNIS || IDIBVS · IANVARIIS · AN · MDCCXCIII · RECITATA || AC · POSTMODVM · FORMIS · OMNIGENIS · EXPRESSA || PRAESIDES || ANNVENTE · PIO · VI · PONT · MAX || OBSEQVII · CAVSSA · LAETI · LIBENTES || DEDICANT». (Перевод: «Августу-Фридрику, принцу Великобритании, сыну короля Георга, стихи на экзотических языках в честь Бога-Младенца, от трех волхвов поклоняемого, в зале Католической Коллегии, называемой Пропаганды, после того как он ее своим присутствием удостоил, от питомцев в иды января (13 января) 1793 года произнесенные и затем различными шрифтами напечатанные, начальники этой Коллегии, с дозволения папы Пия VI, в знак своей радости и веселья посвящают»). Вверху листа с посвящением — английский герб, искусно гравированный на меди.

На листе II вверху — заголовок: «MAGI || DEO PVERO || MVNERA» («Волхвы, одаряющие Бога-Младенца»). Основной текст брошюры (листы II–XXII) — одно и то же небольшое стихотворение о поклонении волхвов Младенцу Христу, напечатанное на различных языках, европейских и восточных. В конце

(лист XXIII) — «INDEX || CARMINVM», т. е. алфавитный указатель языков, на которых напечатаны стихи. Всего в брошюре 37 версий стихотворения; сверх того, на листе XVIII — «SPECIMEN FORMARVM SINICARVM». Из языков славянской группы встречаются: болгарский («BVLGARICE»), иллирийский или хорватский («ILLYRICE seu Dalmatice»), польский («POLONICE»), «русский» («RVSSICE»), «русинский» («RVTHENICE»), славянский («SLAVONICE»). Иллирийский и польский тексты напечатаны латинским шрифтом; болгарский, «русский», «русинский» и славянский — кириллицей. Кириллический шрифт для папской типографии изготовил в 1582 г. француз Робер Гранжон (Robert Granjon), работавший тогда в Риме; этим же шрифтом был в 1651 г. напечатан «Абагар» Филиппа Станиславова. В типографии Конгрегации был и глаголический шрифт, но в брошюре нет текстов, напечатанных глаголицей.

Приведу полностью кирилловские тексты из римской брошюры 1793 г. (орфография несколько упрощена, указаны опечатки).

Болгарский текст помещен на листе VI брошюры:

«BVLGARICE

Звездá [! Звезда] по Небо преясна
 Хора кани, и вика от Истóк
 Сас нейна светлостъ [! светлостъ] прекрасна
 Пре родениять Царъ висóк.
 Идат три гулеми Царе
 От делéчни край Сабéсни,
 С носити негови даре
 На душáлась Краль Нивéсни. [! Нибéсни.]
 Ча́стáть го с Ълато като Царъ,
 Пак с Тамян като Бог хва́лин,
 По свáрхъ му прават с Мирра дар,
 Кóбя смáртъ му обрбиче жа́лин.»

На листе XVII — «русский» и «русинский» тексты:

«RVSSICE

Звездá небéсная пресветло сияла
 Съ воим [! своим] пресветлым сиянием шлá
 От востóка волхвóм Царéм спутешествовала
 К новорожденному Царю всевышнему пúть показывала.
 Когда́ волхвы Цари шли

Тогдѣ мнѡгъ путь творили
Несли тайныя дары
Рождѣнному Царю славы.

Где принесли ему Злато яко Царю
Благоуханный фимиамъ яко бѡгу
А Миръ яко безсмертному мертвецю
Тѡкмо сей святыи ему Мир
Кѡи страстную смѣрть ему вопил.

RVTHENICE

Светлость звезды восточной волхвы призываетъ
Рожденнаго в вертепе Царя изьявляетъ.
Градущи несутъ з поклономъ мистычныя дары,
Злато, Ливанъ и Смирну къ Бѡгу света Цары.
Каяжъ тайна панхыиской Смирны маетъ быты,
Увы мнѣ! з тоѣ Бѡгу мнѣтся умрыты.»

На листѣ XIX — славянский текстъ:

«SLAVONICE

Светлейшая небошественная Звезда прествѣтло сияючи
Со своимъ прекраснымъ сияниемъ грядущи
От востока волхвомъ Царемъ спутешествующи
Къ новорожденному Царю всевышнему путь показующи.
Егда волхвы Цари идяши
Многъ путь творяши
Носящи таинственныя дары
Рожденному Царю славы.
Аможе принесѡша ему Злато аки Царю
Благовонный фимиамъ аки бѡгу
А миръ аки безсмертному мертвецю
Тѡкмо сие свято благодарственное ему Мирѡ
Кѡе страстную смѣрть ему возвещало.»

Какъ видно изъ приведенныхъ текстовъ, языкъ болгарской версии — чисто народный болгарский, «русской» и славянской версий — одинаково славянский русской редакции, языкъ «русинской» версии — также славянский русской редакции, но с украинизмами. Очевидно, «русская» и славянская версии подготовлены однимъ лицомъ (судя по многимъ выражениямъ, повторяющимся въ обеихъ версияхъ). Отъ другихъ версий болгарская резко отличается своимъ чисто народнымъ языкомъ. Кемъ подготовлены

все эти версии, неизвестно, так как имена переводчиков и редакторов нигде в брошюре не обозначены. Возможно, розыски в римских архивах помогли бы узнать имя автора (или переводчика) первого печатного текста на новоболгарском языке.

Болгарское стихотворение в римской брошюре 1793 г. — первый известный текст на новоболгарском языке, появившийся в печати. Второй известный печатный памятник новоболгарского языка — четырехязычный словарь Даниила из Мосхополя, увидевший свет в 1802 г. (вышел без обозначения места печати, скорее всего, в Венеции). Словарь Даниила — на четырех языках: новогреческом, «мизовлахийском» (куцовлахийском или цинцарском), болгарском и албанском; все четыре текста напечатаны греческими буквами. 25 ноября 1806 г. в Рымнике вышла первая книга на новоболгарском языке, напечатанная кириллицей — знаменитый «Кириакодромион Сиречь: Недрлник» святого Софрония, епископа Врачанского. В 1806 г. в Буде была напечатана кириллицей книга «Молитвенный Крин»; кажется, эта книга болгарского происхождения, но ее язык вряд ли мог быть болгарский, а не славянский.

Примечания

- ¹ Catalogue of books printed in the XVth century now in the British Museum. Part IV / Italy: Subiaco et Rome. London, 1916. P. (авторство приписано Афанасию Великому). The British Library General Catalogue of Printed Books to 1975. Vol. 30. London — München — New York — Paris, 1979. P. 136 (оговорено, что настоящий автор — Феофилакт Болгарский).
- ² The British Library General Catalogue of Printed Books to 1975. Vol. 280. London — München — New York — Paris, 1985. P. 135.
- ³ Чертков А. Д. Всеобщая библиотека России, или Каталог книг для изучения нашего Отечества во всех отношениях и надобностях. Москва, 1838. С. 610. № 3.
- ⁴ Иречек И. К. Книгопис на новобългарската книжнина 1806–1870 / Събралъ Јос. Конст. Јиречекъ. Виена, 1872. С. 26. № 249.

Польша и Россия: взгляд в будущее

С древних времен известна в Польше легенда: три брата, Лех, Чех и Рус, стали родоначальниками трех племен, из которых потом выросли польская, чешская и русская государственность. В XIV в. автор «Великопольской хроники» был уверен, что предки славян — потомки рода библейского Яфета, подчеркивая общность происхождения и языков славянских народов. Идея братства между славянами стала популярна особенно в XIX в., в эпоху борьбы многих из них за национальное освобождение, когда во всей Европе возродился интерес к национальной истории и народной культуре, фольклору. Напомню слова Пушкина о Мицкевиче: польский поэт, по словам русского поэта, мечтал о времени, «когда народы, распри позабыв, в единую семью соединятся». Некоторые считают такую мечту идеологическим мифом, утверждая, что ход истории опроверг возможность межэтнической общности славян. Действительно, были между славянами этапы отчужденности, до сих пор существуют взаимные претензии. Известно, что более тесны связи России с болгарами и сербами, чем с поляками. Стоит напомнить статью Александра Солженицына «Покаяние и самоограничение как категории национальной жизни», в которой писатель подсчитал многовековые взаимные национальные обиды Польши и России, призывая оба народа — русских и поляков — к взаимному покаянию, прощению друг другу грехов и дальнейшей жизни в согласии. Все это действительно было, многое разделяло нас, рождало вражду — Баторий под Псковом, Смутное время и польские войска в Кремле (их пребывание породило легенду об Иване Сусанине), затем три раздела Польши, подавление польских национально-освободительных восстаний в XIX в., война 1920 г., 17 сентября 1939 г. и 45 лет зависимости Польши от советской империи. Порождено много недоверия, которое некоторыми политиками используется сейчас как политический капитал, антирусский или же антипольский. Было, однако, и другое, противоположное, — Пушкин и Мицкевич, два возвышенных символа польско-русских отношений, был Александр Герцен, спасший честь русской демок-

ратии, защищая право польских повстанцев 1863 года на борьбу за национальную независимость, были видные польские ученые, такие, как профессор Вацлав Ледницкий или Мариан Здзеховский, которые в довоенной Польше, не очень дружелюбно настроенной по отношению к Советской России, изучали феномен русской культуры, оценив, в частности, достижения литературы, почитаемой ими в качестве одной из лучших в мире.

В современной Польше интерес к русской культуре не уменьшается. Наоборот — когда нет принуждения, интерес этот возрастает. Вспомним недавно ушедших из жизни Виктора Воронильского и Анджея Дравича, которые на переводческом поприще служили в Польше, выражаясь словами Пушкина, «почтовыми лошадьми русского просвещения». Благодаря их деятельности многие из поляков смогли познакомиться с лучшими произведениями русской литературы, особенно той, которая долгие годы была под запретом, — например, с творчеством Платонова, Булгакова, Бунина, Зайцева, Шмелева. А также с достижениями русской философской мысли — Бердяева, Флоренского, Розанова и многих других.

Сегодня интенсивно работают польские русисты в разных научных центрах — Вроцлаве, Кракове, Сосновце, Ополе, Ольштыне и, разумеется, в Варшаве. Недавно появилась антология люблинского ученого — профессора Яна Орловского, представляющая польскую тему в русской литературе (*Miezcze i gałazki oliwne. Antologia poezji rosyjskiej w Polsce (wiek XVIII–XX) / Wybr. i oprac. J. Orłowski. Warszawa, 1995*); немного ранее — исследование Анджея Кемпиньского о стереотипах «Лях — Москаль» в русской и польской литературе (*A. Kępiński. Lach i Moskal, z dziejów stereotypu. Warszawa; Kraków, 1990*). Они многое раскрывают в нашем миропонимании, помогают понять, как рождалось стереотипное мышление, которое стало причиной наших заблуждений.

Да, Польша идет теперь другим путем, чем Россия. Собственным путем. Мы совершаем ошибки и учимся на них. Достоевский, впрочем, как и многие другие русские мыслители XIX в., настоятельно подчеркивал, что Польшу от России разделяет вера — православие чуждо католицизму. В конце 40-х годов Николай Бердяев писал, что для западного христианского сознания «католического и протестантского, профетическая сторона христианства была совсем подавлена, за редкими исключениями... В русской религиозной философии, которая была

оригинальным русским продуктом, была выражена идея Богочеловечества, которая плохо понимается западными христианскими мыслителями и даже трудно выразима на иностранных языках» (статья «Россия и новая эпоха», 1948 г.). Сегодня идеи экуменизма позволяют думать прежде всего о нашей схожести, о том, что все мы христиане и наши общие цели — стремление к нравственному совершенствованию, к добру и справедливости, к Богу. Стало быть, есть смысл думать прежде всего о том, что нас объединяет, а не о том, что делит, разъединяет.

Благодаря этому укрепляется надежда на новое, гармоническое сосуществование. Чем дольше мы живем свободно, независимо от русской империи, тем больше осознаем и чувствуем историческую и, прежде всего, культурную общность наших народов. Несомненно, объединяет нас язык и культура. Это они помогают созидать общие духовные ценности.

Думается, что славянскую идею в целом надо понимать как потенциал достижений славянской культуры, а также комплекс задач в сфере культуры на пороге нового тысячелетия. С этой точки зрения главная мысль, выраженная в названии нашей встречи — «Славянский мир — общность и своеобразие» — представляется весьма интеллектуально плодотворной и современной.

Мы должны сознавать, что на рубеже тысячелетий мир глобально пересматривает традиционные ценности. Переоценивается весь исторический процесс и историческое, а также культурное наследие прошлого.

Перед человечеством стоит много вопросов, на которые еще пока нет ответов. Прежде всего это вопрос, каким будет завтрашний день мира, реальна ли надежда, что мир станет лучше, сумеет ли человечество преодолеть пороки минувших тысячелетий — распри и ненависть, эгоизм и корысть, словом, все то, что приводит к войнам, трагедиям народов, несчастиям отдельной человеческой личности.

Бесспорных мыслей не бывает. Однако рискну высказать такую, с которой, как представляется, будут согласны все те, кто стремится к углублению понимания проблем славянства. Я имею в виду следующее: если мы будем глядеть прежде всего в прошлое, если только прошлое будет для нас путеводной звездой в завтрашний день, то мы никогда не избавимся от привычки мыслить стереотипами, которые не объединяют, а разъединяют. Единственный вывод, к которому приходишь, анализируя

минувшее, мне думается, таков — история отнюдь не является учительницей жизни. Нельзя исключительно на ее опыте строить будущее. Или иначе. Не история политических и военных действий, государств, борющихся не на жизнь, а на смерть за мировое господство друг с другом, может служить примером того, как нам надо жить. Образцом может стать история культуры.

По-настоящему объединяет народы только то, что обращено в будущее. В сегодняшнем мире все чаще наблюдается рост стремлений народов, государств, целых континентов к единению. Это вполне понятно — общими силами легче решать гигантские задачи, которые встали перед человечеством и которые не под силу народам, действующим в одиночку. Это задача также и для славянского мира в целом. Думается, что сила славянской идеи, значение и роль славянских народов в мире проявятся прежде всего в том, в какой степени они выработают общую программу на будущее. Эта программа не может быть антагонистична по отношению к главным, глобальным тенденциям мирового развития, наоборот, должна с ними совпадать.

Я хочу обратиться ко всем тем, кто озабочен будущим славянского мира. Давайте создадим по-настоящему свободный, неконъюнктурный, независимый и широко доступный форум обмена славянской мыслью. Дает нам такой шанс современная техника. Я имею в виду создание большого центра славянской культуры в Интернете. Сегодня сеть Интернета предоставляет широчайшие возможности для обмена мыслями, для развития науки и вседоступности культуры. Не газета и не книга, а электронная сеть, которая делает возможным непосредственный, личностный контакт каждого с каждым. Это сегодня тот инструмент, который определяет эффективность наших действий почти в каждой отрасли. Через год, два, три он будет если не единственным, то во всяком случае главным средством общения. Если в ближайшее время мы не создадим такого славянского центра, жизнь отбросит нас на периферию. Дело не в нашем сервере или даже десяти серверах, а в широкой сети, которая объединит все славянские кафедры наших стран, все литературные центры, библиотеки и архивы, учителей и учеников, писателей и вообще людей культуры. Вчера телефон облегчал такие контакты — сегодня сеть должна непрестанно кипеть жизнью, гарантировать получение самой свежей информации. Именно это будет содействовать общности славянского

мира. Каждый из наших народов пойдет, разумеется, своим путем, но столь близкие контакты облегчат взаимопонимание, Личные связи, личные контакты рожают если не дружбу, то, несомненно, взаимопонимание. А к этому каждый из нас должен стремиться.

Роль славянской письменности в становлении и развитии литературного русского языка

Можно предположить, что восточные славяне, как и многие другие народы, пользовались первоначально пиктографическим знаковым письмом. Болгарский писатель Х в. Черноризец Храбр, например, в «Сказании о письменах» сообщал: «Прежде убо словене не имеху книгъ, но чертами и резами чьтяху и гадаху». Академик В. А. Истрин предполагает такой в общих чертах путь формирования и развития письма у восточных славян: наличие первоначального письма типа «чертов и резов», затем протокирилловское письмо (т. е. предшествующее славянской азбуке Кирилла и Мефодия), которое создавалось на базе греческой письменности, а затем уже старославянская письменность¹.

О наличии письменности на Руси есть сведения в «Договоре русских с греками» 911 г., где говорится о письменных завещаниях русских, живших в Царьграде, а также о посыльных грамотах русских князей к грекам. Однако каким алфавитом пользовались восточные славяне, не упоминается. Грамотные люди могли использовать и греческий, и латинский алфавиты. Тот же Черноризец Храбр писал, что многие славяне употребляли греческие и латинские буквы, хотя и «без устройства» (т. е. без строгой системы).

И хотя на Руси могли знать алфавит, составленный Кириллом и Мефодием еще до официального крещения, все же, как отмечает академик Ф. П. Филин, «книжность появляется в связи с проникновением в восточнославянскую среду христианской религии, массовое распространение которой начинается с конца X века»².

Молодое древнерусское государство все более ощущало потребность в развитии церковно-книжной, документально-деловой и летописно-повествовательной литературы.

Русский литературный язык прошел долгий путь от первых опытов повествовательной речи, отраженной в летописях и житийной литературе XI и XII столетий до величественного языка литературы и публицистики XIX и XX вв. История форми-

рования литературного русского языка неразрывно связана с историей его носителя, т. е. с историческими судьбами самого народа. Становление русского литературного языка шло в ногу с развитием славянской культуры и государственности.

В эпоху Киевской Руси происходило все более тесное сближение восточнославянского разговорного языка со старославянским, которым как единственным письменным языком пользовались не только восточные, но и южные и западные славяне. На русской почве старославянский язык все более приспосабливался к системе звуков русского языка и его грамматическому строю и переставал быть сугубо церковным языком, становился все более «мирским и светским».

Многие древнерусские произведения до нас не дошли, но даже то немногое, что сохранилось, свидетельствует об общей высокой культуре XII в., о многообразии жанров, о самой потребности в этой литературе, о привычке к литературному чтению. Летописи ведутся в это время почти в каждом городе, во многих монастырях, при дворах удельных князей.

Литературный язык накапливает богатую лексику, синонимику, способную отражать не только события, но и оттенки мыслей и чувств, вызываемых этими событиями. Он вполне отвечает потребностям усложнившейся русской действительности и накапливает деловую и военную терминологию, образцы высокого ораторского искусства.

Литературный язык XII в. отражает общий достаточно высокий уровень славянской культуры, еще не подвергавшейся разорению в связи с последующим татаро-монгольским нашествием.

Речи, которые русские князья произносили перед битвами, «подавали дерзать» своим воинам, были великолепны по своему лаконизму и образности: «Лучше убиту быть нежели положену. Мертвые бо сраму не имуть», «Иду на Вы» (князь Святослав). В литературный язык вливались слова и обороты из церковнославянского языка, не разрушая строя восточнославянской речи.

Применительно к этой эпохе одни ученые, такие, например, как академик В. В. Виноградов, считают возможным говорить о двух типах литературного языка, другие же, напротив, о множестве разновидностей в литературном языке той поры. «Количество таких типов — два или больше — дело в значительной мере условное, — пишет Ф. П. Филин. — Некоторые иссле-

дователи (Д. С. Лихачев) склонны признать множественность типов, а я предпочитаю говорить о трех: книжно-славянском (с преобладанием церковно-славянизмов), повествовательном или среднем (ср. язык «Слова о полку Игореве», большую часть сочинений Владимира Мономаха, «Моление Даниила Заточника», большинство оригинальных летописных записей и др.) и деловом»³.

Деловой стиль языка Киевской Руси, хотя и не являлся простым отражением устной речи, подобно частной переписке древних новгородцев, все же был основан на живой речи восточных славян и слабо связан со старославянским языком. Так, например, в «Русской правде», являвшейся своеобразной «конституцией» Киевской Руси XI–XII вв., в период княжения Ярослава Мудрого и Владимира Мономаха, почти вся лексика является разговорно-обиходной и только в отдельных случаях слова приобретают специальное «юридическое» значение. Особенно много слов, помогающих воссоздать яркую картину быта и экономики древней Руси: *гостьба* (торговля), *скотъ* (деньги), *гривна* (200-граммовый слиток серебра, имевший хождение в качестве денежной единицы), *куна* и *векша* (шкурки куницы и белки, имевшие значение денежных единиц), *уборокъ* (мера пшена), *лукъно* (мера овса и солода).

Вместе с тем в деловом языке уже присутствовали определенные элементы его обработки, о чем с особой наглядностью свидетельствует присутствие в нем устойчивых юридических формул и фразеологических словосочетаний, например: «А переди пагубу исплатить!..» (восполнить убыток); «И свое ему лицемъ взяти...» (взять наличными); «Аже убьеть мужъ мужа, то мстити брату брата...» (брат за брата); «Правда Руськая...» (свод законов) и др. Синтаксис «Русской правды», как и многих других документов, чисто разговорный, с частым повторением сочинительных союзов, с преобладанием сочинения над подчинением, например: «Аже будетъ вира въ 80 гривенъ, то вирнику 16 гривен и 10 кун и 12 вкъше, а переди съсадная гривна, а за голову 3 гривны, а за ремественника и за ремьственницу, то 12 гривне».

Церковно-книжный стиль древнерусского литературного языка базируется на старославянской основе, хотя отчасти и в произведениях, относимых к этому стилю, отражаются некоторые элементы живой восточнославянской речи. Особенно оригинален в этом отношении язык проповедей, многие из которых были написаны горячо и страстно, чтобы произвести

на слушателей должное впечатление. Наиболее талантливые проповедники широко использовали традиции устного народного творчества. Таковы, например, красочные проповеди епископа Кирилла Туровского, в которых очень многие эпитеты и сравнения выдержаны в народном духе. В одной из них Туровский сравнивает весну с верой в Христа. Он говорит: «...Днесь весна красується, оживляючи земное естество: бурнии ветри, тихо повевающе, плоды гобьзують и земля, семена питаючи, зеленую траву ражаєть. Весна убо красная вера єсть Христова, яже крещением поражаетъ человеческое пакыестество».

Несмотря на известную синтаксическую «громоздкость» и витиеватость, несмотря на обилие старославянизмов в структуре фразы (оживляючи, питаючи, повевающе, боляци, естество, пакыестество и др.), проповедь все же очень доходчива и колоритна благодаря своей фольклорности. В то же время старославянский «налет» сообщает ей необходимую торжественность. Следы разговорности сказываются в то же время в мягкой огласовке почти всех глагольных окончаний: *красується*, *гобьзують* (умножают), *ражаєть*, *поражаєть*. Как известно, эта черта сохранилась до наших дней в южных говорах русского языка: *ходить*, *поётъ*.

Более сложен по своему составу повествовательный стиль этой эпохи. К нему можно отнести прежде всего многочисленные летописи: «Повесть временных лет», «Ипатьевскую летопись», «Новгородскую летопись» и др. Характеризуя летописный стиль, академик И. И. Срезневский метко заметил: «Что на язык нашего древнего летописца должна была налечь сила книжного языка старославянского — это не удивительно: все стремления образованности этого требовали в то время. Удивительно, скорее, то, что, несмотря на все требования образованности, русский летописец мог задерживать в своем языке его русские особенности; их так много (*лапотъ*, *лапотник*; *лихой* — «худой, злой», *рубити город*, *усобица* и т. д.)»⁴.

Конечно, особое место среди образцов этого стиля занимает «Слово о полку Игореве» — одно из первых подлинно художественных произведений, с которого, по существу, и начинается наша отечественная литература. Академик В. В. Виноградов отметил, что наличием в произведении христианских и языческих элементов «определяется смешанный тип языка „Слова о полку Игореве“, основу которого образуют народно-поэтическая стихия и живая восточнославянская речь»⁵.

В этом плане весьма характерно уже само начало этой «песни»: «Не лепо ли ны *бъшет*, братие, начати старыми словесы трудных повестей о полку Игореве, Игоря Святославича? Начати же ся той повести по былинам сего времени, а не по замышлению Бояню. Боян бо вещей, аще кому хотяше песнь творити, то растекашеся мыслию по древу, серым волком по земли, шизым орлом под облакы».

Наряду со старославянской стихией языка, проявляющейся в употреблении старых книжных форм слов и богато используемой церковнославянской лексикой, в «Слове» весьма широко используется прием олицетворения сил природы, причем иногда со следами ее языческого обожествления. Так, говоря о солнце, автор называет его языческим именем божества, а именно Хорсом, ветры для него Стрибожьи внуки, а люди — Дажбожьи внуки, Боян, вещей певец, — Велесов внук.

Вся природа в «Слове» живет жизнью общей с его героями. Когда князя Игоря и его войско ожидает поражение, то «солнце ему тьмою путь заступаше», а после разгрома его полков «ничить трава жалоцыми и древо с тугою к земли приклонилось». В плаче Ярославны древняя языческая форма заклинаний стихийных сил природы переосмыслена в лирическую мольбу о помощи раненому князю: «О ветре, ветрило! Чему, господине, насильно вѣеши? Чему мечеши Хиновския стрелкы... на моя лады вои?... О Днепре словутицю! Ты пробилъ еси каменные горы сквозь землю Половецкую... Възлелей, господине, мою ладу къ мне, а быхъ не слала къ нему слезъ на море рано... Светлое и тресветлое солнце! Всемъ тепло и красно еси: чему, господине, простре горючую свою лучю на ладе вои? Въ поле безводне жаждею имъ лучи съпряже, тугою имъ тули затче».

Близость «Слова» к народным лирико-эпическим песням проявляется и в постоянстве эпитетов: *чистое* поле, *светлое* солнце, *каленные* сабли, *острые* стрелы, *золотое* стремя; и в ритмичности образных параллелей: «Трубы трубятъ въ Новеграде, стоятъ стязи въ Путивль!», «Комони ржуть за Сулою, звенить слава въ Киеве!»; и в своеобразии рефренных лирических восклицаний: «О, русская земле, уже за шеломянемъ еси!», «Игорева храброго полку не кресити», «Что ми шумить, что ми звенить далече рано предъ зорями?»; и в особой метафоричности воинских образов: «Идти дождю стрелами!», «Ту крова-

ваго не доста; ту пиръ докончаша храбрии русичи; сваты по-поиша, а сами полегоша за землю Русскую», «На Немизе снопы стелють головами, молотят чепы харалужными, на тоце кладуть животъ, вѣють душу отъ тела».

В «Слове» имеется вместе с тем известный налет книжности, присутствие старославянской стихии. Особенно это сказывается в наличии большого количества слов с так называемым неполногласием: *серебряные* струи, *злато* ожерелие, *град* Переяславль, *храбро* тело; с начальным Е на месте русского О в ряде слов: «*Един* же Изяслав позвони своими острыми мечи о шеломы литовския», «*Един* же изрони жемчюжну душу изъ *храбра* тѣла, *чресъ злато* ожерелие» и др.

Литературный язык древней Руси воспринимается нами как язык достаточно развитой и богатый, а его стилистическая разветвленность свидетельствует о том большом пути, который он прошел в еще более глубоком историческом прошлом.

И хотя в последующий период феодальной раздробленности прежде единого Киевского государства, с конца XII в. и по XIV в., русскую землю разоряли, жгли и топтали орды кочевников, народ русский, слово русское, родной язык наш выстояли, выжили, выдержали все испытания многотрудной своей истории.

Последующее развитие литературного русского языка происходило по пути взаимодействия и слияния книжной славянской письменности с устным народным творчеством, в процессе переплетения и взаимного проникновения элементов церковнославянского и общенародного разговорного языков.

Как никто другой, пожалуй, сумел органично сплавить в своем творчестве книжно-славянскую тенденцию с народной речевой стихией основоположник современного литературного русского языка великий А. С. Пушкин. Этим глубоким синтезом славянских и народных элементов Пушкин обеспечил создание полнокровного, реалистического литературного языка. И Н. В. Гоголь с полным основанием мог сказать и о нем: «Он более всех, далее всех раздвинул его границы (литературного языка. — *Н. П.*) и показал все его просторы». А И. С. Тургенев точно и метко добавил: «При имени его нас тотчас осеняет мысль о национальном поэте и что нам и нашим потомкам остается только идти по пути, проложенному его гением».

Примечания

- ¹ *Истрин В. А.* Возникновение и развитие письма. 2-е изд. М., 1965. С. 21.
- ² *Филин Ф. П.* Об истоках литературного языка // ВЯ. 1974. № 3. С. 3.
- ³ *Филин Ф. П.* О свойствах и границах литературного языка // ВЯ. 1975. № 6. С. 11.
- ⁴ *Срезневский И. И.* Чтения о древних русских летописях. СПб., 1858. С. 23.
- ⁵ *Виноградов В. В.* Основные этапы истории русского языка // *Виноградов В. В.* Избранные труды. М., 1978. С. 22.

Речевой этикет говора как элемент народной культуры

Национальная культура складывается из переплетения культур разных социальных слоев, среди которых традиционная крестьянская культура представляет наиболее древний пласт, ее элементы сохраняются в обрядах, обычаях, поверьях, в традициях быта и одежды, а также в традициях общения людей, отношений между ними. Многие для их понимания дают в наше время народные говоры.

Отражением поведения человека в жизни является его языковое «поведение», которое регулируется речевым этикетом. По определению Н. И. Формановской, «под речевым этикетом понимаются регулирующие правила речевого поведения, система национально специфичных стереотипных, устойчивых формул общения, принятых и предписанных обществом для установления контакта собеседников, поддержания и прерывания контакта в избранной тональности»¹. Речевой этикет отражает не только национальные особенности, но и специфику отношений в разных социумах, что достаточно ясно проявляется при сравнении формул приветствия литературного языка и говора, например, села Борилово Болховского района Орловской области.

Приветствие — необходимый элемент общения. Примечательно, что в селе до сих пор принято здороваться и с незнакомыми людьми. Это правило народного этикета есть не что иное, как проявление доброжелательства, стремления к установлению контакта, знак того, что человек замечен, ему не желают зла и от него ожидают того же. Эта особенность характерна для русского крестьянина и отмечается современными писателями. «Первое время с непривычки удивлялся: идешь по селу, с тобой все здороваются. Я одного деда спросил для интереса, дескать, чего здороваешься, знаешь меня что ли? А он мне: А зачем мне тебя знать? Я про тебя плохого не слыхал, ты про меня тоже, стало быть, ты добрый человек и я добрый человек. Вот и будь здоров!» (А. Крон. Бессонница).

Для приветствия в литературном языке «имеется целый ряд возможных фраз-клише: Здравствуйте! Добрый день! Приветст-

вую вас! Привет! Приветик! Здравия желаю! Наше вам! и т. д.»². Адресант тут часто грамматически обозначен как «я» формой 1-го лица глагола (желаю, приветствую), местоимением 1-го лица (наше, которое в приветствии **Наше вам!** употребляется в значении 1-го лица единственного числа, что равно **моё вам**), и т. п.; адресат часто не назван (Привет! Здравствуйте! и т. п.); приветствия чрезвычайно разнообразны по стилистической и эмоциональной окраске.

В говоре дело обстоит несколько иначе. Заметим, однако, что речевой этикет в нем, как и в литературном языке, подвижен, изменчив, соответствуя поведенческим изменениям в социуме.

В современном говоре села Борилово формул-приветствий довольно много, и они близки к литературным, хотя в селе не услышишь «Хелло! Салют!» и тому подобное, встречающееся в речи горожан. Что же касается традиционного говора, то приветствий в нем было гораздо меньше, и они существенно отличались от литературных по стилистической окраске, как, впрочем, отличаются этим и в современном говоре.

Как отмечает Н. И. Формановская, наиболее типичным и нейтральным русским приветствием является **Здравствуй(те)!** «Стилистически сниженное, грубовато-просторечное выражение **Здорово!** чрезвычайно употребительно, — пишет она, — среди носителей просторечья, людей, недостаточно владеющих литературным языком. ...Обладая определенной грубоватостью, приветствие **Здорово!** значительно реже используется женщинами, нежели мужчинами. Женщина, произносящая **Здорово!**, как правило, в своем поведении подравнивается под мужчин и обладает определенным (не женственным) обликом»³.

В говоре села Борилово приветствие **Здравствуйте!** появилось относительно недавно. «У нас и женщины *здравствуйте* ни *гъварили*, ни *гъварили здраствуй*, *этъ* пашло ужэ при *кълхтивизации*, а у старья *время*, я вот помню свой *возрѣст* (информант 1919 года рождения), *гъварили здарова!*, но с *такой* *наклоннѣстью* *гъварили*, с *пратяжнѣстью*, с *вежливѣстью*». Таким образом, приветствие **Здорово!** традиционно было наиболее употребительным в говоре, при этом оно было абсолютно нейтральным, эмоционально не окрашенным и употреблялось людьми обоего пола, любого возраста и по отношению к человеку любого возраста: **Здарова тая!** **Здарова, нянь!** **Здарова, баушк!** **Здарова, дедушк!** **Здарова, тѣт!** **Здарова, Маш!** Нейтральность этого приветствия подчеркивается и тем, что в не-

которых случаях употреблялись производные от него, экспрессивно окрашенные: *«Када много людей, много бап стаить, то ана: «Здаровушки вам!» и пакляняйтца, или трое идут, а одна идет навстречу»*.

При необходимости подчеркнуть уважение к человеку, выразить почтительное отношение как проявление симпатии, или расположения, или по отношению к незнакомому человеку употреблялось, обычно в речи пожилых людей, приветствие **Доброго здоровьица!**

Меньшее количество приветствий в говоре вполне естественно и закономерно, так как круг коммуникантов в селе уже и однороднее, чем в городе. Все жители знакомы между собой, многие из них состоят в родственных отношениях, местное начальство — те же соседи и родственники, поэтому ролевые различия при этом как бы нивелируются, что делает вполне уместным нейтральное приветствие в большинстве ситуаций.

Этим же, в частности, обусловлены особенности выражения в говоре адресата приветствия.

Отсутствие номинации адресата было возможно в том случае, когда приветствовали незнакомое человека. Поскольку все жители села были знакомы, то безадресное приветствие осознавалось как противоречащее нормам поведения. Указание на направленность приветствия осуществлялось за счет употребления при нем дополнения **ты (тае), вы (вам)** или обращения **Маш, баушк, тёт** и т. п. При этом форма **ты** не являлась признаком невежливости, неуважения и т. д., так как местоимение **вы** употреблялось только в значении множественного числа. Это характерно для территориальных диалектов, на что указывает, например, Е. А. Земская⁴.

Распространитель, манифестирующий направленность приветствия, был обязателен в речи того, кто здоровался первым, и очень часто отсутствовал в ответе, так как ответ — это реакция на прозвучавшее приветствие и, следовательно, обозначение адресата ответа — избыточно.

Для обозначения адресата чаще всего использовались в традиционном говоре наименования родства как обращения к не родственникам и даже незнакомым людям: **баушк, тёт, нянь, сынок, дочка** и т. п. На наш взгляд, это не что иное, как языковое выражение интуитивного, неосознанного ощущения близости, общности, соборности. Любой говор локален, локальность его определяется известной степенью обособленности со-

циума, что неизбежно порождает у его представителей чувство общности, пусть даже скрытое.

Номинации адресатов приветствия в говоре гораздо ограниченнее, чем в литературном языке. Кроме ранее указанных, были частотны имена, реже встречались имена и отчества. Употребление того или иного слова определялось разницей в возрасте приветствующего и приветствуемого, отношениями между ними (дружества, родства, степенью знакомства и т. п.), т. е. регулировалось теми же правилами, которые действовали в сфере обращения к лицу, что является предметом отдельного рассмотрения.

Что касается адресанта приветствия, то в говоре, в отличие от литературного языка, персональность его практически никогда грамматически не обозначалась: **Здорово! Здоровушки! Доброго здоровьица!** В силу безличности адресанта приветствие-пожелание приобретало как бы обобщенный характер: не — я желаю тебе здоровья, а — пусть будет ниспослано тебе здоровье. В этой формуле, с одной стороны, отразилось интуитивное, подсознательное восприятие человеком окружающего мира и своего места в нем, понимание того, что здоровье — свыше, от Бога, природы, а человек тут не властен, и формула — я желаю тебе здоровья — даже в пожелании превышает его «полномочия».

С другой стороны, форма приветствия (отсутствие персональности адресанта и обязательная представленность адресата) отражает представление крестьянина о вежливости, учтивости, деликатности человека: в пожелании неуместно выражать, а тем более подчеркивать собственное «я», но надо непременно назвать того, кому пожелание адресовано, — речевая формула оказывается тесно связанной с представлениями о нормах поведения, о правилах хорошего тона, существующих в крестьянской среде.

Таким образом, даже небольшая тематическая группа формул речевого этикета в традиционном говоре дает представление о фрагменте многообразного явления, называемого традиционной народной культурой.

Примечания

- ¹ *Формановская Н. И.* Русский речевой этикет: лингвистический и методический аспекты. М., 1987. С. 9.
- ² *Верецагин Е. М., Костомаров В. Г.* Язык и культура: лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. М., 1976. С. 142.
- ³ *Формановская Н. И.* Употребление русского речевого этикета. М., 1984. С. 64.
- ⁴ *Земская Е. А.* Русская разговорная речь: лингвистический анализ и проблемы обучения. М., 1979. С. 221.

Словарь орловских говоров как источник изучения славянской духовной и материальной культуры

Народ наиболее полно выражает себя в языке, представлена его материальная и духовная культура, формировавшаяся на протяжении многих столетий. Одно поколение за другим как бы «складывает» в общенародный язык свои воззрения, особенности мировосприятия и мироощущения.

В народной речи отразились не только многовековая история народа во всех своих местных проявлениях, но и мир понятий, представлений традиционной духовной и материальной культуры, национальный склад мышления. Информационный потенциал языка особенно явственно раскрывается в его толковых литературных и диалектных словарях. Если в словарях литературного языка широко представлена элитарная культура, культура образованного слоя, то в диалектных словарях находит отражение культура народная, крестьянская¹.

Без глубокого всестороннего знания лексики народных говоров наше представление об облике русского человека, о его национальном характере оказалось бы существенно обедненным, ибо «вся многообразная материальная и духовная жизнь народа находит то или иное отражение в диалектной лексике»².

В лексике народных говоров сохраняется немало слов, принадлежащих различным историческим эпохам. Многие из них не представлены в памятниках письменности, не входят в состав литературного языка. Единственное «место» их употребления и самого существования — народные говоры. Выявить эти слова, нередко уже ставшие реликтовыми, записать и представить их в словаре — единственный путь сохранения этого бесценного наследия для потомков.

Собирание и описание диалектной лексики в нашей стране началось еще в XVIII в. С тех пор не угасает интерес к народному слову. Издаваемый в Орловском государственном университете Словарь орловских говоров³ отражает лексику и фразеологию говоров южного региона России. Составленный на основе полуторамиллионной картотеки преподавателями кафедры русского языка в результате двадцатилетнего обследования

речи сельских жителей Орловщины, данный словарь представляет исключительную ценность для изучения исторического прошлого нашего края, для понимания специфики орловских говоров в связи с особенностями их формирования. Словарь содержит богатый материал для выявления особенностей мировосприятия русского человека, для познания национально-культурной специфики членения мира.

Разные группы лексики обладают разной степенью информативности о характере, мировоззрении русского человека, о его мировидении и миропонимании, о его ценностных ориентирах.

Показателем традиционного серьезного вниманія к человеку, его внутреннему миру, внешнему облику является наличие в словарном составе говоров многочисленных слов и фразеологических единиц (ФЕ), называющих человека по тем или иным его особенностям.

Ум, сметливость, сообразительность исстари ценились на Руси. Не случайно в народных говорах, в том числе и орловских, немало слов и ФЕ, положительно характеризующих человека по его интеллектуальным способностям: *докаме́т, прозу́к, толковик, толкбвник, мозговитый, понятный, сме́ткий, склёпистый, тямкий; о дву́х голова́х, на зубо́к да на скрыле́к* и др.

Порицания, осуждения всегда заслуживали люди глупые, бестолковые, несообразительные. Не случайно поэтому и в общенародном языке, и народных говорах широко распространены лексические и фразеологические единицы, содержащие негативную характеристику умственных способностей человека. Понятие «глупый человек» передается в орловских говорах многочисленными лексемами и ФЕ: *глупа́к, глупа́рь, глупяк, долдо́н, дулопляс, дуле́б, забалду́й, за́дурь, талага́й, толма́ч, тубо́ль, ту́рок* и др; *с бу́сорью, с гулимони́ной, с кандибобе́ром, с прибаба́хом, с тупи́нкой, с холми́нкой, с шелупи́нкой, склёпок нет, чу́рка с глаза́ми* и др.

Трудолюбие издавна составляло важную часть славянского менталитета. Человек, положительно проявляющий себя в труде, пользовался уважением, вызывал симпатии. В народном сознании такой человек воспринимается как усердный, старательный, способный трудиться долгое время, трудолюбивый. В говорах Орловщины для характеристики такого человека одновременно со словами общенародного языка (*тру́женик, трудяга, работага, трудолюб, трудолюбец*) употребляются и слова

диалектные: *воротила, деляга, дуботол, работила, трудовик, трудолюбимец, тягачок* и др.

Особенно высокой оценки заслуживает человек искусный, умелый. Со значением «мастер, мастерица на все руки» известны в местных говорах существительные *додёл, додэлец, додэлыница*. Положительное отношение к трудолюбивому, мастеровому человеку передается и многочисленными оценочными прилагательными: *додэльный, досужий, рабчий, труболюбимый* и др.

Трудолюбие — один из основных критериев нравственности человека. Отклонения от веками складывавшейся общественной нормы были очень заметны и во все времена осуждались на Руси. Отрицательное отношение к труду негативно сказывалось на общих результатах труда, благополучии, достатке семьи, коллектива. Ленивый человек вызывал осуждение, негативную оценку.

Исследователи диалектной лексики не раз отмечали, что в говорах необычайно много слов, называющих человека ленивого, ведущего праздный образ жизни. Подтверждают это и данные орловских говоров, где синонимический ряд со значением «ленивый человек» включает в себя десятки слов: *выгуль, гйда, измигул, измигульник, лёжень, лодырина, ляда, непроёка, нёработень, нерадэй, пузогрэй, холодбвеница* и др. Яркую оценку неодобрения содержат и многочисленные ФЕ, передающие различные оттенки значения «бездельничать»: *бобыля бить, болыля валять, чертэй гонять, чертэй глушить, лягушкам глазá колотъ* и др. «предаться лени, бездельничать», *осно́ву сно́вать, ша́балды око́лчивать* и др. «ходить, слоняться без дела, без цели».

Внешность никогда не выпадала из поля зрения носителей народных говоров. Достоинство или недостатки внешнего облика человека, его красота, статность или, напротив, невзрачность, неприглядность имели нередко не меньшее значение, чем его внутренняя суть.

Человека с красивым внешним обликом обозначают существительные *красáвик, красу́ля, красоту́ля, написáнка, зюма́ра* и др., ФЕ *из-под ру́чки глянуть, глядётся х́чется, на разглядёние* и др. Стройность и статность фигуры человека, его осанку передают диалектные прилагательные *сура́зный, отокáренный*; о нескладном, нестройном человеке в говорах скажут *бесфигу́ристый, неоляпистый, неосáнистый, нескладёвый, нестатыга* и т. д.

В составе лексики отдельных говоров, в том числе и орловских, отражаются закономерности, свойственные всем народ-

ным говорам, например преобладание лексических и фразеологических единиц с отрицательной оценкой над лексемами и ФЕ с положительной оценкой. В то же время здесь выявляются особенности, свойственные именно данной лексической системе. Нередко наличие таких особенностей вызвано специфической мировосприятия носителей определенных говоров.

Известно, что «каждый народ видит мир особым образом. Зависит это от того участка мирового бытия, который достался, доверен на жизнь каждому народу...»⁴.

В этом отношении чрезвычайно показателен состав словообразовательных гнезд с корнем *красн-* и *бел-*, который показывает четкую противопоставленность южнорусских и севернорусских говоров. В севернорусских говорах очень активно выступает в качестве производящего цветное прилагательное *белый*. От его основы здесь образуются: 1) названия конкретных предметов — *белиш*, *белыш* «белок в яйце»; 2) абстрактные существительные — *белотá*, *бель* «белизна»; 3) названия представителей животного мира с белой шерстью, с белым опереньем — *белуха*, *беляна*, *белозóbка*, *белокрыл*; 4) оценочные агентивные существительные — *беляна*, *белёнушка*, «белолицая женщина, девушка» и др.

В южнорусских орловских говорах выше активность прилагательного *красный*, ср., например, соотношение устойчивых словосочетаний с данными прилагательными в своем составе, представленных в Словаре орловских говоров: *бёлый ключ* «кипяток», *белый крест* «способ вышивания», *бёлый цвет* «травянистое растение тысячелистник», *как бёлый платок* «без румянца, бледный (о цвете лица) и *красная картошка* «сорт картофеля ранняя роза», *красная стена* «стена с окнами, выходящими на улицу, в крестьянской избе», *красная черёма* «кустарниковое растение», *красная ягода* «ягода земляники», *красное мясо* «окорок», «ветчина», *красный корень* «травянистое растение щирца запрокинутая» и др. О продуктивности прилагательного *красный* на территории южнорусских говоров в определенной мере свидетельствуют не только живые говоры, но и данные Частотного словаря романа Л. Н. Толстого «Война и мир»⁵. Как известно, писатель являлся жителем Тульской области, соседствующей с Орловской. Наблюдение над языком романа показывает, что гнездо слов с корнем *красн-* значительно превосходит число слов с корнем *бел-*, ср. *краснёт*, *краснётся*, *красно*, *красновáтый*, *красноно́сый*, *красно-пéий*, *красно-жёлтый*, *красно-багровый*, *красноречивый* и др. и *белить*, *белёсый*, *белизна*, *белок*, *белокурый*, *белолицый*.

Цветовые прилагательные с указанными корнями в разных наречиях, говорах обладают неодинаковым словообразовательным потенциалом как в плане количественном, так и качественном. Так, прилагательное *бѣлый* используется на Орловщине как производное для характеристики человека по цвету его волос (прозвища *Белѹн, Беляк*). В отличие от севернорусских говоров, где субстантивы, образованные от данного прилагательного, содержат характеристику человека по цвету его лица, тела (прозвища *Белѣста, Белиха, Белѹн*).

Небезынтересно отметить, что в орловских говорах местные прозвища, отражающие цвет лица человека, обычно даны людям с красным цветом лица (но не белым, как на севере): *Красный, Калина, Помидбр, Бурак, Копчѣный* и др.

Диалектная лексика, представленная в Словаре орловских говоров, содержит ценную информацию не только о воззрениях, нравственных ценностях, особенностях мировидения носителей местных говоров, но и об их материальной культуре.

Немалую группу в общем составе Словаря составляет лексика, так или иначе связанная с названием деревьев: это обозначения отдельных пород деревьев, названия их частей, совокупности деревьев, названия предметов из дерева, их характеристика и др.: *бернѣ* «дерево», *ветлѣвка* «ракета», *акѣт, акѣта, акѣтец, акѣтник*, «ака́ция», *ветлинка* «ветка березы», *ѣлочник* «ельник», *липѣвочка* «кадушка из липы», *берѣзовка* «настойка из берѣзового сока» и др. Многочисленность данной группы лексики неслучайна. Мир деревьев и изделий из них издавна окружал русского человека и накладывал отпечаток на всю его жизнь, на его быт, мироощущение, формировал его менталитет. Материальная культура славян, как отмечает А. Ф. Журавлёв, «носит ярко выраженный „деревянный характер”»⁶.

Мир деревьев широко отражен не только в лексике чисто номинативной, но и оценочной, положительно или отрицательно характеризующей человека с разных сторон. В речи носителей народных говоров необычайной активностью обладают характеристики людей, возникшие в результате метафоризации значений существительных, называющих различные породы деревьев и их части, предметы из древесины, деревянные заготовки и др. Так, в говорах Орловской области имеют место следующие субстантивы, передающие характеристику человека (чаще отрицательную): *дуб, пень, пѣнышек* «глупый человек», *Осина* — прозвище худой женщины, *жердь, жердяй, слегѣ* «высокий человек», *доска, щѣп-*

ка, *дра́нка* «худой человек», *кряж*, *колба́да* «толстый человек», *деревина* «неповоротливый человек» и др. Выявляются целые группы, ряды оценочных существительных, которые имеют одинаковый тип переноса значений, так как возникли на базе тех или иных «древесных» наименований: «отрубленный, отпиленный кусок дерева» → «толстый человек» (*окова́лок*, *окова́лух*, *обляк*, *обло́нок* и др.), «длинная, тонкая часть растения», «палка, слега» → «человек высокого роста» (*ветла́*, *веха́*, *жердина*, *хворостина*, *дры́нка* и др.). Системные связи, в которых находятся слова в своих прямых значениях, отражаются в системности возникших на их основе оценочных значений.

Материальная и духовная культура неразрывны между собой, создаются в тесной взаимосвязи, обогащая друг друга, формируя национальную специфику ценностных ориентиров.

Тысячи слов и фразеологизмов, содержащихся в Словаре орловских говоров, достаточно полно отражают не только внутренний мир человека, но и окружающую его природу, своеобразно преломляющуюся в его сознании.

Примечания

- ¹ Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 16–17.
- ² Филин Ф. П. О составлении диалектологических словарей славянских языков // Славянское языкознание. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов. М., 1963. С. 344.
- ³ Словарь орловских говоров / Под ред. Т. В. Бахваловой. Вып. 1–4. Ярославль, 1989–1991; Вып. 5–8. Орел, 1992–1996.
- ⁴ Гачев Г. Национальные образы мира. Космо–Психо–Логос. М., 1995. С. 35.
- ⁵ Частотный словарь романа Л. Н. Толстого «Война и мир» / Составители: З. Н. Виликодворская, Г. С. Галкина, Г. Б. Куперман, В. М. Цапникова. Тула, 1978.
- ⁶ Журавлев А. Ф. Материальная культура древних славян по данным праславянской лексики // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 32.

Международная научная конференция «Славяне и их соседи»

12–14 мая 1997 г. в Институте славяноведения и балканистики РАН прошла очередная организуемая Отделом истории средних веков ежегодная конференция «Славяне и их соседи» (16-е Чтения памяти В. Д. Королюка), осуществленная под эгидой Российского гуманитарного научного фонда по проекту № 97–01–14023 и включенная в план мероприятий, связанных с празднованием Дней славянской письменности и культуры в России. По сложившейся традиции тематика форума меняется каждый год, на сей раз она звучала: «Славяне и немцы. Средние века — раннее новое время».

Состав участников оказался солидным и разнообразным: на конференции встретились историки, литературоведы, исследователи книжности, лингвисты из академических и университетских институций Москвы, Вены, Будапешта, Минска, Санкт-Петербурга, Коломны, Томска, выступившие с 30 докладами, охватившими тысячелетний период с X в. по XIX в., большинство из которых сопровождалось оживленной и очень полезной дискуссией с участием не только докладчиков, но и многочисленных гостей.

Открывая заседания, председатель оргкомитета *Г. Г. Литаврин* охарактеризовал длительный путь, пройденный историографией славяно-германских отношений эпохи средневековья: от примата конфронтационного подхода (что не исключало, разумеется, объективности конкретных исследований), объяснимого историческими условиями взаимодействия славян и немцев, а также идеологическими пристрастиями, к современному многовариантному анализу, нацеленному на воссоздание палитры прошлого во всей его сложности и разнообразии. Г. Г. Литаврин указал также на длительную традицию изучения данной проблематики в соответствующем коллективе ИСБ: от Сектора славяно-германских отношений, возглавлявшегося В. Д. Королюком, до нынешнего Отдела.

Представленные на конференции доклады можно, конечно, с немалой долей условности, разделить на четыре основных блока. Первый, самый обширный, был посвящен конкретной истории взаимоотношений славян и немцев в разных сферах жизни и в

различные хронологические периоды, причем применительно к ранним этапам таких связей особое внимание уделялось источниковедческим вопросам. В выступлении *В.Я.Петрухина* «Немцы от Рима» и «жидове козарьстии»: к проблеме исторического контекста летописного сказания о выборе веры на основе известного текста об «испытании вер» Владимиром Святославичем, в сопоставлении с более ранними и позднейшими свидетельствами был исследован вопрос о реальном наполнении обоих терминов в летописи, которые автор считает возможным вписать в конкретную ситуацию X в. В докладе *Д.Мишина* «Упоминание о Великой Моравии в андалузской хронике Ибн-Хайяна Аль-Муктабас» рассматривалось одно из самых ранних, от начала X в., известий о славянах в арабских источниках. Тема не вполне вписывалась в проблематику конференции, но доклад, его обсуждение и последующие контакты показали, что в будущем сотрудничество с Д. Мишиным позволит расширить «восточную часть» издаваемого Отделом «Свода древнейших свидетельств о славянах». *А.А.Гуппиус* рассмотрел малоизученную и спорную проблему «западного влияния» на возникновение основных форм древнерусского летописания (имеются в виду западноевропейские анналы и их аналоги в странах Центральной Европы), подчеркнув перспективность применения исследовательских методик, давно апробированных в европейской анналистике к кодикологическому, историческому, лингвистическому анализу летописей.

Два взаимосвязанных тематически и хронологически доклада с «венгерским» уклоном сделали *М.К.Юрасов* и *А.В.Горизонтова*. Привлечение унгаристов для расширения «аналитического поля» и сравнительно-исторических сопоставлений было вообще одной из задач, поставленных организаторами конференции. *М.К.Юрасов* представил эволюцию взаимоотношений в треугольнике венгры — Великоморавская держава — Восточнофранкское королевство во второй половине IX в., причины и последствия передвижения мадьяр из степей Восточной Европы в Подунавье, а *А.В.Горизонтова* осветила отношения Германии и Венгрии в X в. Она отметила гипотетичность и неопределенность любых исторических реконструкций для той ранней эпохи с учетом отсутствия собственно венгерских источников и отрывочности соответствующих упоминаний в немецких хрониках. В ходе обсуждения событий второй половины IX — начала X в. была показана возможность расширения источниковой базы путем привлечения, например, житий св. Кирилла и Мефодия, летописей, а также всех сохранившихся анналов. Споры вызвала оценка уровня

развития мадьярского общества в X в., причин и целей походов венгров на запад.

Е. В. Пчелов проанализировал имеющиеся данные о браке немецкой княгини Оды (видимо, из Бабенбергов) в начале 70-х годов XI в., присоединившись к убедительно доказываемому *А. В. Назаренко* мнению, что ее мужем был киевский князь Святослав Ярославич, и тщательно воссоздал ее генеалогические связи, в том числе с Рюриковичами (соответственно — и линии родства многих русских княжеских фамилий с немецкими династиями, включая Карла Великого). *А. В. Назаренко* в докладе «Волынские Мстиславичи и Штауфены (к русско-немецким отношениям XII в.)» заполнил малоисследованную страницу взаимоотношений Киевской Руси с Германией. *И. О. Князький* рассмотрел роль половцев в Центральной Европе, особенно их отношения с Венгерским королевством, как и попытку Эндру II использовать против них Тевтонский орден. Интересный материал об обороте прусских монет в Белоруссии XVII–XVIII вв., во взаимосвязи с хозяйственной жизнью региона представил *И. И. Синчук*. В докладе *Я. Е. Водарского* был нарисован реальный, не лакированный, но и не сниженный образ одного из немецких консультантов и помощников Петра I и его преемников, Г. фон Фика, как политического и хозяйственного деятеля, сыгравшего немаловажную роль в ту бурную эпоху.

Другая группа докладов указанного первого типа относилась к славяно-немецким связям и отношениям как бы «изнутри», в славянских (и венгерских) землях. Естественно, прежде всего это касалось урбанистической проблематики, в данном случае истории чешских и словацких (входивших тогда в состав Венгерского королевства) городов. *С. Н. Никитина* на основе богатого и во многом еще не использованного архивного материала проанализировала роль в разных сферах жизни (прежде всего немецкого населения) братств и цехов Братиславы в XV–XVII вв. и постепенное изменение их сравнительной значимости в городском хозяйстве на протяжении этих столетий. Два выступления имели богемистическую направленность. *Л. П. Лаптева* представила доклад «Особенности устройства и функционирования немецкого ремесленного цеха XVI в. в Северной Чехии», *А. В. Воронова* охарактеризовала постепенное усиление позиций немцев-ремесленников в чешских городах в XVI — начале XVII в., обосновывая тезис о германизации целого ряда городов Чехии к концу названного периода. Эти доклады вызвали живую полемику, с привлече-

нием для сопоставительного анализа материалов и по другим славянским областям. В частности, высказывались суждения о необходимости ориентации на более разнообразную источниковую базу при анализе социально-политических процессов в той же Братиславе, а также сомнения в обоснованности перенесения выводов, полученных на материале крупных чешских городов (тем более Праги), на городскую жизнь страны в целом.

Межконфессиональные отношения специально рассматривались только одним докладчиком (в [1] включен сверх того текст М. Ю. Парамоновой «Конфессиональные аспекты взаимоотношений Людовльфингов и правящих династий Центральной Европы на рубеже X–XI вв.»): *Т. П. Гусарова* проследила деятельность католических миссионеров в Южной Венгрии, куда в XVII в. мигрировало много славян и влахов, взаимодействие католиков с османскими властями, соперничество с представителями других христианских церквей. Однако эта тема затрагивалась попутно в ряде других докладов на славянском и немецком материале. Определенное место заняла на конференции проблематика связей в сфере литературы и книжного дела (к сожалению, далеко не все включенные в программу доклады данного цикла были выполнены, что легко заметить и по [1]). *А. В. Липатов* нарисовал широкую панораму обоюдозначимых польско-немецких культурно-литературных взаимоотношений от эпохи средневековья по 20-е годы XIX в. в общей системе соприкосновения польского и немецкого миров. *Н. А. Кобяк* дала представление о ценнейшем собрании немецкоязычных фолиантов, начиная с XVI–XVII вв., хранящихся в библиотеке Московского университета и попавших туда скорее всего из книг многочисленных германских профессоров, часть научной и преподавательской деятельности которых оказалась связанной с Москвой. Выступавшая сопроводила свой текст демонстрацией очень интересных сохранившихся экслибрисов. Яркий анализ научной продукции славянских будителей, живших и работавших в империи Габсбургов и Германии, публиковавших свои труды сплошь и рядом по-немецки, был дан *Н. М. Пашаевой*. Подлинным украшением конференции стала выставка соответствующих редких немецкоязычных изданий, организованная сотрудниками Государственной публичной исторической библиотеки России.

Второй главный блок докладов, заслушанных на конференции, относился к модной в современной историографии, но и действительно важной теме «Образ другого», которая была раскрыта на разнообразном и разнотипном материале от средних веков до

XVIII в. включительно. Три доклада «задействовали» немецкие хроники. *А.М. Кузнецова* воссоздала представление о полабско-балтийских славянах, нашедшее отражение в знаменитой «Славянской хронике» Гельмольда (XII в.), показав двойственность его оценок: славяне у него не просто язычники, но и будущие прихожане, характеристики их многозначны и отнюдь не лишены положительных черт, в то же время насаждавшие христианство саксы рисуются вовсе не розовым цветом. *В.Н. Ковалев* подверг анализу сообщения немецких хроник XIII–XIV вв. о некоторых решающих моментах в политической деятельности чешского короля Пржемысла Оттакара II, положительная или отрицательная окраска которых определялась не национальными предпочтениями, а значением для успехов христианизации или прочности империи. Доклад *Г.Н. Сагановича* «Русь в прусских хрониках XIV — начала XV в.» был посвящен итогам предварительного исследования семи по указанному вопросу хроник. Все названные выступления сопровождались плодотворным обсуждением и полезными дискуссиями с участием докладчиков и других присутствующих, которые не остались в границах отмеченных сюжетов, а поделились результатами своих исследований и размышлений по сходным проблемам на ином материале, что позволило расширить поле для сопоставлений.

На других источниках оказались построенными остальные доклады рассматриваемой группы, касавшиеся более позднего времени. В эмоциональном выступлении *Л.Н. Пушкарев* охарактеризовал основные элементы политической программы выдающегося хорватского мыслителя XVII в. Ю. Крижанича, место в ней многообразных отношений славян и «немцев» (под последними он понимал не только германцев, но и представителей протестантских государств Европы), а также предлагаемые им методы нормализации таких связей с точки зрения общеславянских интересов. Тема не оставила равнодушными никого, поэтому *Л.Н. Пушкареву* в ответ на многочисленные вопросы пришлось прочесть маленький содоклад. *О.В. Хаванова* разобрала интересный материал о формировании взаимных стереотипов венгров и немцев в конце XVIII в., в условиях обострения взаимоотношений в империи Габсбургов, связанного с осуществлением реформ австрийского просвещенного абсолютизма и ответной активизации национальных чувств в Венгрии.

Е.Е. Левкиевская посвятила свое выступление сопоставлению двух немецких мифологических персонажей, василиска и коболь-

да, с их славянскими соответствиями, высказав предположение, что они исходят из одного мотива, относящегося по меньшей мере к поздней праиндоевропейской эпохе, а также проследила дальнейшую судьбу этого мотива на германской почве и его влияние на славянскую мифологию. *О.В. Белова* коснулась проблемы возникновения мифологизированного стереотипа «немца» (в широком смысле слова, не только германца) в славянской народной культуре на длительной хронологической площадке, с XVI по XX вв. Оба доклада вызвали содержательную дискуссию.

Третий блок выступлений относился по преимуществу к большой теме формирования и развития империй Нового времени, в том числе ее международной стороне. К сожалению, основной доклад *Т.М. Исламова* «Империя Габсбургов и славяне. Роль славянского фактора в формировании империи» не удалось заслушать и, соответственно, обсудить (подробные тезисы см. в [1]). Некоторой заменой его стал доклад *В.А. Артамонова* «Немцы — славяне. Тысячелетие соседства и соперничества», в котором были охарактеризованы основные этапы взаимодействия этих двух общностей, причины их длительной конфронтации (включая цивилизационные), поставленные во взаимосвязь с эволюцией их державности, в которой особое место, согласно автору, занимали идейная и идеологическая стороны. Полемически заостренное выступление *В. А. Артамонова* вызвало соответствующую реакцию у ряда оппонентов. *К.Тот* изложила свои представления о позиции сословий различных частей государства Габсбургов в связи с централизаторскими усилиями последних в начале XVII в., условиях возникновения конфедерации австрийских, венгерских и моравских сословий в 1608 г., ее роли в борьбе Рудольфа II и эрцгерцога Матиаса. В последовавшей дискуссии высказывались мнения о необходимости дополнительного анализа некоторых важных политических документов того времени, выявления позиции Блистательной Порты и др.

Л.В. Заборовский выдвинул два основных постулата: о империях разного типа как ведущем пути к великодержавию в Новое время и о коалиционных войнах как наиболее показательном признаке борьбы держав в ту эпоху (разумеется, при сохранении и иных форм). В данной связи докладчик задался целью выяснить, с какого времени можно говорить о начале коалиционного этапа в истории международных отношений, и отнес к нему комплекс войн середины 50-х — начала 60-х годов XVII в. В ходе обсуждений выявилась необходимость четче определить наиболее показательные черты коалиций Но-

вого времени, а также полнее обосновать предложенную хронологическую цезуру. *И.Шварц*, используя, в частности, далеко не полностью известные ценные венские архивные материалы, воссоздала один из важных моментов в развитии австро-русских дипломатических контактов: участие императорских посредников в переговорах 1656 г. под Вильно о мире между Россией и Речью Посполитой. Это был также существенный факт внешнеполитической истории XVII в., споры об оценке которого в историографии продолжают по сей час. *Н.А.Лобанов* дал подробную характеристику одного из важных исторических источников — немецкоязычной периодики XVI–XVII вв., прежде всего значимости содержащихся в ней сведений о разных сторонах жизни тогдашней России, роли соответствующей информации для формирования политической линии государств и представлений о России более широких кругов европейского общества.

Наконец, последняя большая тема, которая получила освещение на конференции, — это историография славяно-германских отношений. Она затрагивалась в ряде докладов, но специально была рассмотрена в одном, *А.Л.Ястребицкой*, «„Drang nach Osten“ как проблема современной славянской историографии». В нем был сделан подробный анализ важнейших этапов названного историографического явления (как и «Ostbewegung» в немецкой исторической литературе) и присущих каждому из них характерных черт, показана постепенная эволюция подходов: от во многом излишне политизированного и идеологизированного к современному, подлинно научному. Как засвидетельствовала последовавшая очень живая и плодотворная дискуссия, данная тема отнюдь не потеряла своей актуальности.

Предлагаемый обзор, вместе с [1], дают некоторое представление о богатстве и широте затронутых на конференции проблем, их важности и актуальности, причем не только для специалистов. В настоящее время Отдел готовит сборник ее материалов, куда по определившейся практике войдут не только отобранные доклады, но и иные тексты, включая архивные источники.

Заборовский Л.В.

Литература

Славяне и немцы. Средние века — раннее Новое время. Сборник тезисов 16 конференции памяти В. Д. Королюка. М., 1997.

Конференция «Славянская идея: общества и периодика»

27–28 мая 1997 г. в Институте славяноведения и балканистики РАН состоялась очередная (пятая) конференция по проблемам славянской идеологии в рамках Дней славянской письменности и культуры. На этот раз в центре внимания 17-ти докладчиков были ее проявления в деятельности славянских обществ, а также в газетных и журнальных изданиях.

Во вступительном слове зав. центром по изучению истории славяноведения ИСБ РАН *М.А. Робинсон* подчеркнул, что тема конференции является составной частью проекта «Национальные идеи в общественной мысли славянских народов» (грант РГНФ № 96–01–00341) и осветил его цели и задачи.

Конференцию открыл доклад *И.И. Лециловской* «Славянские сюжеты в газете «Словено-сербские ведомости». Автор показала, что эта газета, выходявшая в конце XVIII века, несмотря на присущий ей легитимизм и австрийский патриотизм, отразила уже и сербскую ментальность, а также интерес к событиям в славянских странах, особенно в России и Польше.

С.М. Фалькович в докладе «Славянский вопрос в идеологии и политике львовской Центральной Национальной Рады (апрель–октябрь 1848 г.)» рассмотрела главные его аспекты, получившие развитие в деятельности этого совещательного органа в годы революции, а именно: отношение к общим проблемам славянской взаимности, к России, положению славян в Австрийской империи, польско-украинским противоречиям в Галиции под углом зрения Польши в целом и данного региона в частности.

В докладе *В.Н. Грекова* «Славянская идея в славянофильской периодике в 50–60-е годы XIX века» данная проблема проанализирована с филологической точки зрения на примере публицистики главных идеологов славянофильства (*А.С. Хомякова, И.С. Аксакова* и др.).

Проф. МГУ *Л.П. Лантева* прочитала доклад на тему: «Славянская идея в С.-Петербургском благотворительном обществе в первое пятилетие его существования». Общество было основано в 1868 г. по инициативе *В.И. Ламанского*. Автор осветила основные направления его деятельности в свете поставленных им перед собой задач: помогать духовным нуждам славян за границей, содействовать сближению русского и славянского обществ и т. д.

В центре внимания *О. В. Павленко* была «Трактовка панславизма в чешской публицистике середины XIX в.». Докладчица проанализировала определения понятия «панславизм» в предшествующей советской и западной историографии, во многом зависящие от конъюнктуры момента. В чешской общественной мысли первой половины XIX в. наблюдался переход от всеславяинства Я. Коллара к дифференцированной трактовке панславизма у К. Гавличка-Боровского, различавшего «русский панславизм» и «малый панславизм», эволюционировавший в свою очередь в австрославизм и австрофедерализм. В 50–60-е годы наблюдалась дальнейшая эволюция этих понятий с точки зрения «исторической чешской индивидуальности».

В докладе *Е. П. Аксеновой* «Журнал „Основа“: взгляд на славянство» было показано, что это издание, выходившее в 1861–1862 гг. тиражом 1000 экземпляров, рассматривало славянский вопрос преимущественно через призму задач украинского национального движения. Его редакторы (бывшие кирилло-мефодиевцы П. Кулиш, Н. Костомаров, В. Белозерский и др.) сочувствовали идеям славянского единства и создания федерации равноправных народов, выступали против национальной исключительности, за включение славян в общечеловеческий прогресс и т. п.

О. В. Саприкина прочитала доклад «Трактовка славянской идеи В. И. Ламанским на страницах „Журнала Министерства народного просвещения“ в 60–80-е годы XIX в.». Она подчеркнула, что активно сотрудничая в нем, этот видный русский славяновед панславистской ориентации во многих статьях и рецензиях развивал свои основные научные и историософско-моралистические идеи, ставил вопрос о важности повышения уровня образованности славянского мира, о народности науки, о всемирно-историческом значении славянских народов в вековой борьбе Запада и Востока, о необходимости создания общеславянского языка на базе русского и пр.

В докладе *И. В. Чуркиной* анализировалась деятельность словенского публициста и общественного деятеля Ф. Подгорника на посту редактора выходившего в Триесте журнала «Славянский свет» (1888–1899). По мнению автора, он относился к группировке словенских русофилов без четкой общественно-политической ориентации, уделявших внимание как национальным, так и социальным проблемам. Относительно славянской идеологии И. В. Чуркина выделила и осветила три уровня поднятых в жур-

нале проблем: общеславянские (борьба за общеславянский язык и церковь), австрославянские (выступления за национальные права, национальный язык и автономию славян в Австрии), словенские (защита прав разных категорий словенского населения).

В докладе *И. Г. Воробьевой* «Н. А. Попов и Московский Славянский благотворительный комитет» было отмечено, что названный ученый стал ключевой фигурой в делах Комитета в 60–70-е годы, внося новую струю в его деятельность. Н. А. Попов считал, что наряду с традиционными благотворительными акциями необходимо оказание всесторонней помощи учащимся славянам в России, он ратовал за устройство школ в славянских землях, за учреждение болгарского училища в Константинополе, за введение общеславянской азбуки и распространение знания русского языка среди славян и пр.

А. Н. Горяинов в докладе «Славянская идея и русская эмиграция (по материалам журнала „Славянски глас“ 1920–1933 гг.)» поделился результатами своих изысканий в болгарских архивах и библиотеках. Названный журнал — орган малоизвестного у нас Болгарского славянского общества — был основан в 1907 г. академиком С. Бобчевым и возобновлен в 1919 г. Его задачей было содействовать славянской взаимности и сближению при руководящей роли России. Пока в России господствуют большевики и Коминтерн миссию России, по мнению редакции, должна была выполнить многочисленная эмигрантская интеллигенция.

В докладе *М. Ю. Досталь* «„Новое славянское движение“ в СССР и Всеславянский комитет (ВСК) в Москве в годы войны» был поставлен вопрос о многоплановости этого движения, включавшего в себя комплекс дипломатических, военных, разведывательных, идейно-пропагандистских и др. задач по сплочению славянских народов вокруг СССР во имя победы над германским фашизмом. ВСК во главе с А. С. Гундоровым, составлявший фасад названного движения, добросовестно выполнил свою роль идейно-пропагандистского органа, исходя из установок ЦК ВКП(б). Используя все доступные формы и средства, Комитет организовал ряд всеславянских митингов, заседаний, вечеров, концертов; учредил журнал «Славяне»; установил связи со славянскими обществами в Европе, Северной и Южной Америке, Австралии, Новой Зеландии и пр.; поддерживал партизанское движение в славянских странах; способствовал созданию славянских военных формирований на территории СССР, внося тем самым свой посильный вклад в идейно-политический разгром фашизма.

На следующий день, 28 мая, конференция продолжила свою работу.

В. М. Хевролина рассмотрела «Славянский вопрос в русской либеральной журналистике 80–90-х гг. XIX в.», проанализировав журналы «Русская мысль», «Северный вестник», «Русское богатство» и др. Она отметила, что в отличие от славянофилов, либералы считали, что славяне не противостоят, а входят в семью европейских народов, внося свой вклад в мировую цивилизацию. В 80-е годы (после подъема славянских симпатий в русском обществе 70-х годов) либералы разочаровались в возможности справедливого решения славянского вопроса, видя соперничество тоталитарных режимов новых славянских стран. Они выступали против вмешательства России в балканские дела, чтобы не задушить там первые ростки свободы.)

Автор доклада «Славянская идея в украинской периодике конца XIX в.» *В. В. Усачева* подчеркнула, что славянская идея была подчинена главному для украинских патриотов вопросу о выборе пути возрождения украинской национальной культуры. Выдвигались разные варианты его решения. М. Драгоманов поддерживал идею федерации Украины и России, «москвофилы» в Закарпатье изобрели искусственное «язычие» в целях сближения с русской культурой. Украинский этнограф В. Гнатюк, изучая Угорскую Русь и впервые наметив границы расселения украинского этника, пришел к выводу о пагубности «москвофильства» для развития украинской национальной идеологии, чем вызвал яростную полемику со стороны закарпатских русинов.

Г. В. Рокина рассмотрела «Словацкий вопрос в русской периодике последней трети XIX в.», главным образом, по статьям В. И. Ламанского и А. С. Будиловича в изданиях С.-Петербургского Славянского благотворительного комитета, подробно разобрав главные его аспекты: идея общеславянского языка, проблема мадьяризации словаков, причины эмиграции словаков в США и пр.

В докладе *З. С. Ненашевой* проанализирована деятельность Общества славянской взаимности (1909) в русле развития неославистского движения в России. По мнению автора, это и ряд аналогичных обществ (Славянское вспомогательное общество в Москве 1894, Славянский союз 1905–1906, Клуб общественных деятелей в Петербурге и др.) объединяли сторонников национальной ориентации внешней политики России среди либе-

рально настроенной околоправительственной думской верхушки, которой удалось оказать в канун Первой мировой войны некоторое влияние на российскую внешнюю политику, расширив ее прославянскую ориентацию.

Е. Ф. Фирсов, рассмотрев «Славянские общества и кружки в дофевральской России (по материалам фонда Савелова)», продолжил и дополнил тематику предыдущего доклада. Он выступил против ряда упрощенных представлений предшествующей советской историографии, в частности, против термина «неославистское» движение, предложив более точный по смыслу термин «неославянское» движение. Автор показал, что предвоенная эпоха способствовала созданию в России нового типа славянских обществ на паритетных началах — таких как: Словацко-русское им. Л. Штура, Галицко-русское общество, Общество православных чехославын, Общество памяти Я. Гуса и др. Как правило, они стояли за союз независимых славянских государств во главе с Россией.

Большинство докладов на конференции было основано на оригинальном материале и потому вызвало живое обсуждение и дискуссию. Среди главных тем обсуждения можно назвать: проблему сущности и основных проявлений панславизма в разные периоды развития славянского движения, о правомерности постановки вопроса о национальном самосознании русинов, об основных направлениях украинского национального движения и др.

Конференция завершилась горячим и заинтересованным обсуждением словника будущего энциклопедического «Национальные идеи в общественной мысли славянских народов». Было внесено много ценных предложений относительно общей терминологии, славянских обществ, отдельных персоналий и личного участия в работе над словарем. По общему мнению, следует ограничить хронологические рамки труда с конца XVIII в. до 1918 г. (а не 1939-м годом, как предлагалось ранее). Участники дискуссии выразили мнение о необходимости продолжения конференций по проблемам славянской идеологии и пожелание скорейшего выхода в свет, подготовленных на их основе сборников статей.

Круглый стол «Москва в судьбе и творчестве славянских писателей»

В рамках Дней славянской письменности и культуры Центр истории славянских литератур Института славяноведения и балканистики РАН провел 27 мая 1997 г. Круглый стол «Москва в судьбе и творчестве славянских писателей». Тема была подсказана 850-летним юбилеем города, но, как стало ясно из выступлений, представляется очень естественной и актуальной для ученых-славистов, безотносительно к праздничным датам.

Предваряя работу Круглого стола, д-р филол. наук *В. А. Хорев* напомнил собравшимся о постоянном участии Института в научных мероприятиях, посвященных Дням славянской письменности и культуры. В деятельности Института он отметил не только исследовательскую, но и популяризаторскую сторону, распространение обоснованных, верных знаний о славянской истории и культуре.

Руководитель Центра истории славянских литератур, д-р филол. наук *Л. Н. Будагова* во вступительном слове сказала, что связь таких событий, как 850-летие Москвы и Дни славянской письменности и культуры, позволяет наметить контуры изучения обширной темы: роль Москвы в жизни славянства. Круглый стол был призван восполнить дефицит этой проблематики в современном славяноведении. Темы «Москва и славяне» уже касались в своих работах учение ИСБ РАН (*И. И. Калиганов*, *М. Г. Смольянинова*). К сожалению, эти исследования не находят спонсорской поддержки; очевидно, не осознается их культурно-просветительская и общественно-политическая значимость. Москва, празднующая ныне юбилей, на протяжении многих столетий была для славянских народов, по выражению *Л. Н. Будаговой*, «город-магнитом». Ученым еще предстоит раскрывать тайны этого «магнетизма». Подобные исследования могут быть дальнейшим направлением работы Центра.

Д-р ист. наук. *Л. С. Кишкин* в докладе «Москва в чешской литературе» охватил шестивековой период развития культурных связей между Чехией и Россией (XV–XX вв.). Ученый привлек значительное количество фактографического материала, прослеживая изменение позиции чешских политических и культурных деятелей по отношению к Москве. Особую роль Москва приобретает в эпоху национального возрождения, подкрепляя надежды угнетенных славянских народов. Москва

становится в XIX в. символом России, сильной славянской державы. Как защитницу славян воспринимали Москву и чешские протестанты в XVII в., и деятели национального возрождения в XVIII–XIX вв.

Канд. филол. наук *И.И. Калиганов* рассмотрел проблему влияния Москвы как духовного и литературного центра на болгарскую культуру. Подробные исследования, в частности изучение московских книг в библиотеке Рильского монастыря, позволяют сделать вывод о том, что Москва с XVI в. оказывала значительное духовное влияние на Болгарию, но подлинно литературные связи (в том числе посредством книгообмена) интенсифицировались только во времена Паисия Хилендарского. Эти данные уточняют картину русско-болгарских культурных отношений, «мифологизированную» славянофилами.

В докладе канд. филол. наук *В.В. Мочаловой* «Славянские авторы XVI века о Москве» старинная Москва была снова показана сквозь призму восприятия иностранцев, в данном случае поляков. Исследовательница отметила, что необходимо учитывать политический контекст, взаимоотношения Польши и России в ту эпоху. Конфликты между двумя странами, различия в устройстве государственной власти приводили к негативным оценкам московской жизни, к суждениям о тираническом правлении, варварстве и вероломстве русских.

Один из участников Круглого стола образно заметил, что из совокупности докладов вырисовываются как бы два полюса в отношении к Москве: настороженно-отрицательный (Польша XVI–XVII вв.) и привлекательно-положительный (Болгария эпохи национального возрождения). Чехи, по словам *С.А. Шерлаимовой*, в целом больше держались середины. Болгарский «полюс» представила канд. филол. наук *М.Г. Смольянинова*, осветив роль Москвы в формировании болгарской национальной интеллигенции XIX в., в освобождении Болгарии от османского ига. В условиях турецкого господства болгарская культура и литература активно развивались в эмигрантских центрах, и одним из важнейших таких центров стала Москва. Высокий уровень развития русской культуры был стимулом для культуры близкого народа.

Тему «Москва и болгарское национальное возрождение» продолжил д-р филол. наук *Г.К. Венедиктов*. Его доклад был посвящен болгарской возрожденческой книге в московских библиотеках. Крупнейшие московские хранилища содержат, по данным исследователя, 220 наименований болгарских книг —

девятую часть всех книг, изданных в эпоху национального возрождения. В Москве есть уникальные издания, отсутствующие в Болгарии. Г. К. Венедиктов предложил издать библиографическое пособие по болгарским книгам этого времени, имеющимся в московских библиотеках, а также указал возможные новые направления исследований по вышеназванной теме.

Вторая группа докладов была связана с Москвой XX века, преимущественно с Москвой 20–30-х годов, которой посвятили свои выступления четверо из пяти докладчиков. Несмотря на то, что выступавшие обращались к культуре разных народов — чешского, хорватского, болгарского, — в их наблюдениях оказалось много сходного, перекликающегося, побуждающего к дальнейшей разработке этой непростой, подчас драматичной проблематики. В докладах д-ра филол. наук *Л. Н. Будаговой* (о чешской поэзии и публицистике), д-ра филол. наук *Г. Я. Ильиной* (об очерках А. Цесарца и М. Крлежи), д-ра филол. наук *С. А. Шерлаимовой* (о восприятии Москвы И. Вейлом и Ю. Фучиком) речь шла об искусстве левой ориентации, которое вначале с воодушевлением и восторгом «переплавляло» в себе то новое, что исходило из Москвы, из Советской России. Рамки нашего сообщения не позволяют подробно разобрать положения этих интереснейших докладов, в каждом из которых прослеживалось постепенное изменение, усложнение отношения славянских писателей к «городу-символу» (как его называли многие докладчики). Изменение зависело и от объективной политической обстановки в СССР, и от индивидуальности конкретного писателя (например, от различного мироощущения или опыта Цесарца и Крлежи, Вейла и Фучика). Примечательна, в частности, позиция крупнейшего чешского поэта Я. Сейферта, приведенная в докладе Л. Н. Будаговой: «политические репрессии в Москве 30-х годов оценил именно с левых позиций — как «конец революционных надежд»: «Там, где властвует Сталин, нет места революции, — написал он в стихотворении 1937 г.

Многое в стихах, очерках, романах 1920–1930-х годов было данью иллюзиям. Но произведения славянских писателей о Москве даже тех драматических лет не потеряли значения, так как сквозь обманчивость впечатлений и романтическую восторженность к нам доносится и «голос истины» (Л. Н. Будагова).

Д-р филол. наук *Г. Д. Гачев* сделал темой доклада биографию своего отца — музыковеда и философа Димитра Гачева, болгарина, работавшего в Москве в те же 20–30-е годы. Насы-

ценный и яркий доклад представил портрет разносторонне талантливой личности, которая смогла реализовать себя именно в Москве. Г. Д. Гачев подчеркнул, что его отец был счастлив в своей творческой жизни, пока его не настигла волна репрессий (Д. Гачев был осужден и умер в заключении). Светлое, романтически приподнятое видение Москвы отчасти объяснялось, по мнению докладчика, тем фактом, что болгарский интеллигент жил в достаточно замкнутой среде, не соприкасаясь с мрачными сторонами тогдашней действительности.

Москве в судьбе и творчестве писателей послевоенных лет был посвящен доклад канд. филол. наук *Н. В. Шведовой* «Москва в поэме М. Валека „Слово“». Столица СССР и сердцевина русской земли в произведении выдающегося словацкого поэта опять становится «городом-символом», «магнитом». В этом обращении к московской теме (1976 год!) докладчица увидела неоромантическую, окрашенную надеждой и трагизмом попытку поэта найти жизненную опору. Здесь можно вспомнить слова Г. Я. Ильиной о «власти иллюзий над талантливыми людьми»; эта власть не ограничилась межвоенным двадцатилетием.

В дискуссии выступили, помимо докладчиков, канд. филол. наук *Ю. В. Богданов*, д-р филол. наук *С. В. Никольский*. Итоговые размышления сводились к тому, что Круглый стол «Москва в судьбе и творчестве славянских писателей» способствовал обнаружению многих новых аспектов этой темы, требующих серьезной, объективной научной разработки. То, что Москва в год юбилея предстала перед учеными в разных областях, часто далеких от праздничной торжественности, лишь пробуждает повышенный интерес к нашему загадочному городу, «магниту» славянского мира.

Шведова Н. В.

Научная конференция «Литературы Восточной Европы и общественно-политические перевороты 1980–1990-х годов»

Политический и экономический крах мировой социалистической системы произошел неожиданно. Но катаклизмы в человеческом обществе происходят не беспричинно, они вызревают в том числе под влиянием процессов и подвижек, скрытых в ментальной, духовной, психической, нравственной сферах.

Литература как одна из весьма чутких к общественным настроениям областей общественного сознания не могла не отражать эти процессы. Конечно, в прежние времена отечественные литературоведы, получавшие жалованье за выполнение задач, выдвигаемых перед ними идеологическими инстанциями, едва ли могли изучать эту функцию литературы всерьез. Но тем больше у них теперь оснований сделать все, чтобы раскрыть, проанализировать, показать до сих пор неявную, как бы и не существовавшую сторону литературы. Кстати, литературоведы, даже занимающиеся современным состоянием своего предмета, все же в большей мере историки литературы, чем критики, а следовательно, и по статусу обязаны исследовать «вчерашние» явления. Так что возможные упреки в том, что отечественное литературоведение лишь сейчас, «после драки» обращается к тем тенденциям в литературе, которые отражали и, отражая, усиливали антисоциалистические, антитоталитарные настроения в обществе, можно считать беспредметными.

Но и если оставить в стороне этот аспект проблемы, то задач и вопросов остается немало. Насколько сильны были тенденции, отрицавшие официальную идеологию, в разных странах социалистической системы? насколько полно они пронизывали литературу: и творчество, и так называемую «литературную жизнь»? как взаимодействовали с настроениями, духовными и художественными течениями западного мира? как воздействовали на состояние умов в той национальной среде, где развивалась данная литература? добавляла ли писателям авторитета их близость к диссидентскому движению? какова художественная ценность диссидентских, самиздатовских, эмигрантских произведений и, шире, существовала ли взаимосвязь между диссидентством и эстетической стороной литературы? в чем заключалась специфика художественности в этой литературе, по самым условиям своего существования очень часто вынужденной прибегать к способам непрямого отражения действительности и завуалированного выражения мысли?

Наконец, неизбежно (хотя тема конференции не предусматривала впрямую такого поворота) вставал вопрос о том, как диссидентские тенденции повлияли на литературу, развивавшуюся в постсоциалистических обществах, вошли ли они в нее органическим компонентом.

Эти и многие другие, более частные, вопросы сформулировал в своем вступительном слове, открывая конференцию, про-

ходившую 19–20 июня 1997 г. в Институте славяноведения и балканистики РАН (ИСБ) заместитель директора института *В.А.Хорев*. Он подчеркнул, что конференция связана с одной из основных работ, которая готовится литературоведами института, — вторым томом «Истории литератур Восточной Европы после 1945 г.», охватывающим период с конца 60-х до конца 80-х годов. Конференция призвана была подвести предварительные итоги исследования этого сложного, предшествующего коренному перевороту периода, когда иллюзии многих людей в отношении социализма рассеялись — особенно после 1968 г. — безвозвратно. Духовное сопротивление, одной из самых значительных областей которого стала литература, существовало во всех странах, находившихся в сфере влияния СССР и строивших социализм советского образца; однако в каждой из этих стран оно обладало своими специфическими особенностями. Поделиться наблюдениями над этими особенностями и предстояло участникам конференции.

Кроме сотрудников ИСБ и давних партнеров института, литературоведов МГУ им. М. В. Ломоносова, в конференции приняли участие ученые из Белоруссии, Украины и Венгрии, присутствовали представители посольства Румынии и Словении. Это позволяет назвать конференцию международной.

В докладе «Демократические и гуманистические ценности в творчестве Чеслава Милоша» *Е.З.Цыбенко* говорила о том, какую роль сыграли издававшиеся «самиздатом» книги (роман «Захват власти», книга-эссе «Порабощенная мысль» и др.) выдающегося польского поэта, прозаика, публициста, лауреата Нобелевской премии, с 1951 г. живущего в эмиграции, в создании атмосферы духовного сопротивления, характеризовавшей общественную жизнь Польши во второй половине 70-х и особенно в 80-е годы.

Доклад *В.А.Хорева* «Взлет и упадок польской литературы „второго круга обращения“» осветил общественно-политические условия, сложившиеся в Польше к середине 70-х годов и ставшие предпосылкой появления нелегальных издательств, журналов, так называемых летучих университетов, различных форм антитоталитарной пропаганды. Литература «второго круга обращения» пережила две фазы. Первая, более скрытая, породила целый ряд замечательных произведений — романы *Т. Конвицкого* «Малый апокалипсис», *Е. Анджеевского* «Крошево» и т. д. Второму этапу — после введения в 1981 г. военного положения — был свойствен скорее эмоциональный про-

тест, приведший к усилению публицистичности, декларативности, негативного сознания. Произведения, появлявшиеся в этот период и служившие целям политической борьбы, были отмечены печатью конъюнктурности, нередко представляли собой тот же соцреализм, только с обратным знаком. Литература этого периода обладала в большей степени исторической, чем художественной ценностью.

С. Ф. Мусяенко в докладе «Политические аллегории Ежи Анджеевского» обрисовала творческую и идейную эволюцию писателя, прошедшего путь от согласия, хотя и отнюдь не безоговорочного, с официальной идеологией до резкой критики политики ПОРП. Различные приемы, которые Е. Анджеевский использовал для выражения своей позиции, находили воплощение в проанализированных исследовательницей произведениях писателя: «Тьма покрывает землю» (псевдоисторический роман), «Врата рая» (сочетание политической аллегории и исторического костюма) и «Крошево» (сложный и внутренне противоречивый текст, в котором отражены распад тоталитарного режима, деградация его культуры).

В докладе *В. Я. Тихомировой* «Польская проза 70–80-х годов о второй мировой войне (социокультурный аспект)» прослежено изменение читательского и официального восприятия произведений на военную тему.

Доклад *И. Е. Адельгейм* «Молодая проза Польши конца 80-х — начала 90-х годов: формы самовыражения как путь эстетической адаптации» был основан на материале творчества писателей О. Токарчук, П. Хюлле, И. Филипьяк, А. Пасюк и др. Автор доклада рассмотрела языковые формы переживания опыта новой исторической действительности, выработанные молодыми польскими прозаиками периода перелома, охарактеризовала специфику литературного сознания, тематику, жанровую структуру повествования, концепцию личности, отразившуюся в творчестве этих писателей, выделив такой феномен, как демократизация элитарной культуры.

О. В. Цыбенко посвятила доклад анализу прозы Тадеуша Конвицкого в контексте общественно-политического кризиса в Польше 80-х годов. Произведения замечательного писателя, особенно его роман «малый апокалипсис» (1979), отразившие — с помощью таких приемов, как черты жанра антиутопии, символика, аллюзии, интертекст — идеологическое, духовное противостояние тоталитаризму, являются высокохудожественными образцами польской «возвращенной литературы».

Особое место на конференции занял доклад *Т.И. Гундоровой* «Пост-карнавал как ситуация постмодерна в современной украинской литературе». Исследовательница впервые ввела в традиционный круг литератур Центральной и Юго-Восточной Европы украинскую литературу. Распад СССР отразился в украинской духовной жизни усилением национальной (постколониальной, по терминологии докладчика) проблематики, а в эстетическом плане — формированием национальных разновидностей постмодернизма, тотальной имитацией карнавала, утопией текстуальности, поворотом к эзотерическому декадансу. Эти процессы Гундорова прослеживала на примере творчества представителей группы «бубабистов», молодых украинских литераторов Ю. Андруховича, Е. Пашковского, Ю. Гудзя, В. Медвидя.

Пять выступлений составили чешский и словацкий раздел конференции. *С.А. Шерлаимова* рассказала о том, какой большой вклад внесла литература «Пражской весны» в дело освобождения творчества от идеологического диктата, в процесс раскрепощения личности. В 70–80-х годах самая острая критика режима «нормализации» в ЧССР содержалась в произведениях эмигрантов (М. Кундеры, Й. Шкворецкого и др.). Литература же внутреннего «самиздата» (Л. Вацулик и др.) была сосредоточена главным образом на сложной человеческой ситуации, в которой оказались репрессированные инакомыслящие. Но и в легально издаваемой литературе постепенно нарастал критический пафос — пусть пока на уровне отрицания потребительства и бездуховности (З. Заплетал и др.). Если смотреть из сегодняшнего дня, непреходящую ценность сохраняют те книги, в которых приметы времени, актуальные для минувшей эпохи черты носят отчетливое человеческое измерение.

На материале знаменитого «Чешского сонника» Л. Вацулика, произведений Б. Грабала, М. Кундеры, Й. Шкворецкого, В. Гавела *И.В. Шабловская* поставила своей целью выявить особенности художественной образности в чешской литературе последних десятилетий в свете событий «Пражской весны» и процесса «нормализации». Докладчица размышляла о взаимосвязи между поэтикой и той ситуацией, в которой оказывается личность, между художественной формой и атмосферой несвободы. Отсюда — ирония, гротеск, особые формы переосмысления опыта европейского авангарда в сочетании с чешской национальной традицией.

Специфике образности чешской литературы посвящалось и сообщение *В. О. Новоселовой*, построенное на материале романов М. Кундеры «Невыносимая легкость бытия» и «Шутка».

Доклад *Ю. В. Богданова* «Фактор национального самосознания в развитии словацкой литературы 70–80-х годов» содержал анализ общественно-политической ситуации в Словакии после принятия в октябре 1968 г. Закона о федеральном переустройстве Чехословацкой Республики. Проблематика национального самосознания, до тех пор вызывавшая аллергию у центральной пражской власти и фактически находившаяся под запретом как проявление «словацкого буржуазного национализма», наконец получила право на существование в словацкой литературе. Особенно яркое выражение на рубеже 60–70-х годов она нашла в культурно-исторической эссеистике В. Минача и поэзии М. Руфуса, а затем испытала мощный подъем в поэзии и особенно в прозе: романах В. Шикулы, Л. Валека, И. Габая, Я. Йоганидеса и др. Это была литература национально-исторической самоидентификации с осознанной целевой установкой на прояснение, художественное воспроизведение и реконструкцию национально-специфической «модели мира». Собственно, именно благодаря этому словацкая литература 70–80-х годов — в отличие от чешской — в основном сохранила свою целостность, не распалась на отдельные потоки эмигрантской, диссидентской и официальной словесности.

Л. Ф. Широкова в докладе «Запрещенные романы в Словакии (1945–1970-е годы)» рассмотрела проблему восстановления контекста словацкой литературы, возвращения права литературного гражданства произведениям, несовместимым с официальной идеологией. Она рассказала о прозаике Й. Цигоре-Гронском, который, эмигрировав после войны в Аргентину, в 1947 г. написал роман «Люди на трясине», нетрадиционно освещающий Словацкое национальное восстание. Роман был издан в Словакии лишь в 1990 г. Второй аспект доклада — задуманная еще в конце 60-х годов, но осуществленная лишь в последнее время трилогия В. Шикулы, в центре которой — судьба католического священника, ставшего жертвой гонений в 50-е годы, когда коммунисты жестоко искореняли католическое влияние в Словакии. Две первые части трилогии, «Орнамент» и «Ветряная мельница», уже увидели свет, третья готовится к изданию.

В выступлении *Г. Я. Ильиной* была показана эволюция в осмыслении темы, связанной с событиями 1948 г. в Сербии и Хорватии. В конце 60-х — 70-е годы эту тему первыми приоткрыли

писатели. Но лишь в 80-е годы, после смерти Тито, она в самых разных аспектах предстала в произведениях С. Еленича, П. Угринова, Д. Михайловича, П. Шегедина и др. Югославских писателей занимала не прокламируемая властями борьба со сталинизмом, а черты сходства с ним, наблюдавшиеся в СФРЮ.

Ю.А. Созина посвятила свое выступление творчеству словенского прозаика и драматурга В. Зупана, прошедшего типичный путь диссидента, гонимого тоталитарной властью. Он написал много романов, из которых самым ярким является «Менуэт для 25-зарядной гитары» (1975), однако до читателя его произведения доходят лишь сейчас.

Говоря о болгарской литературе 70–80-х годов, *Н.Н. Пономарева* высказала убеждение, что в ней почти не было диссидентства, но существовало, усиливаясь со временем, глухое, но все более явное сопротивление канонам социалистического реализма, критическое отношение к действительности. Писатели активно пользовались такими художественными средствами (гротеск, притча, фантастика), которые давали возможность выразить свое подлинное отношение к режиму, не рискуя при этом подвергнуться преследованиям. Правда, отдельные книги подвергались запрету. Власть проводила тактику «приручения» писателей. Единственным крупным диссидентом в Болгарии был Георгий Марков с его «Заочными репортажами».

Е.Е. Гилярова проанализировала роман болгарского прозаика Ивайло Петрова «Облава на волков», в котором правдиво, без обычной и привычной лжи освещалась тема коллективизации. Стремление любой ценой провести в жизнь идею «социалистического» преобразования деревни превратило этот эпизод в жизни болгарского крестьянства в трагедию, деформировало систему нравственных ценностей. Эти процессы И. Петров отразил с необычной для той эпохи беспощадной правдивостью.

В докладе с красноречивым названием «Ускорила ли румынская литература 80-х годов падение режима Чаушеску?» *М.В. Фридман* показал, как даже плодотворная сама по себе идея в условиях диктатуры превращалась в тлетворную, перерастая в шовинизм, в геноцид культуры. Характеризуя различные формы несогласия писателей с идеологией румынского социализма, проявлявшиеся и в бегстве из страны, и в поисках способов быть «против», когда требовалось быть «за», докладчик останавливался, например, на таких случаях, когда художественное разоблачение эпохи Георгиу-Дежа, приветствуемое

правлящей верхушкой, показывало тождество правого экстремизма в прошлом и в настоящем. Охотно прибегали писатели и к эзопову языку, понятному посвященным. Особенно усилились эти тенденции с приходом в литературу молодежи: даже постмодернистские приемы направлены были на то, чтобы активизировать мысль читателя. На поставленный в заголовке вопрос докладчик отвечал решительным «да».

Рассказывая о ситуации в литературе ГДР 80-х годов, А.А. Гугнин выявлял и проявления прямой, откровенной критики режима в творчестве писателей, которые вынуждены были перебраться в ФРГ (Р. Бирман, Ф. Браун и др.), и ироническое, гротескное освещение современности в произведениях П. Хакса, Р. Штраля и других, благодаря которым общество училось с горьким смехом прощаться со своим прошлым, и расцвет постмодернизма, в котором докладчик видит одну из форм протеста против социалистического истеблишмента; по его мнению, наиболее благоприятная почва для постмодернизма была именно в соцстранах. Не обошел вниманием А. А. Гугнин и фигуры противоречивые, вроде Г. Канта, в сознании которого благие намерения причудливо сплетались со слепой верой в утопические идеалы.

Завершали конференцию четыре доклада, посвященные венгерской тематике. Ю. П. Гусев высказал тезис о том, что в Венгрии было немного настоящих диссидентов, ибо там сама литература уже в 70-х, а тем более в 80-х годах была диссидентской. Это диссидентство начиналось с желания «исправить», улучшить социализм, соединить его с гуманностью; однако скоро приходило убеждение, что такая цель в принципе неосуществима. 1968 год окончательно развеял иллюзии. Молодому поколению писателей, пришедшему в литературу в конце 60-х — первой половине 70-х годов, свойственны были разочарование, безверие, равнодушие — или всеохватывающая ирония; это была их форма протеста. Писателей ортодоксального, охранительского толка в Венгрии почти не было. Массовым стало диссидентство, «растворенное» в литературе; оно в значительной мере и подготовило сознание народа к тому, чтобы без сожаления расстаться с социалистической перспективой развития.

Ласло Иллеш сделал на конференции доклад «Социальная мысль и ее выражение в литературе». Он отстаивал право художественного сознания на «левые» убеждения, которые, по его мнению, в настоящее время являются едва ли не единственной формой противостояния наступлению финансового ка-

питала, который успешно распространяет свое господство на весь мир, утверждая «новую тотальность».

В докладе *В.Т.Середы* «„Бег в мешке“ на длинную дистанцию (феномен Д. Ацела в культурной политике кадаровской Венгрии)» были проанализированы особенности проводимой венгерскими коммунистами культурной политики, руководителем и проводником которой был Дердь Ацел, воплощавший в своей деятельности и либеральные устремления режима, и несовместимость этих заигрываний со свободомыслием с коммунистической доктриной; в конечном счете это внутреннее противоречие привело к тому, что интеллигенция отказалась от поддержки Кадаря, что также способствовало размыванию устоев режима.

Н.М.Куренная в докладе «Роман „Пьяный дождь“ Йожефа Дарваша: взгляд из 90-х годов» подчеркнула большое значение произведения для понимания, уже в 60-е годы, подлинного значения восстания 1956 г. в истории современной Венгрии. Она отметила, что соединение фактической истории и истории, художественно осмысленной, является наиболее плодотворным путем для литературы: именно такой путь вводит событие в память народа, способствуя зрелости его сознания.

Подводя итоги конференции, *С.А.Шерлаимова* подчеркнула, что ее содержание оказалось шире заявленной темы: прошлое рассматривалось — и это, видимо, неизбежно — сквозь призму сегодняшнего состояния литературы. И, конечно же, вопросов было поставлено больше, чем получено ответов. Участники конференции пришли к убеждению, что прямой зависимости между политикой и развитием литературы нет. Однако сложное, неоднозначное взаимодействие общественных катаклизмов и художественного творчества, как и соотношение «диссидентства содержания» и «диссидентства формы», нужно исследовать и впредь. *С.А.Шерлаимова* не обошла вниманием спонтанно возникавший время от времени разговор о постмодернизме, который, как она заметила, вызывает сейчас едва ли не такие же споры, как ранее — социалистический реализм. На прашивается вопрос: не схожими ли будут и результаты этих споров? Проблема осмысления новых путей развития современной литературы, — завершила *С.А.Шерлаимова* свое выступление, — станет темой следующей конференции.

По материалам конференции предполагается выпустить сборник.

Содержание

Доклады пленарного заседания

| | |
|---|----|
| <i>В. К. Волков, Л. Е. Горизонтов</i> Исторические судьбы восточного славянства и «национальность» науки..... | 5 |
| <i>Архимандрит Платон (Игумнов)</i> Сформированность личности и уровень качества общественной структуры..... | 12 |
| <i>Т. И. Вендина</i> Русский литературный язык и русские диалекты..... | 18 |
| <i>С. Минаков</i> Духовная драма русской интеллигенции..... | 29 |

Истории

| | |
|---|-----|
| <i>А. Б. Ефимов</i> Некоторые проблемы православного миссионерства и заветы святителя Иннокентия Вениаминова..... | 36 |
| <i>М. А. Корзо</i> Грех и спасение в католической и православной проповеди Речи Посполитой в XVII в. Попытка сравнения..... | 52 |
| <i>Ю. П. Аншаков</i> Русские и югославы на Адриатике в начале XIX в. (Из истории экспедиции адмирала Д. Н. Сенявина)..... | 77 |
| <i>М. Ю. Досталь</i> «Славянский вопрос» в мировоззрении графа С. С. Уварова..... | 105 |
| <i>В. И. Косик</i> К. Н. Леонтьев: болгарская тема — pro et contra..... | 120 |
| <i>Л. Е. Горизонтов</i> Раскольничий клин. Польский вопрос и старообрядцы в имперской стратегии..... | 140 |
| <i>Е. П. Аксенова</i> Вдали от родных берегов (Об условиях жизни и работы русских ученых в первые годы эмиграции)..... | 168 |
| <i>А. Н. Горяинов</i> Учебные заведения русской эмиграции в Болгарии (20–30-е годы)..... | 182 |
| <i>М. А. Робинсон</i> К. Я. Грот — общественные взгляды и судьба в науке (начало 30-х годов)..... | 196 |
| <i>Антон Рупник</i> Путь словенцев к государственной независимости (Очерк исторического опыта)..... | 211 |

История культуры

| | |
|--|-----|
| <i>В. П. Гудков</i> Русская азбука на славянском Юге..... | 229 |
| <i>Л. Н. Виноградова</i> Южнорусские народные верования в контексте славянской традиционной культуры..... | 233 |
| <i>Г. П. Мельников</i> Конфессии и диалог культур в славянском мире эпохи феодализма..... | 245 |
| <i>М. В. Лескинен</i> Национальный идеал поляка в истории: образ шляхтича-сармата..... | 256 |
| <i>И. И. Калиганов</i> Книги московской печати XVII столетия в библиотеке Рильского монастыря..... | 281 |
| <i>А. А. Круминг</i> Первый печатный текст 1793 г. на новоболгарском языке..... | 289 |
| <i>Алиция Володзько</i> Польша и Россия: взгляд в будущее..... | 295 |

Языкознание

| | |
|---|-----|
| <i>Р. Н. Попов</i> Роль славянской письменности в становлении и развитии литературного русского языка..... | 300 |
| <i>В. Н. Гришанова</i> Речевой этикет говора как элемент народной культур..... | 307 |
| <i>Т. В. Бахвалова</i> Словарь орловских говоров как источник изучения славянской духовной и материальной культуры..... | 312 |
| <i>Хроника</i> | 318 |

Научное издание

**СЛАВЯНСКИЙ АЛЬМАНАХ
1997**

Утверждено к печати
Институтом славяноведения РАН

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.
Формат 60×90 1/16. Гарнитура «Школьная» Печать офсетная.
21,5 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 289/98
Отпечатано с оригинал-макета
в ООО «Типография ПОЛИМАГ»
127247, Москва, Дмитровское шоссе, 107

