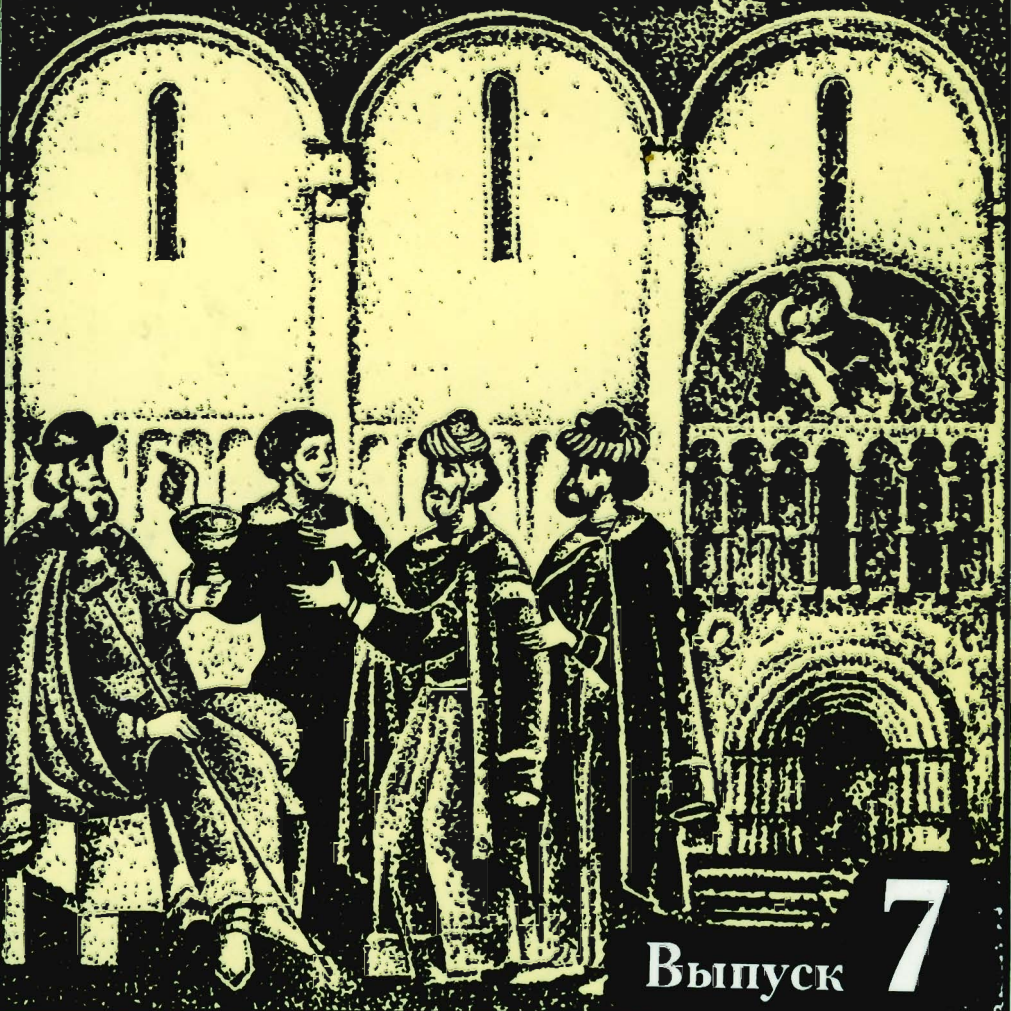


# СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ



Выпуск **7**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ



# СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ

Выпуск 7

Межконфессиональные связи  
в странах Центральной, Восточной  
и Юго-Восточной Европы  
в XV-XVII веках



МОСКВА «НАУКА» 1999

УДК 930.9  
ББК 63.3(4)  
С 47

Редколлегия:

Г.Г. ЛИТАВРИН (ответственный редактор серии),  
Б.Н. ФЛОРИЯ (ответственный редактор сборника),  
Л.В. ЗАБОРОВСКИЙ (ответственный секретарь),  
Н.С. ЗАХАРЬИНА (секретарь)

Рецензенты:

кандидат исторических наук О.Е. КОШЕЛЕВА,  
кандидат исторических наук М.А. РОБИНСОН

**Славяне и их соседи. Вып. 7. Межконфессиональные связи в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVII веках. – М.: Наука, 1999. – 219 с.**

ISBN 5-02-010149-4

Сборник является важным шагом в ликвидации белых пятен в истории межрелигиозных конфликтов в регионе. В настоящее время актуальность данной тематики многократно возросла в силу ее влияния на межконфессиональные и религиозные конфликты в России и других государствах бывшего СССР. В центре внимания авторов – разные типы взаимоотношений между христианскими конфессиями в ареале. Особую ценность представляют публикуемые в сборнике архивные источники, касающиеся различных аспектов этих отношений. Специальный раздел посвящен жизни В.Д. Королюка – выдающегося ученого, стоявшего у истоков палеославистики.

Для читателей, интересующихся историческими корнями современного противостояния христианских церквей.

По сети “Академкнига”

ISBN 5-02-010149-4

© Издательство “Наука”,  
Российская академия наук, 1999

## ПАМЯТИ АЛЕКСАНДРА ИВАНОВИЧА РОГОВА

Более двух лет назад – 9 июля 1996 г. – скончался выдающийся ученый славист Александр Иванович Рогов.

Большие способности Александра Ивановича и его возможности как ученого уже вполне определились в студенческие годы, в Московском университете. Он был учеником одного из крупнейших отечественных медиевистов, академика М.Н. Тихомирова. Его сокурсники полагали, что он вообще не выходит на улицу и все время проводит в библиотеке – так выражалось их удивление перед огромным объемом знаний в то время еще совсем молодого человека. Очень рано определился и круг интересов А.И. Рогова: история культуры (прежде всего русской) от раннего средневековья и до XX в. Высокая



**А.И. Рогов**  
(1935–1996)

требовательность к себе не позволяла ему в своих исследованиях выходить за пределы средневековья и раннего нового времени, но люди, постоянно с ним общавшиеся, знают, что он был специалистом высокого класса и в области русской культуры XIX–XX вв.

Культура интересовала Александра Ивановича во всех ее проявлениях. Не случайно в его научном наследии мы находим работы, посвященные публицистике, литературе, педагогическим трактатам, музыке, изобразительному искусству. Закономерно, что он стал одним из инициаторов такого значительного издания, как “Очерки русской культуры XVI–XVII вв.”, в котором его глубокие и разнообразные знания нашли свое яркое воплощение. Не случайно, что именно он – автор разделов, посвященных русской культуре средневековья, в таком сравнительно недавнем труде, как “История Европы”.

Вся научная деятельность Александра Ивановича оказалась связанной с Институтом славяноведения (затем – Институтом славяноведения и

балканистики). Став его сотрудником через несколько лет после окончания университета, он проработал в нем до самой смерти. В штат института Александр Иванович, начавший свой научный путь интересной работой по истории Славяно-греко-латинской академии, т.е. по истории русской культуры XVII–XVIII вв., попал в известной мере случайно как ученик академика М.Н. Тихомирова, который в конце жизни был сотрудником института. Но то, что вся научная деятельность Александра Ивановича прошла в дальнейшем в стенах этого института, случайностью никак не назовешь. Александр Иванович рано понял, что изолированное изучение даже такой великой культуры, как русская, не позволит в полной мере понять пути ее развития, адекватно оценить совокупность факторов, влияющих на это развитие. Ведь важнейшей частью культурного процесса во все времена был обмен культурными ценностями между народами и цивилизациями. Поэтому неудивительно, что развитие культурных связей между славянскими народами и исследование истории этих связей в эпоху средневековья и раннего нового времени стало одной из главных тем его творчества.

Будучи учеником такого крупного знатока источников, как академик М.Н. Тихомиров, Александр Иванович подошел к освещению этой темы через публикацию и исследование памятников, в которых узловые, наиболее важные моменты культурного общения славянских народов нашли свое отражение. Первое крупное исследование Александра Ивановича посвящено одному из наиболее ярких памятников польской исторической мысли эпохи Возрождения – “Хронике литовской, жмудской и всей Руси” М. Стрыйковского. Труд польского историка, основанный на изучении и обобщении исторической традиции ряда народов Восточной Европы и в свою очередь наложивший заметный отпечаток на развитие исторической традиции народов этого ареала в последующее время, был выбран Роговым не случайно. Это позволило ему нарисовать яркую картину культурного общения народов обширного региона в период зарождения там современной научной мысли, показать все многообразие культурных контактов, оказавших на этот процесс сильнейшее воздействие.

Иной, гораздо более древней поре в истории межславянских культурных связей посвящена монография А.И. Рогова “Сказания о начале Чешского государства”. Благодаря исследованию и публикации им древнерусских списков житий первых чешских святых – Вацлава и Людмилы – мы можем представить, каково было общение русских и чешских книжников на заре формирования древнерусской и чешской письменности через профессиональные границы, которые уже в ту эпоху начали разъединять между собою славянские страны.

После выхода в свет книги А.И. Рогова о М. Стрыйковском тема русско-польских культурных связей (в самых разных проявлениях и на очень большом хронологическом отрезке – от XIV до XVIII столетия) им разрабатывалась постоянно. Как особенно значимый в научном отношении следует выделить цикл исследований, посвященных фресковым росписям XV–XVI вв. на территории Польши, Западной Украины и Белоруссии. Эти памятники не привлекали внимания русских историков средневекового искусства, оставаясь, по существу, мало известными, и лишь Александр Иванович, не будучи искусствоведом, сумел найти им достойное место в

культурном наследии Восточной Европы, проведя тщательный анализ фресок Люблина, Лаврова и Супрасля. Оказалось, что живописцев, работавших в Сербии, Молдавии, на Украине, в Белоруссии и в Польше, объединяло очень многое. Сам Александр Иванович, занимаясь этой темой, как бы вышел за рамки собственно межславянского культурного общения, показав важную посредническую роль Дунайских княжеств, прежде всего Молдавии, в культурных контактах южных и восточных славян. В дальнейшем изучение культурных связей славянского и восточно-романского мира также вошло в круг его постоянных творческих интересов.

Серию работ о памятниках изобразительного искусства А.И. Рогов продолжил изучением и публикацией такого интересного памятника эпохи, как “Записки янычара”, с которым, по сути, впервые познакомил отечественного читателя. Созданный в эпоху завоевания османами балканских народов памятник доносит до нас голос покоренного сербского народа, рассказывает о трагических для сербов событиях (в частности, о тех, кто оставил сербов в беде), о их надеждах на освобождение. Как показано в исследовании Александра Ивановича, этот памятник – тоже своеобразное отражение межславянских связей. Автор “Записок” – серб, волею обстоятельств побывавший некогда на турецкой службе, потрясенный трагедией, постигшей его народ. “Записки янычара” получили окончательное оформление в Польше и были адресованы польскому читателю, именно от поляков автор ждал помощи и освобождения.

Изучение и подготовка памятника к изданию были сопряжены со значительными трудностями, так как требовали серьезного знания не только балканских, но и османских реалий эпохи. А.И. Рогов успешно овладел этими, в то время новыми для него, областями научного знания. Пробудившийся тогда же интерес Александра Ивановича к теме антиосманской борьбы славянских народов в дальнейшем получил развитие в ряде его специальных работ. Таким образом, нарисованную А.И. Роговым картину связей славянских народов отличает не только широта охвата, но и богатство содержания.

Как уже отмечалось, изучение крупных проблем Александр Иванович всегда начинал с исследования отдельных памятников, т.е. с конкретных текстов. Отсюда его столь рано проявившийся интерес к поискам рукописей и сведений о рукописных собраниях. Прекрасное знание средневековой литературной традиции и палеографии позволило ему и на этом поприще достичь серьезных результатов. Особенно успешными оказались поиски ученого в 60-х годах в Польше, где он тщательно обследовал ряд собраний славяно-русских рукописей, о которых у отечественных специалистов были весьма смутные представления. Некоторые из находок стали настоящей сенсацией: например, Рогову удалось обнаружить (крайне редкий факт в истории летописания) оригинал Псковского летописного свода 1547 г., переписанного в год его окончания в самом центре псковского летописания – соборе Св. Троицы. Благодаря этим открытиям началось систематическое изучение рукописных собраний Польши отечественными учеными.

Следует подчеркнуть, что Александр Иванович щедро делился с коллегами своими огромными знаниями самых разных областей славянской средневековой культуры (кстати, они лишь частично нашли отражение в

его научном творчестве). Однако слависты разных стран ценили и уважали его не только за многочисленные труды и знания, но и за верность и преданность любимому делу, которое он избрал для себя очень рано и навсегда. И хотя большую часть жизни Александр Иванович провел в своем рабочем кабинете, вряд ли его можно назвать кабинетным ученым. Всю жизнь им владело страстное желание – сделать доступным для всех окружающих его людей тот кладезь знаний, которым он владел. Отсюда не только постоянное чтение лекций на историческом факультете Московского университета (пока это позволяло здоровье), но и постоянная готовность выступать с лекциями в самых разных аудиториях, участвовать в различных экскурсиях по городам и весям России. Неизменный успех его лекций и публичных выступлений был очевидным и вполне заслуженным. За страстью к просветительству, думается, скрывалась надежда, что образованное общество в дальнейшем станет защищать и охранять от разрушения то культурное наследие народа, которое было ему так дорого.

Если под объективностью понимать некую разновидность чуть усталого безразличия, то нельзя сказать, что Александр Иванович был человеком объективным. Границу между светом и тенью в этом мире он видел совершенно отчетливо и в борьбе против того, что считал дурным, злым и пагубным, не испытывал колебаний. Как воин, сражался он за правое дело, пока его не остановила тяжелая болезнь, а потом смерть.

*Б.Н. Флоря*

## БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ А.И. РОГОВА\*

### *Монографии и брошюры*

Хроника Стрыйковского как исторический источник по истории России, Украины, Белоруссии и Литвы: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1964. 24 с.

Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения: Стрыйковский и его хроника. М.: Наука, 1966. 310 с.

Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. М.: Наука, 1970. (Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы). 126 с.

Было ли русское Возрождение? Лекция, прочитанная в Политехническом музее. М.: Знание, 1972. 31 с.

Проблема русско-византийских фресок в Польше в свете культурных связей восточных славян с балканскими странами. М.: ИСБ АН СССР, 1974. 15 с. (III Международный съезд по изучению стран Юго-Восточной Европы) (Бухарест, 4–10 сентября 1974 г. Доклады и сообщения советской делегации).

\* К сожалению, из-за недостатка поисковых данных составители не могли включить в библиографию работы, опубликованные в 1970–1980 гг. в церковных изданиях, преимущественно под псевдонимами.

Staroslovenske legendy ceskeho puvodu Nejstarsi kapitoly z dejin cesko-ruskych kulturnich vztahu (Spolupracovali A.I. Rogov, E. Blahova, V. Konzal). Pr.: Vysehrad, 1976. 400 с.

Записки янычара. Написаны Константином Михайловичем из Остро-вицы. Введение, перевод и комментарии. М.: Наука, 1978. 135 с. (Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы). 135 с.

Александров: Книга-альбом. Л.: Аврора, 1979. 245 с.

### *Хрестоматии*

Хрестоматия по истории СССР с древнейших времен до конца XV в. М.: Изд. соц.-эконом. лит.-ры, 1960 (совм. с М.Н. Тихомировым, Л.В. Миловым). 735 с.

Музыкальная эстетика России XI–XIII вв.: Документы и материалы / Сост., перевод и вступ. ст. М.: Музыка, 1974. 245 с.

### *Главы в коллективных трудах*

Источниковедение истории СССР. М.: Просвещение, 1973. С. 249–261 (гл. “Летописи”).

Очерки русской культуры XVI в. М.: Изд-во МГУ, 1976. Ч. 2: Духовная культура. С. 262–278 (гл. “Школа и просвещение”; “Возникновение и развитие книгопечатания”); С. 392–402 (гл. “Музыка”).

Очерки русской культуры XVII в. М.: Изд-во МГУ, 1979. Ч. 2: Духовная культура. С. 142–169 (гл. “Школа и просвещение”, “Книгопечатание”); С. 276–287 (гл. “Музыка”).

Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М.: Наука, 1982. С. 96–119 (гл. “Формирование самосознания древнерусской народности”, совм. с Б.Н. Флорей).

Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVI вв. М.: Наука, 1984. С. 237–251 (гл. “Проблемы освободительной борьбы против османской экспансии в литературе и публицистике славянских народов”).

Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М.: Наука, 1988. С. 207–234 (гл.: “Культурные связи Киевской Руси с другими славянскими странами в период ее христианизации”).

Связи России с народами Балканского полуострова: Первая половина XVII в. М.: Наука, 1990. С. 114–137 (гл. “Культурные связи России с балканскими странами в первой половине XVII в.”).

История Европы. М.: Наука, 1992. Т. 2. С. 697–741 (гл.: “Культура стран центрально-европейского и славяно-балканского регионов”, “Культура Руси VI–XV вв.”).

История Европы. М.: Наука, 1993. Т. 3. С. 547–554 (гл. “Культура стран балканского и центральноевропейского регионов”).



Новые данные о составе учеников Славяно-греко-латинской академии // История СССР. 1959. № 3. С. 140–147.

О библиотеке рукописных и старопечатных книг, обнаруженной на территории Бурятской АССР // Ист. архив. 1959. № 4. С. 241–243 (совм. с Ю.О. Бемом).

О некоторых материалах Государственного архива Тульской области // Археографический ежегодник за 1958 г. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 306–309.

Русские рукописи государственного Музея Татарской АССР в Казани // Там же. 1959 г. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 311–317.

Рукописи и старопечатные книги, собранные в Бурятской АССР в 1959 г. // Там же. 1960 г. М.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 216–221 (совм. с В.Б. Павловым-Сильванским).

Рукописные и старопечатные книги, приобретенные экспедицией Археографической комиссии в Бурятской АССР в 1960 году // Там же. 1961 г. М.: Изд-во АН СССР, 1962. (совм. с В.Б. Павловым-Сильванским).

Археографические экспедиции 1959 и 1960 гг. на территории Бурятской АССР // Этнографический сборник Бурятского комплексного научно-исследовательского института. Улан-Уде, 1961. Вып. 2. С. 16–20.

В группе по изучению славяно-германских отношений (заседание группы совместно с представителями Западного института в Познани. Москва, май 1963 г.) // Вопр. истории. 1963. № 10. С. 157–158.

Древнерусские переводы “Хроники Стрыйковского” // Археографический ежегодник за 1962 г. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 206–214.

Труды академика М.Н. Тихомирова // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран: Сб. статей к 70-летию М.Н. Тихомирова. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 17–30 (совм. с Р.И. Горячевой).

Боянские росписи: Послесловие к роману // С. Загорчинов. Праздник в Бояне. М., 1964. С. 220–228.

Известия по истории Киевской Руси в Хронике Мацея Стрыйковского и их источники // Краткие сообщения Института славяноведения. М., 1964. Вып. 42: Из истории революционного движения польского народа. С. 52–68.

Бесценный подарок // Неделя. 1965. № 10. С. 9 (о собрании рукописей М.Н. Тихомирова, переданном в Новосибирск).

Битва под Веной в 1683 г. и русско-польские отношения: Документы Посольского приказа о приезде в Москву польского посланника Яна Окрасы // Австро-Венгрия и славяно-германские отношения. М.: Наука, 1965. С. 183–199 (совм. с В.Д. Королюком).

Михаил Николаевич Тихомиров (некролог) // Сов. славяноведение. 1965. № 6. С. 105–106 (совм. с В.Д. Королюком).

Общее собрание Археографической комиссии при Отделении истории АН СССР // Там же. № 3. С. 120–123 (совм. с Н.Б. Шеламановой).

Русско-австрийские культурные связи XVII в. // Австро-Венгрия и славяно-германские отношения. М.: Наука, 1965. С. 16–35.

Maciej Strykowski i historiografia ukraińska XVII wieku // *Slavia orientalis*. W-wa, 1965. R. XIV. N 3. S. 311–329.

Известия Стрыйковского о русском поселении у Нарвы // *Международные отношения в Центральной и Восточной Европе и их историография*. М.: Наука, 1966. С. 110–112.

Михаил Николаевич Тихомиров как историк славянских народов и славяно-германских отношений // Там же. С. 3–9 (совм. с В.Д. Королюком).

Памяти академика М.Н. Тихомирова // *Сов. археология*. 1966. № 2. С. 3–9.

Собрание рукописей академика М.Н. Тихомирова, переданное Сибирскому отделению АН СССР (Новосибирск) // *Археографический ежегодник*, 1965. М.: Наука, 1966. С. 162–172 (совм. с Н.Н. Покровским).

Andrej Rublow a bitwa na Kulikowym Polu // *Slavia orientalis*. 1966. R. XV. N 4. S. 407–417.

Александр Невский и борьба русского народа с немецкой феодальной агрессией в древнерусской письменности и искусстве // “Дранг нах Остен” и историческое развитие стран Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. М.: Наука, 1967. С. 32–58.

Известия по истории России в “Хронике всего света” Мартина Бельского // *Новое о прошлом нашей страны: Памяти академика М.Н. Тихомирова*. М.: Наука, 1967. С. 123–133.

Стрыйковский и русская историография первой половины XVIII в. // *Источники и историография славянского средневековья*. М.: Наука, 1967. С. 145–157.

Белградская икона с изображением Дмитрия Солунского и царя Мамаю // *Сов. славяноведение*. 1968. № 5. С. 58–61.

Памятник победы под Плевной // Там же. № 1. С. 95–96.

Люблинские фрески 1418 года // Там же. № 2. С. 88–90.

Памятники московской светской архитектуры XVIII в.: Предварительная перечень // *История СССР*. 1968. № 4. С. 154–161 (совм. с В.С. Лаврентьевым).

Чаша Ивана Грозного в сербском монастыре // *Сов. славяноведение*. 1968. № 3. С. 80.

Чешское наследие в культуре Древней Руси // *История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов: Доклады советской делегации*. М.: Наука, 1968. С. 114–129.

Кириллические рукописи в хранилищах Польши // *Studia źródłoznawcze*. W-wa; Poznań, 1969. T. XIV. S. 153–167.

Древнейшие русско-чешские связи по памятникам древнерусской письменности // *Советское славяноведение: Материалы IV межвузовской научной конференции историков-славистов (Минск, 31 января – 3 февраля 1968)*. Минск, 1969. С. 567–572.

Проблемы средневековой истории славянских стран // *Сов. славяноведение*. 1969. № 3. С. 127–129 (совм. с В.П. Грачевым).

“Повесть о Исидоре Юрьевском” как исторический источник и памятник русской публицистики периода Ливонской войны // *Славяно-германские культурные связи и отношения*. М.: Наука, 1969. С. 313–327.

Станислав Щепаневский на королевском суде (о картине польского художника Т. Долябелли) // Сов. славяноведение. 1969. № 2. С. 97.

Труды М.Н. Тихомирова по славяноведению: К 75-летию со дня рождения // Там же. С. 79–83.

Труды М.Н. Тихомирова по славяноведению // Археографический ежегодник, 1968. М.: Наука, 1970. С. 324–325.

Из истории культурных связей Галиции и Молдавии с балканскими странами (Фрески Лаврова) // Юго-Восточная Европа в средние века. Кишинев: Штиинца, 1972. Кн. 1. С. 235–254.

Культурные связи восточных и западных славян в раннефеодальный период: Задачи предстоящих исследований // Исследования по истории славянских и балканских народов. М.: Наука, 1972. С. 165–177; То же // Становление раннефеодальных славянских государств. Киев: Наукова думка, 1972. С. 150–165.

Культурные связи Руси и Польши в XIV – начале XV в. // Вестн. МГУ. 1972. Сер. 9. История. № 4. С. 63–71.

Польские описания Москвы // Сов. славяноведение. 1972. № 2. С. 84–91.

Ченстоховская икона Богоматери как памятник византийско-русско-польских связей // Древнерусское искусство: Художественная культура домонгольской Руси. М.: Наука, 1972. С. 316–321.

Материалы по русской строительной терминологии XVII в. // Восточнославянские языки: Источники для их изучения. М.: Наука, 1973. С. 300–304.

Миней (справка) // Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1973. Вып. 1. С. 297–305.

Народные массы и религиозные движения в России во второй половине XVII в. // Вопр. истории. 1973. № 4. С. 32–34.

Россия в польских исторических и географических сочинениях XVII в. // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М.: Наука, 1973. С. 250–266.

Фрески Лаврова // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура / Сб. статей в честь В.Н. Лазарева. М.: Наука, 1973. С. 339–351.

Экономическое и культурное развитие народов Прибалтики накануне немецкого завоевания (Состояние изучения проблематики) // Вопросы историографии и источниковедения славяно-германских отношений. М.: Наука, 1973. С. 101–109.

Забывтый историк Суздальской земли: Научное наследие И.М. Стаховского // Археографический ежегодник, 1973. М.: Наука, 1974. С. 233–241.

Русь и Польша в их культурном общении в XIV – начале XV в. // Польша и Русь. М.: Наука, 1974. С. 276–288.

Польша в русских исторических и географических сочинениях XVII в. // Славяне и Запад. М.: Наука, 1975. С. 227–234.

Древнейшее астрономическое общество Москвы // Наука и жизнь. 1976. № 12. С. 74–75.

Комплексная конференция в Варне по проблемам славянских культур: Международная конференция “Славянские культуры и Балканы”. Сентябрь. 1975) // Сов. славяноведение. 1976. № 2. С. 119–121 (совм. с В. Злыдневым).

Литературные связи Белоруссии с балканскими странами в XV–XVI вв. // Славянские литературы. XVIII Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М.: Наука, 1976. С. 182–194.

Основные особенности развития русско-польских культурных связей в эпоху Возрождения // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. М.: Наука, 1976. С. 166–175.

Русско-византийские фрески в Польше и культурные связи восточных славян с балканскими странами // Балканские исследования: Проблемы истории и культуры. М.: Наука, 1976. С. 274–284.

Связи Руси с балканскими странами в области изобразительного искусства в XVI–XVII веках // Сов. славяноведение. 1976. № 3. С. 57–65.

К выходу “Предварительного списка славяно-русских рукописей XV в., хранящихся в СССР (для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР)” // Археографический ежегодник за 1977 г. М.: Наука, 1978. С. 49–55 (совм. с М.Н. Воробьевым).

Культурные связи Киевской Руси с Балканскими странами // Славянские культуры и Балканы. С.: Изд-во Болг. акад. наук, 1978. Кн. 1. С. 42–49.

Супрасль как один из центров культурных связей Белоруссии с другими славянскими странами // Славяне в эпоху феодализма: К столетию акад. В.И. Пичеты. М.: Наука, 1978. С. 321–334.

Международный коллоквиум “Византийская культура и славянский мир” и заседание бюро Международной ассоциации по изучению стран Юго-Восточной Европы // Балканские исследования. М.: Наука, 1979. Вып. 5. С. 274–275.

Проблемы славянского барокко // Славянское барокко: Историко-культурные проблемы эпохи. М.: Наука, 1979. С. 3–12.

Фрески Супрасля // Древнерусское искусство: Монументальная живопись XI–XVII вв. М.: Наука, 1980. С. 343–358.

О понятии “Русь” и “Русская земля” (по памятникам письменности XI – начала XII в.) // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М.: Наука, 1981. С. 151–156.

Петка Тырновская в письменности и искусстве восточных славян // Русско-балканские культурные связи эпохи Средневековья. С.: Изд-во Болг. акад. наук, 1982. С. 160–179.

Русско-болгарские культурные связи в конце XII–XIII вв. // Язык и письменность среднеболгарского периода. М.: Наука, 1982. С. 20–26.

Основные проблемы изучения культурных взаимосвязей Руси с Дунайскими княжествами в XV–XVII вв. // Балканские исследования. М.: Наука, 1984. Вып. 9. С. 292–303.

Академик Б.А. Рыбаков – исследователь источников по отечественной истории (к 75-летию со дня рождения) // Археографический ежегодник, 1983. М.: Наука, 1985. С. 185–188.

Великая Моравия в письменности Древней Руси // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. М.: Наука, 1985. С. 269–281.

Юрий Крижанич и русский раскол // Сов. славяноведение. 1986. № 6. С. 55–62.

Культурные связи Киевской Руси со славянскими странами в период ее христианизации // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы: Крещение Руси. Сб. тезисов. М., 1987. С. 34–36.

Соотношение и значение светских и церковных элементов в славянской культуре эпохи раннего Средневековья // *Typologie rane feudalnich slovankych statu*. Pr., 1987. S. 293–304.

Изображение первых славянских князей в памятниках древней письменности и искусства и отражение в них византийских и западноевропейских культурных традиций // Славяне и их соседи: Место взаимных влияний в процессе общественного и культурного развития эпохи феодализма. Сб. тезисов. М., 1988. С. 37–38.

К тысячелетию принятия христианства на Руси // Информационный бюллетень МАИРСК. М., 1988. Вып. 19. С. 5.–10.

Первые славянские князья в памятниках древней письменности и искусства // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М., Наука. 1988. С. 145–158.

Польские художники в Москве XVII в. // *Rzecz Pospolita a Rosja*. Poznań, 1989. S. 162–174.

Е.П. Наумов (некролог) // Сов. славяноведение. 1990. № 3. С. 111.

На путях ко второму тому “Очерков истории культуры славян” // Информационный бюллетень МАИРСК. М., 1990. Вып. 22. С. 32–35. (совм. с Б.Н. Флорей).

Образ идеального правителя в памятниках раннесредневековой восточно- и южнославянской гимнографии // Славяне и их соседи: Этнопсихологический стереотип в средние века. Сб. тезисов. М., 1990. С. 22–24.

Киевский митрополит Петр Могила как антиуниатский полемист // Славяне и их соседи. М., 1991. Вып. 3. Католицизм и православие в средние века. С. 109–118.

Кирилло-мефодиевские традиции у западных славян в эпоху средневековья (до конца XIV в.) // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М.: Наука, 1991. С. 174–187.

Образование государства и формирование общественно-политической идеологии в славянских странах // Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне VII–IX вв.). М.: Наука, 1991. С. 207–217 (совм. с Б.Н. Флорей).

Отражение в идеологической жизни славян разделения церквей в 1054 г. (XI–XIII вв.) // Раннефеодальные славянские государства и народности: Проблемы истории и культуры. С.: Изд-во Болг. акад. наук, 1991. С. 88–96.

Предыстория и история происхождения праздника первоучителей славянских // Информационный бюллетень МАИРСК. М., 1992. Вып. 25. С. 5–11.

Дом Пресвятой Богородицы // Слово. 1993. № 1–2. С. 4–7.

И.Ф. Мейендорф (1925–1992) // Византийский временник. М.: Наука, 1993. Т. 54. С. 220–221.

Исследование в области отечественной филигранистики (Клепиков С.А. Филиграни и штемпели на бумаге русского и иностранного производства. М., 1958) // Археографический ежегодник, 1960. М.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 392–394 (совм. с В.Б. Павловым-Сильванским).

Ватикан и польско-немецкие отношения между двумя мировыми войнами // Watikan a stosunki polsko-niemieckie w latach 1918–1939; Wybór materiałów / Opr. J. Jurkiewicz. W-wa, 1960 // Славяно-германские исследования. М.: Наука, 1963. С. 252–255.

Две книги о болгарской миниатюре XIV века (Дуйчев И. Миниатюры на Манасиевата летопис. С., 1963; Щепкина М.В. Болгарская миниатюра XIV в.: Исследование Псалтыри Томича. М., 1963) // Сов. славяноведение. 1965. № 2. С. 102–103.

Liżny R. Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Kraków, 1966 // Там же. 1967. № 4. С. 96–98.

Розов Н.Н. Русская рукописная книга // В мире книг. 1972. С. 97–99.

Моисеева Г.Н. Ломоносов и древнерусская литература // Вопр. истории. 1973. № 1. С. 163–165.

Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор слова о полку Игореве // История СССР. 1973. № 5. С. 201–205.

Краснобаев Б. Очерки истории русской культуры XVIII в. // Вопр. истории. 1974. № 4. С. 138–141.

Рукописная и печатная книга в фондах научной библиотеки МГУ // История СССР. 1974. № 6. С. 206–207.

Львова Е.П. Изобразительное искусство Болгарии эпохи национального Возрождения // Искусство. 1976. № 5. С. 67–69.

Смирнова Э.С. Живопись Великого Новгорода. Середина XIII – начало XV в. // Там же. 1978. № 3. С. 68–69.

Книги об открытиях // Там же. 1980. № 1. С. 110–112.

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981 // История СССР. 1982. № 5. С. 186–189.

Новая книга о школьном театре (Софронова Л.А. Поэтика школьного славянского театра XVII – первой половины XVIII в. Польша, Украина. Русь. М., 1981) // Сов. славяноведение. 1983. № 3. С. 93–95.

Книги кирилловской печати в Дебрецене (Ojtozi E. A máriarócsi baziliták cirillbetűs könyvei. Debrecen, 1982) // Информационный бюллетень МАИРСК. М., 1985. Вып. 12. С. 66–67.

Новая книга о культуре Киевской Руси (Рыбаков Б.А. Из истории культуры Киевской Руси: Исследования и заметки. М., 1984) // Там же. М., 1986. Вып. 15. С. 87–89.

Даикова Е. Записки, 1743–1810. Л., 1985. // Вопр. истории. 1987. № 6. С. 128–131.

Ткачев М.А. Замки Белоруссии. Минск, 1987 // Сов. славяноведение. 1989. № 2. С. 122–123.

Языческая Русь и ее предыстория (Рыбаков Б.А. Язычество в Древней Руси. М., 1987) // История СССР. 1988. № 6. С. 92–112 (совм. с Л.В. Миловым).

### *Библиографии, справочники*

Сведения о небольших собраниях славяно-русских рукописей в СССР. М.: Изд-во АН СССР, 1962. 300 с.

Михаил Николаевич Тихомиров (АН СССР. Материалы к библиографии ученых СССР). М., 1963. 72 с. (совм. с Р.И. Горячевой, вступ. ст. В.И. Шункова).

Славяноведение в дореволюционной России / Биобиблиографический словарь. М.: Наука, 1979. С. 65–66 (С.А. Белокуров), 127–128 (Е.Е. Голубинский), 296 (С.Г. Рункевич), 301–302 (П.И. Севастьянов).

### *Научное редактирование*

*Липатов А.В.* Формирование польского романа и европейская литература. М., 1977. Отв. ред.

Сб. Славянское барокко. М., 1979. Отв. ред.

Сб. Исследования по истории славянских и балканских народов. Эпоха средневековья: Киевская Русь и ее славянские соседи. М., 1972. Член редколлегии.

Сб. Вопросы историографии и источниковедения славяно-германских отношений. М., 1973. Член редколлегии.

Очерки русской культуры XVII в. М., 1979. Член редколлегии.

30 статей в Советской исторической энциклопедии и “Педагогической энциклопедии” по вопросам истории и истории культуры Польши, России, Украины.

О.А. Акимова

## МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В БОСНИИ (конец XIV – XV век)

Ожесточенность вооруженного противостояния в Боснии и Герцогвине в 90-х годах XX в. во многом являлась следствием неординарного в истории наложения процессов этнического и конфессионального самоопределения населения этих территорий, повлиявшего на остроту переживания отдельными его этноконфессиональными группами своего отличия от соседей. Эти процессы были особенно интенсивными после окончания здесь османского верховенства. Боснийские православные стали ориентироваться на сербов и их культуру, католики – на хорватов. Вся энергия неизбежного в таких случаях поиска своих историко-культурных корней направлялась на обоснование соответствующего этнического и конфессионального типа населения средневековых боснийских земель, причем особое внимание обращалось на эпоху, хронологически близкую османскому завоеванию<sup>1</sup>. Установление такого континуитета отличалось нарочитой прямолинейностью, не только не изжитой в настоящее время, но обнаружившей себя с новой силой в связи с событиями последних лет.

Что касается боснийских мусульман, перед которыми вопрос самоопределения остро встал уже в 1878 г., после оккупации Боснии и Герцогвины Австро-Венгрией, то они оказались в двойственном положении и долго лавировали между сербами и хорватами. В послевоенной Югославии вопрос этот нашел специфическое разрешение, когда они обрели статус особой национальной группы под своим конфессиональным именем. Одним из популярных, прежде всего у современных боснийских историков мусульманского толка, представлений об этнокультурных основах этой последней группы является признание того, что ее средневековыми предшественниками были приверженцы “боснийской церкви”, которые подверглись преследованиям со стороны принявших католичество боснийских правителей и их приближенных и потому с легкостью перешли в ислам<sup>2</sup>.

Таким образом, для различных групп современного боснийского населения вопрос конфессиональной принадлежности в исторической ретроспективе выступает зачастую в качестве ключевого для решения проблемы их этнокультурной идентификации, а межконфессиональные отношения позднего средневековья на этой территории выходят из области исторических изысканий и оказываются в сфере политической конъюнктуры. Вместе с тем в последнее время появились исследования, авторы



которых пытаются избежать политического крена. Для них характерно привлечение максимально широкого круга источников, рисующих пеструю и не поддающуюся односторонней интерпретации картину конфессиональных приоритетов в средневековой Боснии, а также использование данных и методов иных научных дисциплин – демографии, литературно-источниковедения, лингвистики и др., существенно расширяющее исследовательские возможности проблемы взаимодействия здесь различных конфессий<sup>3</sup>.

Столетие со второй половины XIV до второй половины XV в. – это период существования Боснийского королевства. В 1377 г. состоялась коронация бана Твртко; последний боснийский король Стефан Томашевич погиб в борьбе с турками в 1463 г. Несмотря на стремление боснийских правителей к централизации государства, консолидации и сакрализации власти, на этот период пришлось ожесточенные междоусобицы и усиление на подвластных землях нескольких родов местной знати. В 1448 г., после провозглашения Степаном Вукчичем себя герцогом, по существу отделилась находившаяся в его ведении территория (Герцеговина). На протяжении этого периода произошло и турецкое завоевание Боснии. Первое появление турок на боснийской территории фиксируется в 1386 г. Основные, фактически не встретившие сопротивления завоевания были сделаны турками в Боснии в ходе похода Мехмеда II 1463 г.; в результате на захваченных территориях и подчиненных прежде землях восточной Боснии и части Сербии был организован боснийский санджак. В 1470 г. возник герцеговинский санджак, а последний пункт сопротивления пал здесь в 1490 г.

С конца XII в. территория Боснии находилась под венгерским суверенитетом, который, хотя и обрел со временем формальный характер, но сохранился до турецкого завоевания. С настоячивыми притязаниями на влияние в Боснийском королевстве выступала Римская курия. Ей удалось перед самым османским завоеванием добиться уничтожения еретической, с ее точки зрения, “боснийской церкви”. С середины XIV в. Босния вела многочисленные войны с соседями, в результате которых в ее состав вошли прилегающие земли Сербии, Хорватии и Далмации как с православным, так и с католическим населением. В свою очередь, приграничные территории Боснии оказывались завоеванными соседями. Это прежде всего касалось восточнобоснийских земель, входивших в зону интересов Сербии. Так что сама история средневековой Боснии делала неизбежным столкновение на этой территории различных конфессий.

Самостоятельная боснийская церковь была с XIII в. одним из основных институтов, определявших развитие боснийского государства. Наличие некоей особой церковной организации зачастую маркировало само Боснию и ее обитателей за пределами страны. Так, доминиканский монах XV в. Пьетро Ранцано писал о “патаренах, народе боснийском”<sup>4</sup>. Боснийская церковь имела собственную иерархическую структуру, высшую ступень в которой занимал ее глава, – “дед”, далее следовали “гости” и “старцы”. Функции этих лиц, их юрисдикция, равно как и принципы территориального устройства боснийской церковной организации, по имеющимся немногочисленным источникам вырисовываются весьма смутно и являются предметом долгой полемики. Неясно также значение термина

“крестьяне”, наиболее часто употребляемого в отношении членов боснийской церкви – использовался ли он в качестве их общего наименования или же для обозначения какой-то части иерархической структуры.

В литературе с XIX в. ведется полемика о конфессиональной принадлежности боснийской церкви. Обосновывалась принадлежность ее как католической, так и православной церкви, равно как и ее еретический характер<sup>5</sup>. Противоречия в историографической оценке боснийской церкви отражают противоречия источников. В средневековой Сербии приверженцы боснийской церкви считались еретиками. “Злыми еретиками, проклятыми бабунами”, отлученными от святой и правоверной церкви назывались они в Сербском синодике православия<sup>6</sup>. Однако внесение в синодики имен известных боснийцев обуславливалось иногда не столько расхождениями в вопросах веры, сколько политическими причинами. Например, имена боснийского бана Степана II Котроманича (1314–1353) и некоторых лиц из его окружения появились в Сербском синодике православия лишь после завоевания баном большей части принадлежавшего Сербии Хума<sup>7</sup>.

Существует один греческий источник, на основании которого можно судить об отношении византийской церкви к боснийской, – письмо патриарха Геннадия Схолария, адресованное синайским монахам и написанное между 1454 и 1456 гг. Но и из этого единственного текста ясно, насколько зыбкими были представления православного духовенства о еретичестве представителей и приверженцев боснийской церкви. Письмо составлено в то время, когда боснийский “дед” бежал на территорию герцога Стефана Вукчича, спасаясь от католического наступления в Боснии, и принял здесь православие (см. ниже). Письмо было написано в ответ на запрос монахов относительно того, могут ли они поминать в своих службах “епископа Боснии” (деда) и “герцога” (Стефана), который незадолго до этого направил им подношение, но в чьей правоверности они сомневались. Патриарх им отвечает, что “епископ Боснии – православный и серб”; подобно латинянам в одной части Боснии, которые “многих из кутугеров<sup>8</sup> подчинили римской церкви”, так и он герцога и вельмож в другой части Боснии “сделал православными христианами и присоединил нашей церкви”. И хотя, конечно, герцог еще не полностью отказался от прежних взглядов из страха перед некоторыми вельможами, но “в душе он христианин, – лукавит патриарх, – потому что не был бы он христианином, не тратил бы понапрасну свое имущество”. “Епископа” как православного и рукоположенного законным православным патриархом монахи могут поминать в литургиях. И даже если в дальнейшем он выкажет лицемерие, то настоящие поминания не будут прегрешениями, так как “святая церковь принимает покаявшихся и помогает им”. Говоря о герцоге, патриарх советует подношения от него принимать, но в литургиях пока не поминать, так как он явно не исповедует православие, а поминать только “в присутствии епископа при благословении трапезы”<sup>9</sup>.

Что касается существования в средневековой Боснии православной конфессии с соответствующими институтами, территориальным делением, монастырями и пр., то нет источников, надежно это подтверждающих<sup>10</sup>. Имеются сведения об институтах православной церкви на средневековых территориях Герцеговины. В период, когда землями Захумья и

Травунии владели Неманичи, здесь была учреждена сербско-православная епископия с престолом в Стоне, который после падения их власти был перенесен на сербскую территорию возле Бело Поле.

В Боснии жили православные влахи, о них упоминают как боснийские, так и дубровницкие и папские документы. Авторы последних считали их “схизматиками”, но отличали от боснийцев<sup>11</sup>. По мнению Д. Драгойловича, священники влашских катунов находились вне юрисдикции православной церкви<sup>12</sup>.

В XIII в., когда римские папы стали объявлять крестовые походы против боснийских “еретиков”, не существовало сколько-нибудь определенного объяснения их связи с конкретными еретическими направлениями. Более того, тогда в католической среде возникло представление об их принадлежности к православной церкви. Так, пьемонтский доминиканец Ансельм Александрийский (умер в 1279 г.) в “Трактате о еретиках” полагал, что “церковь Славонии” основали торговавшие в Царьграде боснийские купцы, которые приняли там ересь и по возвращении занялись проповедованием, а с увеличением числа их сторонников избрали себе епископа, зовущегося “епископом Славонии или Боснии”<sup>13</sup>. Традиция связи боснийских еретиков с православной церковью оказалась стойкой и отмечалась еще и в XV в. Пьетро Ранцано при описании военных деяний венгерского короля Матвея Корвина против турок в районе Яйце (1463–1464) сообщал, что боснийцы почитают Христа “по обычаю восточной церкви”<sup>14</sup>.

С организацией в Боснии в первой половине XIV в. францисканской викаррии стали создаваться руководство францисканским миссионером с перечислением теологических и обрядовых заблуждений боснийских еретиков, которые по сути были лишь компиляциями более ранних антиеретических трактатов и постановлений, выносившихся против еретиков Италии и Франции<sup>15</sup>. В такого рода текстах они впервые были представлены последователями катаров. Устанавливалась также их принадлежность манихеям и арианам. На манихейский дуализм как основу учения боснийских христиан указывал папа Евгений IV в письме легату римской церкви в Боснии хварскому епископу Фоме в 1445 г.<sup>16</sup> Однако сущность дуалистического учения боснийцев представлялась католическим авторам весьма расплывчато и сильно варьировала в разных текстах.

Боснийцы в свою очередь полагали, что в отличие от их церкви, которую они считали хранительницей “правой веры”, а в Боснии видели “корень церкви Божьей”<sup>17</sup>, католическая церковь – “идольская, осужденная святыми”, “сатанинская”, чьи священники прощают все грехи и тем губят человеческие души и пр.<sup>18</sup> Отношение боснийской церкви к православной обнаруживается в сентенциях, подобно содержащейся в глоссах Груичева евангелия и подчеркивающей продажность восточнохристианского клира, – “патриархов выбирают серебром и золотом”<sup>19</sup>. Характерно, что в боснийских источниках, помимо эмоциональных обвинений, не обнаруживается указаний на конкретные принципиальные отличия как от католического, так и от православного вероучения. Более того они содержат примеры и уважительного отношения приверженцев боснийской церкви к представителям православия. Так, сохранилась надпись на надгробии “гостя” Милутина, в которой в числе его достоинств названа спо-

способность жить “в чести у боснийских господ” и сказано о получении даров как от своих “великих господ”, так и от греческих<sup>20</sup>.

Вопрос юрисдикции церкви в Боснии запутан и неясен. Известно, что в XI–XII вв. боснийская территория была предметом спора сплитской, дубровницкой и барской архиепископий, основание же боснийской епископии предположительно датируется 1060–1075 гг. Однако не исключается участие традиций восточнохристианской церкви на начальной стадии ее становления<sup>21</sup>. На устойчивое восточнохристианское влияние указывают некоторые особенности боснийской книжности. Так, памятники письменности, атрибутируемые как боснийские и содержащие новозаветные тексты (Евангелие тетр, Апокалипсис, Деяния и послания апостолов), по составу и языку почти не отличаются от древнесербских (в них лишь отсутствуют месяцесловы); орнаментика боснийских рукописей также близка орнаментике сербских рукописей<sup>22</sup>. Даже в документах, выходящих из канцелярии боснийских правителей периода распространения в Боснии католицизма, встречаются формулы, отсылающие как к православной, так и к католической традиции. К примеру, в грамоте короля Стефана Томаша 1466 г., выданной братьям Драгишичам, содержится похвала “Господу моему владици Христу” (причем грамота выдается в присутствии “деда”). А договор короля Томаша с Дубровником 1451 г. предваряется католической формулой “слава Иисукристу, сыну Божию и пречистой Деве Марии и всему двору небесному”, и в истинности написанного король клянется в присутствии представителей католического клира<sup>23</sup>. Наличие традиций церковной организации на территории Боснии продолжало оказывать несомненное влияние на развитие самостоятельной боснийской церкви, и, несмотря на все неприятие православной и католической конфессий, боснийские “крестьяне” в некоторых вопросах своей церковной организации оставались в их структурных рамках. Уже сам термин “крестьяне” указывал на наличие континуитета. Глава боснийской церкви, как уже отмечалось, звался в местных источниках “дедом”, однако, очевидно, употреблялось и общехристианское название – “епископ”. Во всяком случае в сборнике 1404 г. имеется запись “крестьянина” Хвала, что работа его закончена “в дни епископства ... деда Радомира”<sup>24</sup>. Как показывают боснийские источники XIV–XV вв., “крестьяне” считали свое положение аналогичным монашескому<sup>25</sup>. Западные источники тоже видели в них монахов, хотя иерархическая организация “крестьян” более приближена, как полагают некоторые исследователи, к иерархической структуре православного монашества<sup>26</sup>.

Конечно, внешне культовые отправления боснийцев весьма отличались от православных и католических. Прежде всего они не принимали крещения и уже поэтому формально рассматривались как “неверные”. Вступление в брак также не освящалось боснийской церковью. У боснийцев не было совместного богослужения, культовая архитектура отсутствовала, они молились под открытым небом или в своих домах – хижках. Они не признавали исповеди. Однако основные претензии их западных и восточных критиков вступают в противоречие с реальной церковной практикой боснийских “еретиков”. Католические авторы конца XIV – начала XV в. пеняли им за то, что они презирают крест Господен. В боснийских же книгах можно обнаружить многочисленные изображения креста,

лики Христа, Марии, апостолов, христианских святых. В отличие от последователей средневековых дуалистических культов боснийцы отмечали все христианские праздники. Над могилами они воздвигали надгробные памятники – стечцы. В настоящее время их найдено около 60 тысяч, причем зафиксированы случаи помещения стечцов также над католическими и православными захоронениями. Кардинал Торквемада в перечне заблуждений “манихеев королевства Боснии”, составленном в 1461 г., утверждал, в частности, что боснийцы не почитают святых мощей и не творят поминальных молитв<sup>27</sup>. Однако это опровергается некоторыми свидетельствами середины XV в. Умерший в Дубровнике “гость” Радин завещал “крестьянам” 300 дукатов на помин его души ежедневно в Святую неделю и на Святую пятницу<sup>28</sup>. А в завещании известного приверженца боснийской церкви герцога Стефана Вукчича упоминаются всегда находящиеся при нем мощи и иконы<sup>29</sup>. Реалии боснийской религиозной жизни, не демонстрирующие полярных различий с католическими и православными аналогами, дали основание для историографических выводов, подобных сделанному Д. Драгойловичем, что «церковная организация боснийских “крестьян”... подверглась удару сначала западной, а затем и восточной церкви более из-за своей самостоятельности, чем религиозного учения»<sup>30</sup>.

В ряде источников отражено стремление боснийских правителей и знати видеть в боснийской церкви объединяющее начало, гарант законности действий правителя, получаемых прав и привилегий. В грамоте, относящейся к 20-м годам XIV в., бан Степан II Котроманич и его брат Владислав “в хиж великого гостя Радослава”, перед дедом Родославом, старцами, перед “всею церковью” и “всею Боснией” подтверждают права и привилегии, выданные Вукославу Хрватиничу<sup>31</sup>. Подобные формулы показывают, что в зарождавшейся боснийской политической идеологии собор боснийской знати представлял “всю Боснию”, а члены боснийской церковной иерархии – “всю церковь”, т.е. боснийская церковь представлялась как церковь государственная. Несмотря на все неприятие “еретиков”, государственный характер боснийской церкви признавался и иноконфессиональной средой за пределами Боснии, примером чему служит отношение к ней в Дубровницкой республике, более других имевшей тесные контакты с Боснией, – и вследствие непосредственного соседства, и из-за тесных торговых связей. Многочисленны свидетельства о пребывании “крестьян” в Дубровнике по самым разным делам. В свою очередь, дома “крестьян” использовались дубровницкими торговцами как перевалочные пункты.

В Дубровнике, безусловно, сурово осуждали боснийских еретиков. В письме доминиканцу из Рагузы кардиналу Иоанну Стойковичу (Johannes Stoyci de Ragusa) от 1433 г. дубровчане писали, что “патарены, которых боснийцы зовут монахами боснийского королевства, скорее могут называться людьми без веры, дела и правил”<sup>32</sup>. Однако почти в то же время в территориальном споре с боснийским феодалом Сандалом Храничем дубровчане пожелали посредничества “деда” – “духовного отца вашей церкви боснийской”<sup>33</sup>. Когда в 1438 г. дубровчане договаривались с Твртко II о некоторых торговых привилегиях, то выразили готовность получить подтверждение привилегий и от “деда, старейшины патаренов”<sup>34</sup>, полага-

ясь, очевидно, на его гарантии. Показательно уважение дубровчанами “обычая патаренов”, что видно из их договоров XV в. с Боснией, верность которых они скрепляли клятвой, а боснийцы – “обещанием”. Прямое указание на это обнаруживается в истории заключения договора 1404 г., когда дубровчане, напутствуя своих послов в Боснию, высказывали пожелание, чтобы те добились подтверждения своих полномочий и от “патаренов” – “обещанием, как у них в обычае”<sup>35</sup>. При заключении договоров с герцогом Стефаном дубровчане всегда стремились задобрить “гостя” Радина, имевшего на герцога большое влияние. Когда в 1455 г. они приглашали его поселиться в городе, то особо подчеркивали, что никто в городе не посмеет посягнуть на его веру и потребовать оставить ее без собственного его на то желания<sup>36</sup>.

Однако сама боснийская церковь, видимо, не стремилась расширить свое влияние и консолидировать верующих. Иначе нельзя объяснить отсутствие храмов боснийской церкви как постоянных мест массового совершения таинств и обрядов. Впрочем, боснийская церковь и не могла быть массовой, поскольку ее исключительно строгие и суровые требования к безгрешной жизни заведомо ограничивали в нее доступ. Хотя очаги ее были разбросаны по всей территории Боснии, боснийская церковь не охватывала всего ее пространства, даже в те периоды, когда она была единственной церковной структурой, действовавшей в стране, пронизанной, по выражению С. Чирковича, широкими поясами “ничейной” в религиозном отношении земли<sup>37</sup>.

Основной средой функционирования боснийской церкви были сельские районы. В XIV–XV вв. она оказалась ангажированной боснийским правителем и знатью в конфликтах за расширение своего территориального и политического пространства, и наличие “крестьян” при дворах владельческой аристократии стало обычным. С изменением со второй половины XIV в. социального ландшафта Боснии, связанным с хозяйственным подъемом и развитием городов, существенно сократилось и социальное пространство развития “богомилства”. Это сокращение происходило не только за счет увеличения городского, более подверженного влиянию католицизма населения, но и потому, что высшая боснийская знать с расширением экономических контактов с Западом все настойчивее стремилась вырваться за рамки боснийской замкнутости. Отсутствие действовавшей на всем социально-политическом пространстве Боснии боснийской церковной организации облегчало Риму задачу распространения здесь своего влияния и одновременно – вытеснения, а затем – и уничтожения “еретической” церкви. Процесс такого вытеснения имел особенности на уровне религиозного сознания, в котором (при наличии расплывчатых, а иногда и вовсе не определяемых границ между вероисповедными принципами боснийцев и католиков, с одной стороны, и боснийцев и православных – с другой) без труда соединялись различные элементы.

Планы римской церкви в Боснии во многом оказались увязанными с внешнеполитическими целями венгерских королей, которые уже в XII в. включали в свою титулатуру Боснию (“*rex Ramae*”). Чтобы успешно бороться с боснийской церковью Рим должен был опираться на политическую силу, способную крестовыми походами обеспечить упрочение здесь католицизма, и Венгрия с готовностью взяла на себя эту роль.

К первому такому походу папа Иннокентий III призвал в 1200 г., когда против “еретиков” выступил король Имре. Боснийские епископы были подчинены непосредственно венгерской церкви, а с 1417 г. венгерские правители получили привилегированное право самолично ставить епископов в своих владениях, в том числе в Боснии. Поскольку деятельность католической церкви в Боснии уже в XIII в. при бане Нинославе наталкивалась на сопротивление стремившихся к отделению от нее “еретиков”, епископ Боснии не показывался на подведомственной ему территории, выбрав местом своего пребывания Джаково на землях венгерской короны в Славонии.

Решающая роль в католизации Боснии отводилась монашеским орденам. Появление здесь их представителей аргументировалось именно существованием боснийской церкви. Вначале, в XIII в., инквизиторскую миссию здесь выполняли доминиканцы, из рядов которых назначались и епископы Боснии<sup>38</sup>. Францисканцы появились здесь, очевидно, в конце XIII в. Официально их поселение, утвержденное буллой папы Бонифация VIII, датируется 1291 г.<sup>39</sup> До этого они выполняли миссионерские задания в землях францисканских провинций “Sclavonia”, т.е. преимущественно в Хорватии, и “Hungaria”. При неясных обстоятельствах произошел их конфликт с доминиканцами, завершившийся победой францисканцев, закрепившихся на этой территории<sup>40</sup>. В 1339–1340 гг. в Боснии была создана францисканская викария<sup>41</sup> во главе с Перегрином Саксонским, которого впоследствии папа утвердил в должности боснийского епископа<sup>42</sup>. Имея в своем составе поначалу лишь нескольких монахов, викария в 70-е годы XIV в. распоряжением папы Григория IX увеличивалась до девяноста человек, и в отсутствие в Боснии “белого” духовенства на францисканцев возлагались обязанности приходских священников<sup>43</sup>. Боснийская викария охватывала земли от Хорватии до Черного моря. Центр ее составляла “Custodia Vosnae”, совпадающая с территорией, где в основном концентрировалась политическая жизнь Боснийского королевства и где находились города Миле, Бобовац и Сутеска. В первом из зафиксированных в источниках поселений францисканцев в Боснии – в Миле – был основан монастырь св. Николая. Место было выбрано, видимо, не случайно – именно здесь находился престол боснийского епископа до 1247 г., когда епископская кафедра переместилась с боснийской территории в Джаково. Поскольку боснийская церковь не стремилась к сакрализации власти правителя, эту функцию взяли на себя францисканцы, и церковь св. Николая стала местом коронации и погребения боснийских правителей и членов знатных феодальных фамилий. Склепы и могилы владельческой знати располагались также во францисканских монастырях в Бобовце и некоторых других местах<sup>44</sup>.

Заметным францисканское присутствие оказалось в восточnobоснийских горнорудных районах, где велась разработка серебра и свинца, прежде всего в Сребренице, экономически исключительно важном районе. Производство здесь находилось в руках немецких поселенцев – “сасов” (саксов), а также дубровчан. Дубровчане имели свои колонии в Сребренице, Зворнике, Високо и Фойнице, жили по дубровницкому праву и управлялись дубровницкими консулами. Католическая община была в Сребренице столь многочисленной, а позиции францисканцев столь прочны, что

еще и в 1600 г. здесь насчитывалось 200 католических домохозяйств, францисканский монастырь и церковь св. Марии<sup>45</sup>.

Первоначально францисканцы направлялись в Боснию, по всей видимости, из провинции *Sclavonia*, из далматинских городов, а затем – из самых разных европейских стран. В своей конфессиональной деятельности они пользовались латынью, но известно, что они знали славянский язык<sup>46</sup>. В первой половине XV в. в источниках появляются сведения о францисканских монахах боснийского происхождения (“*de Bosna*”, “*de Mile*” и пр.), которые постепенно стали составлять большинство орденской братии. Однако их долго не допускали на руководящие должности. Во второй половине века боснийцы начинают избираться на должность кустоса, а в 1504 г. упоминается первый викарий местного происхождения<sup>47</sup>.

Великая схизма в римской церкви конца XIV в., разделение католической Европы на сторонников и противников Урбана VI и Климента VII, затронула и расколола на два лагеря францисканский орден. Пикантность ситуации в среде францисканцев в Боснии заключалась в том, что до XV в. не было францисканских монахов боснийского происхождения, члены ордена прибывали сюда из разных государств и орденских провинций, представлявших оба лагеря. Острота противоречий в боснийской викарии привела к резкому сокращению числа миссионеров<sup>48</sup>. В письмах папы Бонифация IV, относящихся к первым годам XV в., содержится адресованное боснийскому викарию требование прекратить отток францисканцев из Боснии, в то же время из этих писем известно о донесении викария от 1402 г. о переходе пятисот тысяч еретиков в католическую веру<sup>49</sup>. Эта показная чрезмерность ярче всего свидетельствовала о кризисном состоянии во францисканской среде Боснии.

На основании косвенных, весьма немногочисленных известий в литературе высказывается точка зрения о вовлечении боснийской викарии и в горячие споры, ведшиеся внутри францисканского ордена относительно различных интерпретаций норм орденской жизни и главным образом проблем бедности<sup>50</sup>. Во всяком случае, когда после Базельского собора 1431 г. для упрочения в Боснии положения католической церкви сюда был направлен известный член ордена Яков из Марки, он сразу же затеял ссору с францисканцами из Яйце, поскольку те жили не в монастыре, а на собственных землях, владели имуществом и принимали денежные пожертвования от верующих<sup>51</sup>. Активное участие в этом конфликте принимал боснийский король Твртко II, который встал на защиту местных францисканцев<sup>52</sup>. Разъяренный Яков отправился тогда в Венгрию, где обвинил Твртко в ереси и безбожии, что весьма примечательно с точки зрения расплывчатых критериев определения представителями католической церкви религиозного инакомыслия боснийцев. Поставленный главой боснийской викарии в 1435 г., Яков добился права привлекать к проповеднической деятельности членов ордена из других провинций, поскольку по-прежнему был недоволен дисциплиной и образом жизни боснийских францисканцев. Свобода проповеди на боснийской территории была возвращена им только после примирения в 1436 г. Якова с Твртко<sup>53</sup>.

Участие Твртко в делах католической церкви имело в основе давнюю историю отношений боснийских правителей и знати с Римом. С XIII в. до-



кументы фиксируют оправдания уличенных папами в еретичестве боснийских банов и их подданных, клявшихся в верности католической церкви<sup>54</sup>. Тогда же источники впервые регистрируют извинительные доводы банов, объясняющие высшим католическим иерархам их тесные отношения с ищущей конфессиональной самостоятельности местной церковью и ее подданными. Так бан Нинослав уверял папу, что “никогда не отходил от католического вероучения” и лишь “из нужды искал благосклонности еретиков и их помощи против своих врагов”<sup>55</sup>. Ко времени бана Нинослава относятся и ставшие в XIV–XV вв. регулярными показательные акции банов, демонстрирующие лояльность в отношении Рима. Так, в 1238 г. Нинослав пожертвовал деньги на строительство кафедрального собора св. Петра в Брдо<sup>56</sup>, тогда как известно, что в 30-х годах против бана и боснийских “еретиков” был объявлен крестовый поход.

Боснийские баны, а затем и короли всегда с готовностью заявляли папам о желании восстановить истинное богопочитание, как это делал бан Стефан II в 30-е годы XIV в.<sup>57</sup> Когда в 1353 г. Стефану II наследовал его племянник бан Твртко, то он сразу установил дружеские отношения с боснийским епископом Перегрином, которого в одной из выданных в 1355 г. дубровчанам грамот называл своим “духовным отцом”<sup>58</sup>. Его столкновения со сменившим Перегрин в 1356 г. Петром Шиклоши, очевидно, были инициированы самим боснийским епископом, желавшим непременно начать крестовый поход против Боснии и потому стремившимся к разрыву мирных отношений Твртко с венгерским королем<sup>59</sup>.

Демонстративная верность Риму боснийских правителей, с одной стороны, и их приверженность боснийской церкви и периодические акции Рима против боснийских “еретиков” – с другой, отражали сложность религиозных и конфессиональных процессов в Боснии. К 70-м годам XIV в. здесь в этой сфере создалась ситуация, которая не поддавалась однозначной оценке и вызывала недоумение католических функционеров. Интересен в этой связи перечень вопросов (так называемые *Dubia*), направленный боснийским викарием Бартоломео Алвернским папе Григорию XI в 1372 г., и ответов папы, представляющих пеструю и путаную картину межконфессиональных отношений. В перечне содержались, в частности, такие вопросы: как относиться францисканцам к неученым “попам-схизматикам”, рукоположенным не по канону, но готовым помочь францисканцам; к тем обращенным, которые продолжают отправлять еретические обряды, хотя делают это скорее на словах; к католикам, продающим боснийцам оружие; к тем, кто присутствует на католических мессах, но защищает еретиков. Смысл пунктов перечня проясняется жалобами францисканцев, о которых также сообщается в послании папе Бартоломео. Так, в них упоминаются “попы, принимавшие католичество ради собственной выгоды”, но являвшиеся не настоящими священниками, а схизматиками, поставленными “по обычаю земли”. Недовольны были францисканцы и Твртко II, поскольку он позволяет присутствовать на мессах “еретикам патаренам” и защищает их. В послании содержится также любопытное сообщение боснийских францисканцев, свидетельствующее о противоречиях “черного” и “белого” католического духовенства: если францисканцы, поддавшись чувству негодования из-за присутствия патаренов прекращали службу, то их место против их воли занимали священ-

ники, “направленные туда или пришедшие самовольно”. Таким священникам папа под угрозой отлучения наказывал не совершать служб в присутствии бана и других защитников еретиков<sup>60</sup>. Обстановка, представленная в перечне, дополняется и другими данными из переписки папы Григория XI, в частности сведениями о боснийских еретиках и схизматиках, живущих попеременно с католиками<sup>61</sup>. Характерно относящееся к 1392 г. упоминание капелланом Дабишей “попа Милаца”, принадлежавшего к числу католических священников, служивших “на славянском языке по латинскому обряду”<sup>62</sup>.

В весьма своеобразную и замысловатую картину складывались конфессиональные приоритеты боснийских королей, начиная уже с Твртко I. В 1374 г. его по католическому обряду венчал боснийский епископ, после чего он отказал боснийской епископии некоторые земли (Йелшавица, Дубина). Примерно к тому же времени относится выданная им Степану Райковичу грамота за верную службу, при составлении которой присутствовали “дед” и еще два представителя “церкви боснийской” и в которой указывалось, что “корни церкви – в Боснии”<sup>63</sup>. После же того как в 1387–1390 гг. Твртко распространил свою власть на Далматинскую Хорватию, он выдал грамоту сплитскому архиепископу Андрею, согласно которой брал под свою защиту владения и доходы сплитской архиепископии, причем называл себя “ростком католической веры”, а архиепископа – своим “духовным капелланом”<sup>64</sup>.

Когда в 1377 г. состоялась коронация Твртко, то принятая им титулатура – король “Сербам, Боснии и Приморью” (используемая в дальнейшем, с включением и других областей, верховными боснийскими правителями) – не просто утверждала его суверенитет над Сербией, но и означала преемственность от Неманичей и по своей структуре повторяла сербскую титулатуру. В Сербии со смертью в 1371 г. Уроша, а затем и его сорегента Вукашина угасла ветвь Неманичей, так что Твртко, стремясь к восстановлению политического континуитета, прямо подчеркивал наследственное право на “царский” венец своих “родителей” (он был правнуком Драгутина по женской линии)<sup>65</sup> и считал за благо следовать “жизнию их и вере”<sup>66</sup>. Показательно употребление боснийскими королями, начиная с Твртко, в качестве тронного традиционного для Неманичей имени Стефан (“венчанный”). Но, что вполне вероятно, сам обряд коронации Твртко (как и других боснийских правителей до Стефана Томашевича) совершал викарий боснийских францисканцев<sup>67</sup>.

Подобный тип конфессионального поведения демонстрировали почти все боснийские правители и многие представители боснийской знати. Хрвое Вукчич Хрватинич, подтверждая некоторые коммунальные права задарцев, клялся перед “крестом и святыми мощами”; известны его добрые отношения со сплитским архиепископом после завоевания им Сплита в 1403 г. В 1413 г. когда Хрвое Вукчич, стремясь к миру с венгерским королем Сигизмундом Люксембургским, старался заручиться добрым его отношением, то в своем письме к королеве Барбаре высказал намерение перейти в католичество, поскольку был рожден “in paganismo ritu”<sup>68</sup>. В то же время известны выполненные для Хрвое богато иллюстрированные рукописи – глаголический “Хрвоев миссал” и переписанный для него “крестьянином” Хвалом в 1403 г. так называемый Болонский Новый за-

вет (“Хвалов сборник”). Интересно, что сборник выполнен в репертуарной традиции книжности боснийской церкви с использованием характерного архаического уставного письма. Миниатюры же в обеих рукописях исполнены искусным далматинским мастером в готическом стиле<sup>69</sup>.

Боснийская церковь оказывалась индифферентной к неоднзначным проявлениям конфессиональных симпатий своих высоких покровителей. Это же свойство она выказывала в ситуациях, когда ее стремились использовать в своих целях политические силы разной конфессиональной направленности, выступая, очевидно, лишь в качестве символа боснийской государственности. Примером здесь может быть история конфликта короля Остои с местной боснийской знатью в начале XV в., в котором боснийская церковь явно не имела определенной позиции. Сепаратистов поддерживали дубровчане, находившиеся на стороне Сигизмунда Люксембургского. Одним из проявлений этой поддержки было решение дубровчан направить дары “деду боснийских патаренов”, на помощь которого они, по всей видимости, рассчитывали. После примирения с венгерским королем Остою призвал одного из сепаратистов – обосновавшегося в Дубровнике Павла Клещича – вернуться в Боснию, подтвердив обещанную ему безопасность возвращения гарантией “деда” и “всей боснийской церкви” не причинять ему вреда<sup>70</sup>. Обращение боснийских правителей к католической вере было тем интенсивнее, чем теснее становились контакты с западными странами и сильнее турецкая опасность, надежда на избавление от которой также возлагалась на западных партнеров. Когда Твртко II и венгерский король после периода враждебности (усугубленной обвинениями в еретичестве Якова из Марки) заключили мир, Твртко начал переговоры, направленные на сближение сторон. В результате боснийский король согласился после своей смерти – если к этому скорбному моменту у него не появится мужских наследников – передать королевство графу Герману Цельскому, тестю венгерского короля и дальнему родственнику рода Котроманичей, правящего боснийского рода. А избранницей его оказалась родственница Сигизмунда – Доротея. Но поскольку женитьба на ней требовала от него подтверждения чистоты его католической веры, Твртко обратился к папе Мартину V с просьбой испытать истинность его “католичества” и в случае положительного результата одобрить этот брак<sup>71</sup>.

В 1439 г. в Боснию прибыл новый папский легат, хварский епископ Фома Томазини, влияние которого на духовные убеждения боснийского короля оказалось напористым и сильным. В 1442 г. Твртко направил в Рим Томазини и боснийского посланника. Из письма секретаря кипрского короля Бенедикта Овератия падуанскому епископу Петру Донату известно, что здесь боснийский посланник “от имени короля и всего королевства под клятвой отрекся от манихейского учения и признал, что римская вера и традиция лучше”<sup>72</sup>. Поскольку к тому же времени относятся документы дубровчан, демонстрирующие влияние “деда” в королевстве, то, видимо, положение боснийской церкви было тогда еще достаточно прочным. Характерна оговорка дубровчан в письме, обращенном к Твртко по поводу какого-то его имущества в Дубровнике забрать которое он может посредством письменного наказа, составленного “перед монахами римской веры или веры боснийской”<sup>73</sup>.

Конфессиональная непоследовательность высших боснийских слоев при следующем короле – Стефане Томаше (1443–1461) отражала неясность и трагичность ситуации в Боснии накануне ее завоевания. В 1444 г. папа Евгений IV в одном из писем сообщал о переходе короля в католическую веру и уже через год расточал ему похвалы как католическому правителю, который, несмотря на лукавство и происки еретиков, “остался чистым и незапятнанным”<sup>74</sup>. Однако, как следует из нареканий францисканцев, пенявших Томашу за непоследовательность в отправлении католических обрядов, он выказывал расположение боснийской церкви. Из-за конфронтации Томаша с францисканцами он вынужден был в 1445 г. оправдываться перед папой через направленных в Рим посланников в преданности “с молодых лет” ему и католической вере как единственно истинной и заклеить все ереси, “особенно манихейскую”, называя их “измышлением дьявола”. Свое общение с еретиками король объяснял как вынужденное, показное, обусловленное их многочисленностью и влиятельной мощью. Королевское посольство подтвердило и готовность короля заставить их осудить свою ересь и обратиться в католическую веру. Папа, в свою очередь, наказал легату в Боснии, чтобы тот исследовал обстоятельства дела. И если обнаружится, что Томаш – истинный католик, а еретики настолько многочисленны и сильны, что король без опасности потерять королевство не может их уничтожить и это его отношение к ним – не более чем учтивость, к которой его принудила сама ситуация, то папа призывал францисканцев не сокращать положенной королю части церковных доходов, что францисканцами было ранее проделано<sup>75</sup>. Результаты расследования легата нашли отражение в сообщении папы от июля 1446 г. о том, что “после многочисленных бесед” с хварским епископом была установлена истинность католических намерений Томаша<sup>76</sup>.

Примерно в то же время состоялось примирение Томаша со Стефаном Вукчичем, известным своими стойкими “богомильскими” симпатиями. Это примирение было скреплено в мае 1446 г. браком Томаша с дочерью Стефана – Катариной, которая была “патаренкой” (что не мешало ей впоследствии выказывать католическое рвение). И когда в августе того же года после долгого перерыва состоялся собор “всей Боснии”, на нем присутствовали все влиятельные боснийские вельможи, принимал участие в нем и “дед” боснийской церкви Милое, причем контекст упоминания “деда” и “церкви боснийской” в документах собора свидетельствовало о желании участников собора видеть в них консолидирующее и арбитражное начало<sup>77</sup>. Не было на соборе лишь одного из наиболее видных боснийских вельмож, потомка Хрвое Вукчича – Петра Войсалича, “управителя Нижних земель и хозяина Високо”, известного своими католическими убеждениями – в документах римской курии он фигурирует как “единственный католический князь в этих краях”<sup>78</sup>. А через несколько лет, в 1452 г., папа в письмах Фоме Томазини выражал радость по поводу того, что усилиями Стефана Томаша и “других сынов его королевства” в Боснии построено много церквей и монастырей и что “Стефан Томаш, король Боснии, его жена, многие вельможи и воины узнали свет истины, исходящий от Римской церкви, нашей матери и общей наставницы”<sup>79</sup>.

Яркий пример изменчивости конфессиональных приоритетов, характерной для боснийской владельческой аристократии накануне османско-

го завоевания, ее обусловленности комплексом причин и обстоятельств, часто не относящихся к религиозной и церковной сферам, представляет биография герцога Стефана Вукчича. Приверженец боснийской церкви, в период сближения с королем Томашем он подыгрывал ему в его католических устремлениях. Из письма папы Николая V от 1447 г. следует, что Стефан Вукчич просил его предшественника, папу Евгения IV, направить ему прелата, который бы подготовил переход в католичество его подданных, но поскольку Евгений умер, Стефан Вукчич уверял Николая в своей покорности<sup>80</sup>. А в 1448 г., утверждая независимое от короля Томаша положение, он провозгласил себя "герцогом св. Савы". Этот титул имел на подвластной Стефану территории особый смысл. Последователи боснийской церкви концентрировались здесь в областях, прилегающих к Неретве и в Подринье, но большинство населения исповедовало православие, и православная церковь находилась под юрисдикцией митрополита Милешева. Называясь "герцогом св. Савы", Стефан тем самым подчеркивал свою связь с сербским монастырем в Милешева, с его культом первого сербского архиепископа и таким образом конфессиональные интересы, отличные от интересов боснийского короля. При этом он оставался верен боснийской церкви. В 1449 г. папа Николай V, радуясь тому, что "славный король Боснии Стефан Томаш, до недавнего времени захваченный манихейской ересью и шедший со своим народом неверным путем, отринул заблуждения и признал истину католической веры", вместе с тем сетует на его оставшихся в плену ложного учения вельмож и прежде всего на тестя короля Стефана и воеводу Иваниша Павловича. Последний "три года назад признал католическую веру, но уже во второй раз, как пес, возвратился к своей пакости и отпал от католической веры"<sup>81</sup>.

В 1451 г., когда Стефан Вукчич вел войну против католического Дубровника, претендуя на часть его территории, была издана папская булла об отлучении Стефана, которая в связи с окончанием войны осталась необъявленной, хотя он и продолжал слить защитником "еретиков". Кроме того, Стефан поддерживал тесные отношения с османами, желая с их помощью укрепить свое положение и расширить подвластные земли. Но, убоявшись опасного развития событий после падения Константинополя в 1453 г., открывшего путь широкому наступлению турок, обновил договор с Альфонсом Арагонским, формальным вассалом которого он был. Однако он оставил без внимания желание Альфонса обеспечить францисканцам условия для распространения католичества в своих землях и даже, напротив, построил церковь св. Георгия для православных подданных и направил дары в Синайский монастырь. Видимо, более уповая на союз с сербами, Стефан повел переговоры с сербским деспотом Джурджем Бранковичем, закончившиеся браком сына Стефана Владислава и родственницы Бранковичей Анны Кантакузин<sup>82</sup>.

Падение Константинополя активизировало усилия короля Томаша по поиску союзников и покровителей в борьбе с турками, причем поиски эти в зависимости от ситуации имели разную конфессиональную направленность. В 1455 г. папа Каликст III принял боснийского короля под свою защиту и обещал ему содействие в возвращении всех его земель, занятых турками или отторгнутых мятежными неверными вельможами<sup>83</sup>. Поражение Мехмеда II под Белградом летом 1456 г. воодушевило короля То-

маша, который решился на активные действия против турок под эгидой католической церкви и принял от папы Каликста III через папского легата Карвахала “знак креста” и папское знамя<sup>84</sup>. Босния, таким образом, мыслилась в Риме центром крестоносного движения против турок. Однако назначение в Боснию нового папского посланника Якова, известного своей непримиримостью в борьбе с боснийскими еретиками, а затем успешное нападение турок на Боснию в феврале 1458 г., показавшее иллюзорность надежд короля на помощь с Запада, ускорили ведшиеся ранее переговоры короля с представителями сербского правящего семейства Бранковичей по поводу женитьбы его сына Стефана на дочери деспота Лазаря. В марте 1459 г. состоялось венчание, и Стефан Томашевич был провозглашен сербским деспотом. Особой популярностью его поставление, по всей вероятности, не пользовалось. Во всяком случае, в сербских летописях содержатся обвинения его в узурпации власти, при этом подчеркивается конфессиональный момент – изгнание из страны “проклятыми и злосчастными неверными” законного правителя Стефана Бранковича<sup>85</sup>. Но очевидно, что и та и другая стороны рассчитывали таким образом создать самостоятельную политическую силу, способную предотвратить надвигающийся конец. Развязка этого сюжета наступила очень быстро: в результате осады турками Смедерева в мае того же года Стефан Томашевич сдал город, оговорив себе и находившемуся с ним дяде Радивое возможность беспрепятственно покинуть город.

Именно в связи со сдачей Смедерева в западных источниках стала распространяться точка зрения относительно вины боснийского короля и боснийских “еретиков” в утверждении турок и мусульманства в этом районе Балкан. На предательство Томаша в качестве основной причины поражения указывали и венгерский король Матвей Корвин и папа Пий II<sup>86</sup>.

Что касается поддержки “еретиками” османских завоевателей, то из-за отсутствия данных трудно говорить о ее масштабах. Можно предположить, что члены боснийской церкви предпочитали суверенитет мусульман власти католиков, подвергавших их гонениям. Косвенно о таком предпочтении свидетельствует донесение Николая Барбучи из Диррахия папскому легату Иоанну Карвахалу от 1456 г., передающее мнение Томаша о возможности военных акций против турок: Томаш выражал сомнение в своей способности одному справиться с турками “из-за манихеев, которые более любят турок, нежели христиан, и которые составляют большинство королевства”<sup>87</sup>. Он поспешил оправдаться перед Римом и выказал готовность к дальнейшей борьбе с турками, преданность католической церкви и желание изгнать еретиков из своего королевства. Эта акция действительно имела место. Проводилась она с таким размахом, что боснийская церковь была по сути уничтожена. Насильственность этой акции и настроение членов “еретической” иерархии иллюстрирует известие, относящееся к 1461 г., о трех “крестьянах”, которых король связанными отправил в Рим. Здесь по распоряжению папы Пия II кардинал Торквемада вел их дело. В результате разбирательства они отреклись от своих “заблуждений”, приняли от папы крещение и были отправлены в Боснию. Однако по дороге один из них бежал под защиту герцога Стефана<sup>88</sup>.

Несмотря на усердие Томаша в деле изгнания или насильственного обращения в католичество членов боснийской церкви, ему так и не уда-

лось восстановить доверие Рима, которому, очевидно, была выгодна такая интерпретация успехов турок. Папа Пий II в 1460 г. в письме Матвею Корвину прямо объясняет изгнание королем “патаренов” как удобное прикрытие его предательства<sup>89</sup>. Эта точка зрения была впоследствии развита им в “Комментариях”: “Чтобы оправдать свою ложь при сдаче туркам Смедерева и доказать свою веру или, как думают некоторые, распаленный жаждой наживы, он изгнал манихеев, во множестве обитавших в его королевстве, чтобы они покинули королевство и оставили свое имущество, если только не примут Христова крещения. Около двух тысяч их приняли крещение, а сорок или немного больше, упорствовавших в своем заблуждении, бежали к Стефану, боснийскому воеводе”<sup>90</sup>.

“Дед” боснийской церкви также перешел в область, подвластную Стефану, жители которой в основном исповедовали православие. При неизвестных обстоятельствах он принял здесь крещение по обряду восточной церкви, что следует из уже цитированного письма царьградского патриарха Геннадия Схолария синайским монахам (датируется серединой 50-х годов), в котором Геннадий называет “епископа Боснии” православным и сербом, рукоположенным местным патриархом<sup>91</sup>. Часть членов боснийской церкви укрылась за стенами Дубровника. В дубровницких документах в качестве представителей ее иерархии они упоминаются до 1481 г.

Обвинив Томаша в корыстолюбии, папа Пий II одновременно позволил боснийским францисканцам “брать необходимое им от неверных”<sup>92</sup>. Поскольку это разрешение последовало за акцией Томаша по изгнанию “еретиков”, речь, очевидно, шла об оставленном ими имуществе. Несмотря на уничтожение боснийской церкви, конфессиональная карта Боснии и Герцеговины накануне османского завоевания выглядела весьма пестро. Суммарные сведения о разграничении зон влияния различных церквей дают следующие результаты (по С. Джайе): “Среднее сословие было католическим, сельское население в восточной Герцеговине – сербско-православным и католическим с остатками богомильского. Сербско-православное меньшинство располагалось, видимо, в восточных окраинных районах Боснии, поскольку они уже в первой половине XV в. находились под османским (Босанско Краиште) и сербским владычеством. На остальной территории Боснии и в западной Герцеговине сельское население на протяжении века католизировалось в результате продолжительной деятельности францисканцев и, наконец, насильственного разрушения “боснийской церкви” перед османским завоеванием”<sup>93</sup>.

Хотя территориально сферы действия церквей, как видно, не соприкасались, к этому времени относятся некоторые данные о борьбе католиков и православных за конфессиональное пространство на боснийских и герцеговинских землях. Одно из таких известий принадлежит францисканскому проповеднику Иоанну Капестрану, который в 1455 г. докладывал, что в Боснии ведется сербско-православная пропаганда, направленная против католической церкви, и что в восточnobоснийских районах, находившихся тогда под властью сербского деспота Джураджа Бранковича, проводится насильственное перекрещивание католиков<sup>94</sup>. Другие источники не могут подтвердить этого заявления. Но вместе с тем относящееся примерно к тому же времени письмо Геннадия Схолария, в котором го-

ворится о крещении латинянами “еретиков” в одной части Боснии, а православным “епископом Боснии” – герцога и вельмож в другой ее части, также может быть интерпретировано с точки зрения конфессионального соперничества. Конкурентные и неприязненные отношения между католической и православной церквями на территории Боснии в полной мере проявились позднее, в века турецкого владычества, и их умело использовала османская власть<sup>95</sup>.

После смерти в июле 1461 г. Томаша ему наследовал его сын Стефан Томашевич, который оказался у власти, когда полное подчинение Боснии Османской империей уже ощущалось как неизбежное. Первые действия его после восшествия на престол показывают, что он лихорадочно искал союзников. Он сразу заключил мир с герцогом Стефаном, а затем испросил “корону и епископов” у папы Пия II, обещанную в свое время Томашу папой Евгением IV. При этом Стефан Томашевич уверял, что был крещен еще ребенком, что “твердо исповедует католическую веру”, а наибольшую опасность для него представляют турки, которые, уверял он, выказывают доброе отношение к крестьянам, обещая свободу каждому, кто перейдет к ним<sup>96</sup>. Стефан Томашевич был коронован полученной от папы короной, которую возложил на него папский легат в ноябре 1461 г. Очевидно, папа стремился усилить сакральность власти боснийского правителя перед решающим столкновением западного мира с Османской империей. Но Стефану Томашевичу пришлось недолго воевать против турок, он погиб весной 1463 г. после масштабного турецкого наступления. Угроза христианскому миру заставила папу объявить в октябре 1463 г. крестовый поход против “неверных”, который поддержали Венгрия и Венеция. Венгерские войска освободили тогда несколько боснийских городов, и возле Яйце состоялась встреча Матвея Корвина с помагавшими ему при взятии города герцогом Стефаном и его сыном Владиславом, который одно время воевал также под венецианским флагом. Стефан, по-видимому, и на этой встрече не скрывал своих “манихейских” привязанностей. Во всяком случае здесь в его свите присутствовал “гость” Радин, один из наиболее приближенных Стефану людей. После смерти Стефана в 1466 г. “гость” Радин был на службе у сына Стефана – Владислава до его кончины в 1467 г.

Мнение, что добровольной исламизации подверглись прежде всего приверженцы боснийской церкви, составившие этнокультурную основу боснийских мусульман, обосновывается в литературе двумя упомянутыми сообщениями – доминиканца Николая Барбучи 1456 г. о том, что “манихеи” в Боснии “больше любят турок, нежели христиан”, и Стефана Томашевича в письме Пию II 1461 г. о добром отношении турок к крестьянам. Это мнение опровергается фактом принудительной католизации боснийского населения, проведенной еще до полной турецкой оккупации, когда члены боснийской церковной организации бежали за пределы страны и принимали католичество или православие (на территории Степана Вукчича). К тому же, как показывают историко-демографические исследования, “крестьянские” хозяйства в Боснии XV в. были весьма немногочисленны<sup>97</sup>.

По этим же причинам следует считать явно тенденциозным выдвинутое в западных источниках обвинение против членов боснийской церкви



в скором и легком завоевании турками Боснии. Эта точка зрения восходит к мнению Римской курии, основанном в свою очередь на донесении Николая Модрушского, подозревавшего их в измене<sup>98</sup>. Несмотря на то что обвинения против боснийцев в попустительстве и даже содействии туркам в их завоеваниях можно отнести скорее на счет желания Рима найти виновного в успехах мусульман, нельзя не учитывать, что на протяжении XV в. турки не раз выступали союзниками местной боснийской знати в ее борьбе с центральной властью за упрочение положения на подвластных территориях и за их расширение. Турки впервые появились в Боснии в 1414 г. в качестве союзников Хрвое Вукчича Хрватинича. А когда в августе 1463 г. представители боснийского дворянства просили Венецию оказать помощь в восстановлении боснийского «царства», они одновременно столь решительно высказались против венгерской верховной власти, что в случае установления таковой пожелали предпочесть турецкое господство<sup>99</sup>. Очевидно, из поддерживавших Мехмеда II кругов боснийской знати вышла так называемая «Легенда о смерти короля», записанная османским хронистом Турсун-беком и заимствованная впоследствии западными источниками<sup>100</sup>. По версии «Легенды», боснийского короля Стефана Томаша и султана Мехмеда II связывала близкая дружба, из-за которой король был убит его братом Радивоем и сыном Стефаном Томашевичем при активном содействии венгерского короля. Чтобы отомстить убийцам, вдова Стефана Катарина призвала султана в Боснию. Опустошив страну и забрав множество ее жителей в рабство, султан вернулся во воевоину.

Характерно, что столь своеобразная трактовка событий не придавала большого значения конфессиональной стороне. «Легенда» скорее подчеркивала разграничение в политической ориентации, реально существовавшее: в противовес антивенгерской группе боснийской знати, опиравшейся в своем противодействии венгерскому суверенитету на Венецию и Османскую империю, другая группа боснийцев принимала участие в военных действиях, предпринятых Матвеем Корвиным осенью 1463 г. против турок. Тогда венгерский король провел успешное контрнаступление, не имевшее, правда, продолжения.

После завоевания большей части Боснии султаном на занятой территории, а венгерским королем на пока еще свободных от османов землях предпринимались попытки создать вассальные боснийские государства с учетом их собственных политических интересов и внутробоснийского политического противостояния. В 1465 г. во главе такого, недолго просуществовавшего образования султаном был поставлен представитель дома Котроманичей – Матвей, сын Радивоя Остоича, бывшего некогда претендентом на боснийский престол. В 1471 г. Матвей Корвин короновал в качестве боснийского короля Николая Илочкого, поставленного прежде всего в угоду недовольной Корвиным венгерской оппозиции. Он правил шесть лет, честно, но безуспешно пытаясь распространить свою власть на занятую турками территорию.

Тем временем в 1475 г. султан еще раз поставил боснийского короля. Выбор его пал на Матвея Войсалича, потомка Хрвое Хрватинича. То, что подобное назначение не требовало от него изменения конфессиональной принадлежности, показывает желание Матвея Войсалича получить при-

знание королевского достоинства от венгерского короля. Реакцией турок была осада нескольких городов своего новопоставленного вассала, после которой имя Матвея Войсалича уже не упоминалось в источниках.

С точки зрения заинтересованности римской церкви в получении боснийского наследства, а также конфессиональных метаморфоз боснийских правителей внимания заслуживают относящиеся к 70-м годам сведения о вдове Стефана Томаша Катарине и ее детях. После завоевания турками в 1465 г. большей части земель ее отца, герцога Стефана, она вместе с братом Владиславом бежала на принадлежавший Дубровнику о. Млет. Последние годы жизни Катарина провела в Риме, во францисканском монастыре, где и умерла в октябре 1478 г. Вполне вероятно, что она принадлежала ордену терциариев. Во всяком случае францисканец Мариан из Флоренции, сообщая о ее смерти, отмечал, что Катарина «много лет как жила по третьему правилу блаженного Франциска и открыто носила одежду»<sup>101</sup>. За пять дней до смерти она составила завещание, по которому передавала свое собрание реликвий францисканской церкви св. Екатерины в Яйце. Основная же часть завещания касалась установления порядка наследования боснийской короны. По воле королевы, если ее дети, Сигизмунд и Катарина, находившиеся у турок, не вернулись бы из турецкого плена в лоно христианской церкви, боснийская корона и все права на Боснийское королевство переходили апостольскому престолу<sup>102</sup>. Ее дети не вернулись, и Римская курия имела в дальнейшем правовое основание претендовать на владение территориями королевства. Трудно сказать, что стояло за этим шагом Катарини – влияние францисканцев, вера в Римскую курию как единственную политическую силу, способную рано или поздно изгнать узурпаторов из захваченного королевства ее мужа или что-то другое. Но в любом случае примечательно завершение ее жизненного пути, начавшегося в семье, приверженной традиции боснийской церкви, которая на ее глазах была уничтожена церковью католической.

Во время покорения турками Боснии многие францисканцы покинули страну. Однако часть миноритов здесь оставалась и при спасении орденского имущества пользовалась помощью мирян. Обстановку в рядах ордена периода завоевания отражала булла папы Павла II от 1469 г., описывающая события недавнего прошлого, когда «братья указанной провинции, опасаясь уничтожения книг, священных сосудов, монашеских одеяний и других вещей, а также привилегий, пожалований и апостольских посланий, строений и предоставленного викарию и братьям имущества, почти все из указанных строений перенесли в другие помещения ордена и передали на хранение служителям и братьям, а также мирянам»<sup>103</sup>.

Между тем политика османских властей в отношении францисканцев после завоевания не демонстрирует стремления уничтожить иную конфессию на занятых территориях, и напротив, показывает их религиозную толерантность, хотя и имевшую избирательный характер. Францисканцы, так же, как и православные монахи на сербской территории, в первое время после завоевания имели налоговые льготы, но критерии, по которым те или иные церкви и монастыри вносились в дефтеры (налоговые реестры) или освобождались от уплат, зачастую неясны.

В 1499 г. султан Баязид предоставил привилегии членам ордена в Сребренице – центре горнорудного производства. Из текста грамоты Баязида следует, что он лишь подтверждает привилегии, выданные францисканцам Сребреницы его отцом, султаном Мехмедом II в 1462 г., заключавшиеся в свободе действий на территории их пребывания<sup>104</sup>. В 1463 г. Мехмед II выдал также привилегии боснийской францисканской кустодии и ее кустосу Ангелу Звиздовичу. Султан среди прочего предоставил монахам кустодии “во всей полноте свои милости”, прежде всего право беспрепятственного возвращения монахов, покинувших боснийские земли во время завоевания, свободного их поселения и использования ими своих церквей, которые никто не в праве был разрушать, равно как никто, по указанию султана, не мог мешать и досаждать им в их деятельности<sup>105</sup>.

Итак, привилегии турецких султанов касались не всей территории викаррии, а лишь отдельных ее частей. Поддержка ими францисканцев кустодии, располагавшейся в области возле Миле – одного из политических центров Боснийского королевства, соотносилась с попытками турок организовать на занятых землях вассальное боснийское государство. Иными словами, первоначально в планы османской власти, по-видимому, не входило полное уничтожение старой боснийской политической инфраструктуры. Очевидно, османская власть была заинтересована и в продолжении разработок горнорудных месторождений, находившихся в руках “сасов” и дубровчан, чем и объясняется забота о францисканцах Сребреницы, имевшая, таким образом, экономический характер<sup>106</sup>. Значение в османской Боснии францисканцев, деятельность которых разворачивалась именно в этом районе, показывает история разделения боснийской викаррии в 1514 г. на две провинции. Оставшиеся незанятыми территории викаррии составила провинция *Bosna Croatia*, а на подвластных землях возникла провинция *Bosna Argentina*.

В целом же ареал распространения в Боснии католицизма после завоевания резко сузился. Многие торговые и ремесленные центры, где главным образом и были сосредоточены францисканцы, приходили в упадок. Новые же города (Сараево, Мостар, Тузла и др.) появлялись уже в других местах, как правило, недалеко от малозначимых средневековых рынков и небольших укреплений<sup>107</sup>. Так что в Боснии уже вскоре после установления османского господства стали разрушаться сами социальные условия распространения католицизма. Неизвестно, какой процент боснийского населения был физически уничтожен в ходе завоевания, но все западные источники рисуют мрачную картину опустошения страны. В западном направлении – в Италию, Венгрию, Хорватию – двигались эмиграционные потоки боснийцев. Яркими свидетельствами запустения целых боснийских районов служат турецкие налоговые реестры – дефтеры. Численные потери боснийского населения в небольшой мере восполнялись за счет иммиграционного притока жителей сербских, черногорских, восточногерцеговинских земель, ранее занятых турками. Переселение из сербских областей сопровождалось появлением в Боснии сербскоправославной конфессии.

Первое упоминание в источниках православного священника в Сараево – боснийском ремесленном центре уже османской эпохи – относится

к 1489 г. и свидетельствует о прочном положении здесь православной общины<sup>108</sup>. С начала XVI в. можно говорить о существовании герцеговинских митрополитов, а появление сербскоправославных митрополитов на территории боснийского санджака и санджака Зворник фиксируется с 1532 г.<sup>109</sup> В это время на боснийско-герцеговинских территориях начинают появляться православные церкви и монастыри<sup>110</sup>, причем главным образом в тех местах, где была велика концентрация пришлого валашского элемента, как, например, в бассейне Неретвы и в северо-восточной и северо-западной Боснии.

При сохранении на конфессиональном ландшафте Боснии и Герцеговины францисканской орденской структуры и развитии элементов православной конфессии все же то основное, что выделяется на нем после османского завоевания и определяет последующие на нем изменения, – это быстрая исламизация боснийского населения уже в первые годы после установления османского суверенитета. Так, по сведениям о домохозяйствах разных областей Боснии и Герцеговины процент мусульманских хозяйств в 1468 г. составлял 0,9, в 1485 г. – 11,9, в 1489 – 14,5<sup>111</sup>. Красноречивы сведения об изменениях в конфессиональной принадлежности сипахивей – держателей военных ленов. Если в 1469 г. в Боснии было 135 тимаров, из которых 11 находилось в руках христиан, то в 1485 г. это соотношение составляло уже 289 к 35<sup>112</sup>. Столь быструю и легкую исламизацию во многом можно объяснить особенностями религиозного сознания и поведения боснийского населения и функционирования здесь различных конфессий. Самостоятельная боснийская церковная организация выступала в королевстве – и прежде всего в кругах феодальной знати – именно как “боснийская”, государственная, действовавшая на всей территории Боснии. Однако сама “боснийская церковь” была слишком слабой и замкнутой структурой, чтобы обеспечить конфессиональное единство страны. Она практически не вмешивалась в государственные дела и проявляла безразличие к освящению власти правителя, полностью устранившись от сакрального декорирования королевских ритуалов, что играло важную роль во всяких монархиях. Католическая церковь, вытесняя боснийскую, стремилась заполнить этот вакуум и создать прочную структуру, могущую обеспечить сильную власть короля. Но при том, что вероисповедные принципы “боснийской церкви” не имели глубоких принципиальных отличий, с одной стороны, от католических, а с другой – от православных в сознании боснийцев, как это видно из источников, касающихся духовной жизни короля и его феодалов, складывалась причудливая, постоянно менявшаяся вариация конфессиональных приоритетов. Многое в этой вариации зависело не от религиозных пристрастий, а от политической конъюнктуры, обусловленной прежде всего турецкой опасностью и внутривосточной борьбой. Оказавшись подчиненными сильным централизованным государством, которое поддерживало и само было поддерживаемым исламской религиозной системой и ее конфессией, боснийцы в первый раз столкнулись с такой неразрывной структурой. Вхождение в эту структуру и выживание в османской Боснии потребовало от многих из них изменения религиозной и конфессиональной принадлежности, что было нетрудно осуществить при наличии множественности конфессиональных идентификаций. Сохранение или формирование в завоеванной Боснии немногочисленных – католической и

православной – конфессий оказалось возможным благодаря относительной толерантности османов, обусловленной их собственными политическими и экономическими интересами.

- <sup>1</sup> Обзор историографии XIX–XX вв. по данной проблеме: *Драгојловић Д.* Крстјани и јеретичка црква Босанска. Београд, 1987. С. 17–26; *Džaja S.* Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Hercegowina. München, 1984. S. 13–14; *Džambo J.* Die Franziskaner im mittelalterlichen Bosnien. Werl, 1991. S. 17–25.
- <sup>2</sup> См., напр., *Hadži Jahić M.* Od tradicije do identiteta (Geneza nacionalnog pitanja bosanskih muslimana). Sarajevo, 1974; *Balić S.* Kultura Bošnjaka. Muslimanska komponenta. Sarajevo, 1973.
- <sup>3</sup> Примером широкого подхода к проблеме могут служить работы: *Драгојловић Д.* *Op. cit.*; *Džaja S.* *Op. cit.*
- <sup>4</sup> *Petri Ranzani.* Epitome rerum Hungarorum // *Scriptores rerum Hungaricarum* / Ed. J. Schwandtner. Vindobonae, 1748. Vol. 3. P. 659.
- <sup>5</sup> Тезис о ее православном характере был выдвинут впервые Б. Петрановичем в 1867 г. (см.: *Петрановић Б.* Богомили: Црква босанска и крстјани. Задар, 1867). Ответ на эту работу см.: *Rački F.* Bogomili i ratareni // *Rad IAZU.* Zagreb, 1869. Кнј. 7. С. 84–179; Кнј. 8. С. 121–187. Стойкая традиция называть членов боснийской церкви “богомилами” обязана именно этой работе Ф. Рачки, установившего связь боснийских “еретиков” с болгарскими богомилами. Историками католического толка доказывался тезис католического характера боснийской церкви, впервые заявленный в работе: *Šidak J.* Problem “bosanske crkve” u našoj historiografiji od Petranovića do Glušca // *Rad JAZU.* Zagreb, 1937. Кнј. 259.
- <sup>6</sup> *Мошин В.* Сербская редакция синодика в неделю православия // *Византийский временник.* М., 1959. Т. 16; М., 1960. Т. 17. С. 301–302; см. также: С. 312–313, 319–320 и др.
- <sup>7</sup> Там же. Т. 17. С. 346.
- <sup>8</sup> Χουτοβύεροи – название членов боснийской церкви в греческих источниках XV в.
- <sup>9</sup> Греческий текст письма см.: PG. Vol. 160. P. 305; его церковнославянский перевод см.: *Ковачевић Љ.* Неколико прилога за црквену и политичку историју Јужних словена // *Гласник Српског ученог друштва.* Београд, 1885. Кн. 63. С. 12–13.
- <sup>10</sup> В работах, постулирующих сербскую этническую принадлежность боснийцев и православный характер “боснийской церкви”, вопрос наличия в Боснии православной конфессии не является дискуссионным (Б. Петранович, В. Глухач и др.). Обзор и критику современных исследований, в которых обосновывается этот тезис, см.: *Džaja S.* *Op. cit.* S. 122–126.
- <sup>11</sup> См.: *Филиповић М.* Структура и организација средњовековних катуна // Симпозијум о средњовековном катуну. Сарајево, 1963; *Јовачевић Д.* Средњовековни катуни по дубровачким изворима // Там же. С. 137.
- <sup>12</sup> *Драгојловић Д.* *Op. cit.* С. 86.
- <sup>13</sup> *Dondaine A.* La hiérarchie cathare en Italie. II. Le Tractatus de hereticis d’Anselme d’Alexandrie // *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1950. Vol. 20. P. 308.
- <sup>14</sup> *Petri Ranzani.* *Op. cit.* P. 659.
- <sup>15</sup> Имеются лишь косвенные данные, которые могут быть интерпретированы как свидетельства связи богомилов и итальянских катаров. Это, в частности, показания некоего Якова Бека, данные суду инквизиции в Турине в 1387 г., в которых он сообщает о своем путешествии в Боснию и постыжении им религиозной науки от тамошних учителей (*Processus contra Valdenses in Lombardia Superiori anno 1387* / Ed. G. Amati // *Archivio storico italiano.* Ser. 3. 1865. Vol. II. I. P. 50–57).
- <sup>16</sup> *Farlati D.* Illyricum sacrum. Venetiis, 1769. Vol. 4. P. 257–258.
- <sup>17</sup> См., напр., *Стојановић Љ.* Старе српске повеље и писма. Београд, 1929. I, 1. С. 590; I, 2. С. 153–154.
- <sup>18</sup> Подобные свидетельства обнаруживаются как в боснийских источниках, например, в записи “крестьянина” Хвала или в глоссах Сречковичево евангелия (см.: *Драгојловић Д.* *Op. cit.* С. 166–167), так и в западных источниках о боснийской церкви (обзор и подборку текстов см.: *Kniewald D.* Vjerodostojnost latinskih izvora o bosanskim krstjanima // *Rad JAZU.* Zagreb, 1949. Кнј. 270).
- <sup>19</sup> *Грујућ Р.* Једно јеваниђеље босанског типа XVI–XV века у Јужној Србији // *Зборник лингвистичких и филолошких радова у част А. Белића.* Београд, 1937. С. 265.
- <sup>20</sup> *Скарић М.* Гроб и гробни споменик госта Милутина на Хумском у фочанском срету // *Гласник земаљског музеја.* 1934. 46. С. 79–82.

- 21 *Ђирковић С.* Историја средњовековне босанске државе. Београд, 1964. С. 50–51.
- 22 См.: *Богичевић В.* Писменост у Босне и Херцеговине. Сарајево, 1975; *Ђурђић П.* Историја српске ћирилице: Палеографско-филолошки прилози. Београд, 1987.
- 23 *Драгојловић Д.* Оп. cit. С. 32.
- 24 *Раџки Ф.* Prilozi za povijest bosanskih patarena // *Starine*. Zagreb, 1869. Knj. 1. S. 101.
- 25 Наиболее яркий пример – запись Станко Кромарианна в Баталовом евангелии 1393 г. с перечислением, очевидно, наиболее известных имен “монахов” (“редов(ник)а”) боснийской церкви: *Радојчић Ђ.* Одломак богомилског јеванђеља босанског тепчије Батала из 1393 г. // *Известија Историјског института БАН.* 1964. № 14–15 С. 495–506.
- 26 *Драгојловић Д.* Оп. cit. С. 158; *Ђирковић С.* Оп. cit. С. 51.
- 27 *Раџки Ф.* Dva novih priloga za povijest bosanskih patarena // *Starine*. Zagreb, 1882. Knj. 14. S. 5–20.
- 28 *Стојановић Л.* Оп. cit. С. 156.
- 29 Там же. С. 131–132.
- 30 *Драгојловић Д.* Оп. cit. С. 165.
- 31 *Thallóczy Lj.* Istraživanja o postanku bosanske banovine sa naročitim obzirom na povelje Körmendskog arhiva // *Glasnik Zemaljskog muzeja*. 1908. N 18. S. 404–405.
- 32 *Динић М.* Из дубровачког архива. III // *Зборник за историју, језик и књижевност српског народа.* Београд, 1967. С. 221.
- 33 Там же. С. 184.
- 34 Там же. С. 225.
- 35 Там же. С. 182–183.
- 36 *Стојановић Љ.* Оп. cit. С. 151–152.
- 37 *Ђирковић С.* Оп. cit. С. 107.
- 38 *Opći šematizam katoličke crkve u Jugoslaviji.* Zagreb, 1975. S. 138, 338.
- 39 *Theiner A.* Vetera monumenta historica Hungariorum sacram illustrantia. Romae, 1859. Vol. 1. P. 378–379 (repr. Osnabrück, 1968).
- 40 См.: *Дžамбо Ј.* Оп. cit. С. 44.
- 41 “Викарија” в административной иерархии францисканцев занимала более низкую по сравнению с “провинцией” ступень.
- 42 *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Sclavoniae.* Zagreb, 1934. Vol. 11. P. 137–139.
- 43 *Ibid.* Vol. 14. P. 494. В регистрах Римской курии Босния на протяжении первой половины XV в. (1419, 1446, 1447 гг.) неизменно выступает как “regio nulius diocesis”: *Theiner A.* Op. cit. Vol. 2. P. 233–234.
- 44 *Džambo J.* Op. cit. S. 83; *Andelić P.* Bobovac i kraljeva Sutjeska, stolna mjesta bosanskih vladara u XIV i XV st. Sarajevo, 1973. S. 81 sl.
- 45 *Džambo J.* Op. cit. S. 92.
- 46 По утверждению Д. Мандича, первый боснийский викарий Перегрин Саксонский читал проповеди с помощью переводчика, а затем сам учился славянскому (*Mandić D.* *Franjevačka Bosna. Razvoj i uprava Bosanske vikarije i provincije.* 1340–1735. Rim, 1968. S. 58.
- 47 *Acta Bosnae potissimum ecclesiastica cum insertis editorum documentorum registis ab anno 925 usque ad annum 1752.* Zagrabiae, 1892. P. 304.
- 48 Известия об этом содержатся в донесениях боснийского викария Бартоломео Алвернско-го: *Čremošnik G.* Ostaci arhiva bosanske franjevačke vikarije // *Radovi Naučnog društva NR BiH.* Sarajevo, 1955. Knj. 2. S. 19–24.
- 49 *Šišić F.* Nekoliko isprava iz početka XV st. // *Starine*. Zagreb, 1938. Knj. 39. С. 181.
- 50 См.: *Džambo J.* Оп. cit. С. 100–102.
- 51 *Ibid.* S. 104; ср. *Драгојловић Д.* Оп. cit. С. 95.
- 52 *Čremošnik G.* Оп. cit. С. 33–34.
- 53 *Acta Bosnae.* P. 146–147, 150–151.
- 54 Бан Кулин уверял папу, что жители Боснии не еретики, а католики: *Codex diplomaticus.* Vol. 3. P. 14–15. Ср. схожие доводы бана Стефана II в переписке с Иоанном XXII (1325 г.), где он говорит о своей готовности бороться с еретиками, но не находит причин для борьбы с верующими его земли, так как видит в них правоверных христиан: *Ibid.* Vol. 9. P. 243–244.
- 55 *Ibid.* Vol. 4. P. 341–342.
- 56 *Ibid.* P. 67.
- 57 *Ibid.* Vol. 10. P. 525.
- 58 *Ibid.* Vol. 12. P. 269–270.
- 59 См.: *Драгојловић Д.* Оп. cit. С. 81–82.

- 60 Kniewald D. Op. cit. S. 147–156.
- 61 Codex diplomaticus. Vol. 14. P. 527–528.
- 62 Стојановић Љ. Op. cit. I, 1. С. 170.
- 63 Šidak J. Studije o "Crkvi bosanskoj" i bogomilstvu. Zagreb, 1975. S. 254.
- 64 Farlati D. Op. cit. Vol. 3. P. 333–336.
- 65 Возможно, создание древнейшей редакции сербского родослова, акцентирующего родство Твртко с Неманичами, находилось в контексте его претензий на династическую преемственность: Радојчић Ђ. Доба постанка и развоја старих српских родослова // Историјски гласник. Београд, 1948. № 2. С. 21–36; Богдановић Д. Историја старе српске књижевности. Београд, 1980. С. 208–209.
- 66 Стојановић Љ. Op. cit. I, 1. С. 85.
- 67 См.: Džaja S. Op. cit. S. 24. Распространенная точка зрения о коронации Твртко в сербском монастыре Милешево, основанная на сведениях далматинского историка XV–XVI вв. Мавро Орбини (см., напр.: Радојчић Н. Обред крунисања босанског краља Твртка I. Београд, 1948), оспаривается аргументами в пользу совершения этого обряда в боснийском Миле возле совр. Високо в Центральной Боснии (Anđelić P. Op. cit. S. 226–238).
- 68 См.: Fine J. Bosnian Church: A new interpretation. N.Y.; L., 1975. P. 234–235.
- 69 Ђурковић С. Op. cit. С. 239.
- 70 Стојановић Љ. Op. cit. I, 1. С. 433–434.
- 71 См.: Ђурковић С. Op. cit. С. 260.
- 72 Čremošnik G. Op. cit. S. 33–34.
- 73 Стојановић Љ. Op. cit. I, 1. С. 516.
- 74 Theiner A. Op. cit. Vol. 2. P. 223.
- 75 Обстоятельства этого дела изложены в письме папы, обращенном Фоме Томазини в начале декабря 1445 г.: Farlati D. Op. cit. Vol. 4. P. 257–258.
- 76 См.: Fine J. Op. cit. P. 301–303.
- 77 См.: Драгојловић Д. Op. cit. С. 103.
- 78 Theiner A. Op. cit. Vol. 2. P. 223, 230, 235.
- 79 Ibid. P. 264.
- 80 Ibid. P. 233 etc.
- 81 Ibid.; Acta Bosnae. P. 208.
- 82 Ђурковић С. Op. cit. С. 309–310.
- 83 Acta Bosnae. P. 222.
- 84 Ibid. P. 230–231.
- 85 См.: Ђурковић С. Op. cit. С. 318.
- 86 Acta Bosnae. P. 240; Theiner A. Op. cit. Vol. 2. P. 254.
- 87 Thallóczy Lj. Op. cit. S. 415–416. О датировке документа см.: Ђурковић С. Op. cit. С. 381.
- 88 См.: Ђурковић С. Op. cit. С. 320–321.
- 89 Theiner A. Op. cit. Vol. 2. P. 358.
- 90 Pii Secundi Pontificis Max. Commentarii rerum memorabilis... Romae, 1584. Lib. 5. P. 227.
- 91 Д. Драгојловић считает вероятным, что под "местным патриархом" подразумевался митрополит Милешево.
- 92 Theiner A. Op. cit. Vol. 2. P. 354.
- 93 Džaja S. Op. cit. S. 48.
- 94 Acta Bosnae. P. 224–226.
- 95 См.: Džaja S. Op. cit. S. 206–217.
- 96 Письмо Стефана приводит далматинский историк XVI–XVII вв. Мавро Орбини: *Orbini Mauro. Il regno degli Slavi*. Pesaro, 1601. P. 272–273 (repr. Munchen, 1985).
- 97 Драгојловић Д. Op. cit. С. 129.
- 98 Текст донесения был включен папой Пием II в его "Комментарии": *Pii Secundi*. Op. cit. Lib. 11. P. 572–574.
- 99 Ђурковић С. Властела и краљеви у Босни после 1463 г. // Историјски гласник. Београд, 1954. № 3. С. 124–125.
- 100 См.: Ђурковић С. Хисторија Босне. Београд, 1940. Т. 1. С. 540–541; Džaja S. Op. cit. S. 25.
- 101 См.: Pandžić B. Katarina Vukčić Kosača (1424–1478) // Povijesnoteološki simposij u povodu 500 obljetnice smrti kraljice Katarine (Sarajevo, 1978). Sarajevo, 1979. S. 21–22.
- 102 Theiner A. Op. cit. Vol. 2. P. 509.
- 103 Čremošnik G. Op. cit. S. 7.
- 104 Šabanović H. Turski dokumenti u Bosni iz druge polovine XV st. // Istorijско-pravni zbornik. Sarajevo, 1949. God. 1. Sv. 2. S. 199–200; Boškov V. Pitanje autentičnosti fojničke ahd-name

Mehmeda II iz 1463 g. // Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 1977–1979. № 28–30. S. 91.

<sup>105</sup> Šabanović H. Turski dokumenti. S. 201–202; Džaja S. Op. cit. S. 184.

<sup>106</sup> См.: Džambo J. Op. cit. S. 200.

<sup>107</sup> Kovačević-Kojić D. Gradska naselja srednjovjekovne bosanske države. Sarajevo, 1978.

<sup>108</sup> Šabanović H. Teritorijalno širenje i gradjevni razvoj Sarajeva u XVI st. // Radovi Naučnog društva Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 1965. Knj. 26. S. 32.

<sup>109</sup> Džaja S. Op. cit. S. 126.

<sup>110</sup> См.: Петковух В. Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950.

<sup>111</sup> Статистические данные систематизированы в кн.: Džaja S. Op. cit. S. 70–77.

<sup>112</sup> Šabanović H. Vojno uređenje Bosne 1463 do kraja XVI st. // Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 1960. N 11. S. 205–206.



## ПОПЫТКА ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ В ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ В ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XV – НАЧАЛЕ XVI ВЕКА

После решений Флорентийского собора 1439 г. о “соединении” православной и католической церковью вопрос об отношении к этому акту оказался на некоторое время в центре внимания политически активных кругов населения Великого княжества Литовского. Позиция одних общественных групп во время имевших здесь место событий была устойчивой, позиция других, напротив, постоянно менялась.

Устойчивой на протяжении 40–50-х годов XV в. оказалась позиция верхушки католической церкви, как в самом Великом княжестве Литовском, так и в польской церковной провинции, частью которой был католический клир этого государства. К принятым во Флоренции решениям представители этой группы относились последовательно отрицательно. Такую позицию католического клира иногда объясняют его связями с Базельским собором – собранием духовных лиц – противников папы Евгения IV, главного организатора собора во Флоренции. Но в этом объяснении заключена лишь доля истины. Позиция католических прелатов по существу не изменилась и после того, как Базельский собор прекратил свое существование, и они подчинились власти римского престола. Верхушку польского духовенства не устраивали сами условия церковной унии, выработанные во Флоренции. Согласно унии, православные должны были подчиниться верховной власти папы и принять католическую точку зрения по спорным догматическим вопросам (“филиокве”, учение о чистилище), но вместе с тем могли сохранить свои особые обряды и свою особую церковную организацию. В представлении же польских и литовских иерархов и теологов уния должна была полностью унифицировать церковную жизнь по католическому образцу. Поэтому, относясь отрицательно к попыткам ее реализации, польские клирики всячески содействовали прямому обращению православных в католицизм, поддерживая с этой целью миссионерскую деятельность “нищенствующих” орденов.

В отличие от католической иерархии позиция носителя высшей светской власти в Великом княжестве Литовском Казимира Ягеллончика была подвержена колебаниям. Первоначально великий князь литовский вместе со своим епископом в Вильне выступил против митрополита Исидора, прибывшего в Восточную Европу для осуществления решений Флорентийской унии, затем, в 1451 г., он согласился с распространением на православное население Великого княжества власти московского митрополита Ионы – яростного противника унии и латинян, а позднее в 1459–1460 гг. энергично содействовал утверждению в Великом княжестве присланного из Рима приверженца Флорентийской унии митрополита

Григория Болгарина, ученика Исидора. Позиция князя, как достаточно убедительно доказано исследованиями, менялась прежде всего под влиянием политической конъюнктуры, на которую в условиях внутренних смут, продолжавшихся вплоть до конца 40-х годов, великокняжеская власть должна была постоянно и чутко реагировать. Так, очевидно, что признание Ионы законным общерусским митрополитом было продиктовано необходимостью достичь политической стабилизации в стране с помощью сближения и союза с великим князем московским Василием Темным. Колебания Казимира Ягеллончика не означали, однако, отсутствия у великокняжеской власти определенного курса церковной политики. Курс этот диктовался заинтересованностью в укреплении единства государства, в том числе и за счет обеспечения единства религиозных взглядов его подданных. Великий князь и литовская знать, на поддержку которой он опирался, не представляли себе такого единства иначе, как путем принятия православными католического исповедания. Но и государь и его советники хорошо понимали, что в условиях, когда православие исповедовала большая часть светских феодалов страны, эта цель не может быть достигнута лишь посредством насилия. Отсюда их интерес к идее церковной унии. К этому следует добавить, что управление многоэтничной страной вынуждало власть учитывать интересы общественных групп разных национальностей и конфессий, равно как терпимо относиться к разного рода местным особенностям. Поэтому в отличие от местных католических иерархов и теологов государь и его светские советники – католики – готовы были пойти при заключении унии на далеко идущие уступки православным, и с их стороны условия унии, выработанные во Флоренции, не могли встретить принципиальных возражений. Именно такого рода мотивы стали все больше определять политику великокняжеской власти по мере достижения политической стабилизации в стране, и именно такие соображения побудили великого князя и его советников оказать поддержку прибывшему из Рима митрополиту Григорию.

Однако наиболее сильными колебаниями была отмечена конфессиональная ориентация православного населения Великого княжества Литовского. В начале 40-х годов верхи местного православного общества без резких возражений приняли прибывшего к ним с решениями Флорентийского собора Исидора, затем в конце 40-х годов отошли от него, вступив в контакт с московским митрополитом Ионой и признав наконец его главой своей церкви, затем в конце 50-х годов они согласились принять из Рима митрополита Григория, а еще через 10 лет местная православная церковь обновила свои традиционные связи с Константинополем. Можно было бы предположить, что колебания в ориентации верхов православного общества – всего лишь производное от колебаний в политике государственной власти, но последний из предпринятых шагов – обращение в Константинополь, которое никак в рамки этой политики не вписывалось, – показывает, что подобное объяснение поверхностно и колебания в ориентации православных следует объяснять иными причинами.

Одна из причин этих неоднократных колебаний может быть указана с высокой степенью вероятности. Так как православная церковь на территории держав Ягеллонов находилась в подчиненном, неравноправном положении, то для православного духовенства на этих территориях могла

оказаться привлекательной перспектива, обрисованная перед ними Исихором, полного равноправия католического и православного духовенства под верховной властью римского папы. Отсюда готовность принять приехавшего из Рима митрополита. Вместе с тем эти декларации явно противоречили практике отношений между православным и католическим духовенством Ягеллонских держав, ибо польский католический епископат Восточной Европы не соглашался с установлением такой унии, которая гарантировала бы православным сохранение их особой организации и обрядов. Наиболее яркое выражение такая позиция католических епископов находила в отрицании действительности православного крещения. Сталкиваясь с такой позицией католического духовенства и воспринимая ее как позицию католического мира в целом, православное население Великого княжества Литовского и Польского королевства, отстаивая свою самостоятельность, обновляла традиционные связи с православным Константинополем.

Правда, по мнению некоторых исследователей, обращение митрополита Григория за посвящением в Константинополь вовсе не означало разрыва контактов между Киевской митрополией и Римом. Так, украинский исследователь Б. Бучинский, критикуя доводы историка русской церкви Макария в пользу противоположной точки зрения, обращал внимание на то, что в грамоте константинопольского патриарха ничего не говорилось “на тему видреченя від унії з боку митрополита Григорія”<sup>1</sup>. Другой исследователь церковных отношений в Восточной Европе во второй половине XV в. А.М. Амманн также полагал, что митрополит Григорий поддерживал хорошие отношения и с Римом, и с Константинополем<sup>2</sup>. Однако такая точка зрения противоречит свидетельствам ряда источников, исходящих, что существенно, от обеих сторон. Сам Б. Бучинский поставил собственные доводы под сомнение, обратив внимание на относящиеся к лету 1468 г. сведения о обращенной к папе просьбе польского короля и великого князя литовского Казимира Ягеллончика<sup>3</sup> по поводу основания на “русских” землях его владений монастырей нового недавно образованного ордена бернардинов. Просьба аргументировалась тем, что на этих землях обитает множество еретиков, схизматиков и других “неверных”, количество которых “растет с каждым днем”, а деятельность бернардинов могла бы привести к тому, что эти люди отреклись бы от своих заблуждений и вернулись к единству с церковью<sup>4</sup>. О.П. Бакус правильно отметил, что подобная просьба явно говорит об отказе Казимира и его советников от надежд на скорое осуществление церковной унии<sup>5</sup>.

Концом 60-х годов XV в. датирован документ, прямо исходящий от самого польско-литовского правителя, – грамота короля Казимира перемышльскому православному епископству от 15 февраля 1469 г.<sup>6</sup> Подтверждая этим документом традиционную юрисдикцию епископа над подчиненным духовенством его диоцеза, король аргументировал свое решение тем, что католические государи и католическая церковь относятся с “терпимостью” к людям греческого обряда “в надежде на будущую унию”. И это свидетельство не оставляет сомнений в том, что, по мнению короля, в момент составления документа православная церковь его владений не находилась в унии с Римом.

То, что папа Павел II поспешил удовлетворить просьбу короля о соз-

дании бернардинских монастырей, ясно показывает, что в этом вопросе не было какой-либо разницы между позицией правящих кругов Польши и Литвы и позицией папского престола. Этот косвенный аргумент можно подкрепить и прямыми свидетельствами. Так, 19 декабря 1470 г. папа Сикст IV освободил виленского епископа от поездки в Рим, аргументировав это тем, что его кафедра находится “среди русских схизматиков и язычников”<sup>7</sup>. Позднее, в 1472 г., тот же папа даровал отпущение грехов всем, кто посетит собор во Львове, находящийся “на Руси среди схизматиков”<sup>8</sup>. Сходную картину рисуют и относящиеся к тому же времени грамоты полоцкого архиепископа Симеона рижскому магистрату, связанные с назначением нового священника в православную церковь Св. Николая в этом городе. Сам этот храм архиепископ характеризовал как церковь “наши веры греческое”, куда посылается священник “от наши веры”, “от нашего христьянства”<sup>9</sup>. Сама терминология ясно свидетельствует о том, что власти Риги для архиепископа явно принадлежали к иной христианской конфессии.

Таким образом, положение дел, по существу, было во многом идентичным тому, что можно было наблюдать здесь до провозглашения Флорентийской унии. Однако перемены оставили материальный след в виде актов, находившихся на хранении у разных лиц духовного сословия. В начале XVII в. один из первых униатских митрополитов, Ипатий Потий, упоминал известные ему “соборъники руские велми старые, в которых собор вселенъский флоренътеской уписаный”, а также “лист на перькгамине с печатью завесистою Исидора митрополита”<sup>10</sup>. Записи о Флорентийском соборе, о которых писал Потий, нам неизвестны, а лист Исидора, по-видимому, есть основание отождествить с тем посланием, которое Исидор адресовал духовенству и населению Восточной Европы после заключения Флорентийской унии. Пергаменный оригинал не сохранился, но текст его дошел до нас в составе так называемой “Повести, иже на латину”<sup>11</sup>. В этом послании Исидор выступал как легат папы Евгения IV, провозглашал полное равноправие обеих церквей под властью папы и требовал от “латинян” признания действительности крещения и других обрядов, совершаемых православными. У православных епископов Холма находился на хранении привилей короля Владислава III 1443 г., по которому принявшему унию православному духовенству предоставлялись права и привилегии, которыми пользовалась в Польском королевстве католическая церковь<sup>12</sup>. Тем самым в некоторых кругах православного общества сохранялось представление о том, что принятие унии могло бы принести православной церкви права и преимущества, которых она не имела. И с созданием благоприятных условий могла быть предпринята попытка такие права приобрести.

Благодаря изданию С. Кутшебой и Я. Фиялеком памятных записей из рукописи, принадлежавшей Эразму Чиолеку, главе виленского капитула на рубеже XV–XVI вв., в настоящее время можно считать установленным, что толчком для подобной попытки послужило заграничное путешествие одного из молодых представителей служилой литовской знати, Александра Солтана, сына земского подскарбия Великого княжества Литовского Александра Юрьевича<sup>13</sup>. Во время своего путешествия, прошедшегося на 1467–1469 гг., Александр Солтан наряду с другими европейски-

ми дворами посетил двор папы Павла II в Риме. Здесь, согласно памятной записи, сделанной Э. Чиолеком, он был принят в унию самим папой, при этом в отличие от практики, существовавшей в Восточной Европе, папа не потребовал от него повторного крещения, ограничившись его торжественным отречением от “зablуждений греков” и обещанием повиновения и верности Римской церкви. После этого папа лично его причастил. Аналогичного акта отречения оказалось в дальнейшем достаточно, чтобы Александр Солтан был принят в члены ордена рыцарей “Гроба господня” в Иерусалиме<sup>14</sup>. По стопам Александра Солтана последовал затем его младший брат Иван, принесший, по-видимому, личную клятву папе Сиксту IV<sup>15</sup>. Время этого события позволяет установить сохранившийся в том же сборнике Э. Чиолека текст пожалования Сикста IV от 19 ноября 1471 г. владельцу Почапова Ивану Александровичу<sup>16</sup>. Папа этим документом предоставлял пресвитеру, которого Иван Александрович изберет своим духовником, право отпустить все грехи.

Обращение к Риму двух молодых представителей литовской знати могло бы и не иметь каких-либо серьезных последствий, но случилось иначе, так как принятие Александра Солтана в члены католической общины Вильны натолкнулось на серьезные препятствия. Когда, следуя прежней практике, литовский аристократ повторил клятву отречения от “зablуждений греков”, этого, к его удивлению, оказалось недостаточно. Здесь отнеслись с явным недоверием к его сообщению, что папа принял его в лоно церкви без повторного крещения, и потребовали письменного свидетельства, которым тот не располагал. В итоге Солтан не только не был принят в члены общины, но и подвергся публичным нападкам с амвона, когда его, в частности, называли собакой<sup>17</sup>. По компетентной оценке современного теолога такое поведение католического духовенства в Вильне полностью противоречило официальной позиции католической церкви, признавшей на Флорентийском соборе действительность разных формул крещения, лишь бы они совершались во имя Святой Троицы<sup>18</sup>.

Конфликт этот не остался внутренним делом католической общины, он способствовал обострению ситуации, несмотря на принятие Александра Солтана в лоно церкви самим папой, он не прервал своих контактов с православными, хотя, по мнению составителя памятной записи, отныне должен был посещать только латинские церкви и принимать таинства от латинских священников<sup>19</sup>. Далее составитель с огорчением замечает, что рассказывая о том, как он был принят папой в лоно церкви “без крещения”, Александр Солтан укрепил русских в “зablуждении” относительно действительности их прав и таинств.

Как бы то ни было, благодаря этому инциденту верхам православного общества Великого княжества Литовского стало ясно, что налицо расхождение между политикой Рима и деятельностью местного католического епископата. В таких условиях появление идеи установления прямых контактов с Римом представляется вполне естественным. ( Столкновение Солтана с католическим духовенством в Вильне следует, вероятно, датировать самым концом 60-х годов XV в., временем его возвращения из заграничного путешествия.) Однако обстановка на рубеже 60–70-х годов XV в. не благоприятствовала реализации этой идеи<sup>20</sup>. Как правильно отметил Б. Бучинский, для Казимира и литовской рады было нецелесооб-

разно начинать переговоры о церковной унии в условиях, когда возникла перспектива распространения власти Казимира на Великий Новгород. Как известно, в планы “литовской партии” в этом государстве входило не только принятие короля на новгородский стол, но и подчинение новгородской кафедры киевскому митрополиту. Переговоры о церковной унии могли лишь затруднить положение руководителей этой “партии” в Новгороде и дать еще один повод для обвинений в “латинстве”, выдвигавшихся в их адрес Иваном III и московским митрополитом Филиппом. По-видимому, не был приверженцем таких планов и митрополит Григорий: очень теплые отзывы о нем константинопольского патриарха Дионисия в грамоте, адресованной православным “во всей земле Руской”, говорят об установлении близких и доверительных контактов этого иерарха с патриаршим престолом. Представляется поэтому совсем не случайным, что шаги для переговоров с Римом о заключении унии были предприняты после окончания русско-литовского спора из-за Новгорода и смерти в 1472 г. митрополита Григория.

Единственным источником, содержащим информацию на этот счет, является послание приверженцев унии в Великом Княжестве Литовском папе Сиксту IV от 1476 г. Его авторы указывали, что “прежде сего малу времени минушу” к папе уже обращались “освященные епископы, так и пренаяснейшыя великославные княжата... благороднии панове и вси благочестивии нарочитии мужие”. Свое “писание” они отправили к папе с его легатом Антонием, который отвозил к Ивану III “дщерь цареву”<sup>21</sup>. Упоминание этого легата позволило исследователям довольно точно установить время, когда такое обращение имело место<sup>22</sup>: папский легат Антонио Бонумбре находился в Вильне в апреле 1473 г.<sup>23</sup> Учитывая, что послание к папе исходило одновременно и от епископов, и от представителей разных слоев православной светской знати, есть основание предположить, что решение относительно обращения к папе было принято на съезде, созванном для избрания преемника митрополита Григория<sup>24</sup>. По-видимому, тогда же его преемником был избран смоленский епископ Мисаил и решено, что он не станет обращаться за посвящением в Константинополь, а будет ждать ответа из Рима<sup>25</sup>. О содержании этого послания ничего неизвестно, и о планах и расчетах, связанных с обращением к папе, можно судить лишь по тексту нового послания, отправленного из Вильны 14 марта 1476 г. после того, как на предшествующее обращение не последовало ответа.

Текст послания неоднократно разбирался в научной литературе<sup>26</sup>, и в настоящее время можно достаточно четко охарактеризовать изложенную в нем совокупность воззрений и аргументов.

Как на одну из причин своего обращения к папе составители послания ссылались на дошедшие до них слухи, что перед папой о них произносятся “і глаголы ложныя, хуляще нас и глаголюще, яко несмы совършении истиннии крестьяне”. Кто эти клеветники, выясняется из других мест послания, где говорится о людях “от части западныхъ церкви”, которые именуют себя пастырями и прибегают к насилью по отношению к инакомыслящим: “вжашу и мучаше, а иных силою влекущи из благочестия во благочестие”, т.е. из одного христианского обряда в другой. Именно таково значение этого оборота, что выясняется при сопоставлении его с другим

местом послания, где говорится, что “нецыи в наших странах” действуют силою “влъкуще от нашей церкви и паки второе крещение на ня воскладающе”<sup>27</sup>. Очевидно, что здесь имеются в виду представители верхушки католического духовенства в Ягеллонских державах, которые как раз и практиковали официально отвергнутый католической церковью обряд повторного крещения при перемене конфессии. Очевидно, что послание писалось в обстановке конфликта с местным католическим духовенством, вызванного тем, что католические прелаты отказывались считать православных “истинными христианами” и принуждали их к перемене обряда. Таким образом, можно представить, в каких конкретных условиях было принято решение обратиться в Рим.

Воззрениям ложных пастырей на отношения между католической и православной конфессиями и вытекающей из этих воззрений практике составители послания противопоставили представление о единой общности христиан – “теле Христове”, в котором есть место представителям разных народов и разных обрядов – “несть бо разньствия о Христе греком и рымлянном и нам сущим российским словянам”<sup>28</sup>. Настроения, распри и расколы “в едином теле” недопустимы, тем более что турки и татары, “видяще они наше нестроение и немирную промежду нами нелюбовь, многие страны христианские поседоша”<sup>29</sup>.

Папа в этом послании выступает как верховный глава этой христианской общины<sup>30</sup>, который молит Бога “о святых Божиих церквах и о совокуплении их паки во едино”<sup>31</sup>. Усилия папы направлены на достижение такого единства, но, по убеждению авторов послания, он действует “любовию паче пастырскою, нежели палицею железною” – “яко иныя овца, яже не суть от двора сего, любовию укротевающу”<sup>32</sup>. Именно к так обрисованному верховному пастырю составители послания обращаются к просьбой положить конец “распре”. С этой целью они просят прислать двух “мужей добре закон сведущих и обычая обоя церкве” – “гречина въсточныя церкъве греческие” и другого “западные церкве римской закон свой храняще”, выражая надежду на то, что с их помощью “средостение огради вражды их, еже есть между нами, разорено будет”<sup>33</sup>. В послании декларировалась приверженность его составителей решениям Флорентийского собора<sup>34</sup> и выражалось пожелание, чтобы для исполнения своей миссии папа избрал людей, “уоставление... Флорентийского собора не зазорно хранящих”, но смысл решений этого собора для них явно сводился к утверждению равноправного положения обеих церквей под верховной властью папы. Не случайно, по их убеждению, папские эмиссары должны были установить религиозный мир в державах Ягеллонов таким образом, “яко да кажды их своя церкъви обычай и устав непоручимо съблюдение да имут”<sup>35</sup>.

Знакомство с системой взглядов, развиваемой в послании, позволяет полностью поддержать наблюдения, сделанные в свое время А. Циглером, что его составители были внимательными читателями посланий Исидора населению Восточной Европы<sup>36</sup>. Из этого источника, несомненно, они и черпали свои представления об условиях Флорентийской унии как равноправного соединения двух церквей. Если в послании Исидора замалчивались уступки, сделанные православной стороной при принятии решений Флорентийского собора по догматическим вопросам, то и в по-

слании папе Сиксту IV почти этому не уделялось внимания. Правда, составители послания как будто пытались показать, что разделяют католическое учение об исхождении Св. Духа не только от Отца, но и от Сына, но употребленные ими при этом определения, по компетентной оценке Макария, явно говорят о непонимании ими характера догматических расхождений православной и католической доктрин<sup>37</sup>.

Все исследователи, обращавшиеся к посланию, отмечали, что оно переполнено похвальными эпитетами по адресу папы, в ряде случаев, несомненно, прямо восходящими к соответствующей католической терминологии. Однако в нем не содержится четких свидетельств того, чтобы его составители воспринимали папу как такого главу “тела Христова”, который непосредственно вмешивается в деятельность местных церквей и постоянно направляет их своими указаниями. Отдельные детали, о которых речь пойдет ниже, заставляют сомневаться в наличии у них такого представления.

Анализируя послание, Б. Бучинский пришел к выводу, что в нем “явно одно основе бажане – задержати свою догму, обряд, організацію як мога більше”<sup>38</sup>. Действительно, составители послания со всей определенностью декларировали свою приверженность греческой, православной традиции. Уже во вступительной части послания они характеризуют себя как людей, которые “от четырех... вселенских пресветлейших патриарх греческих от устава их, обычая предания научением их греческим церковным суще породени от купели святых и живоначалная Троица”<sup>39</sup>. Еще более выразительно в этом плане другое место. Уподобля исходящую от папы премудрость живой воде, истекающей из рая, составители послания далее разъясняют, что эта живая вода достигает “всякой твари” по четырем рекам, которыми являются четыре вселенских патриарха – столпы восточной церкви, у них они, живущие “на стране северной”, привыкли утолять духовную жажду. “Ея же воды, – говорится далее, – измлада суще обыкохом пити по вся дни живота нашего и мы и отцы наши, и отцы отцов наших...”. “А прочих иных вод, – подчеркивается в тексте, – не обыкохом вкушати... яко противна суть естеством нашим”. Поэтому, – обращались составители послания к папе, – “ону воду первую пошли четвероструйных сих быстрынь”<sup>40</sup>. Трудно было в послании папе более определенно сформулировать мысль, что его верховной власти готовы подчиниться при условии, что вся традиционная жизнь и вероучение местной православной церкви останутся такими же, как прежде. Сформулированное в связи с этим представление, что исходящая от папы “мудрость” достигает его восточной паствы лишь при посредничестве четырех вселенских патриархов, также вряд ли можно примирить с католической доктриной о “примате” папы.

Очевидно, что к середине 70-х годов XV в. идея, что с помощью Рима православная церковь может избавиться от подчиненного, неравноправного положения, с новой силой ожила в сознании верхов православного общества в державах Ягеллонов. Вместо с тем ясно, что, выражая готовность подчиниться верховной власти папы, составители послания рассчитывали при этом сохранить свою местную церковь в ее традиционном виде и явно не представляли себе возможных последствий такого решения<sup>41</sup>.



Два документа, относящихся к 1475 г., позволяют прояснить кое-какие реалии той обстановки, в которой зарождался замысел повторного обращения к папе. Один из них – письмо польской провинции бернардинов Сиксту IV от 12 июля 1475 г., в котором говорится, что схизматики часто присутствуют на проповедях братьев ордена и посещают их храмы<sup>42</sup>. В этих “схизматиках”, которые посещали проповеди бернардинов, но вовсе не торопились с переходом в католицизм<sup>43</sup>, есть все основания видеть именно сторонников церковной унии с Римом<sup>44</sup>. Эти данные заставляют с вниманием отнестись к наблюдению Б. Бучиньского, что у составителей послания можно заметить следы знакомства с историей французского ордена, ветвью которого были бернардины<sup>45</sup>. Действительно, именно сообщения бернардинов могли послужить источником того пассажа из послания, где папе Сиксту IV ставилось в особую заслугу, что до возведения в сан он, соблюдая много лет “устав рекгулы светаго отца Францишгька... житие жестокое искусив”<sup>46</sup>.

Сближение между польскими бернардинами и “русскими” сторонниками унии с Римом не было случайным. При всех достаточно разнообразных и тесных связях с местным духовенством польская провинция бернардинов представляла собой ветвь международной организации, на которую папской курией были возложены задачи миссионерской деятельности на территории многих стран, начиная от Боснии и кончая Литвой. Уже поэтому бернардины не могли быть чужды общим, достаточно гибким принципам политики папства по отношению к некатолическому миру, когда ради достижения главной цели допускались уступки по менее важным вопросам. По той же причине бернардины не могли полностью разделять жесткой, бескомпромиссной политики польского католического епископата по отношению к православным. Не исключено, что контакты с бернардинами сыграли свою роль при зарождении самой идеи обращения в Рим и повлияли на выбор аргументов, обращенных составителями послания к папскому двору.

Еще больший интерес представляет другой документ – грамота Сикста IV от 12 января 1475 г. клирику Киевского диоцеза Павлу из Cizuuva<sup>47</sup>. Этот клирик, по его собственному самоопределению “русский, соблюдающий православный обряд”, вступивший в общение с “латинянами”, лично прибыл в Рим во время юбилея, чтобы получить отпущение грехов. Он просил папу дать ему духовника, чтобы тот мог его исповедать. Сикст IV не только удовлетворил его просьбу, но и дал ему право “свободно” совершать церковные обряды. В документе не сказано как произошло присоединение этого православного клирика к католической общности – вероятно, он проделал ту же процедуру, что несколькими годами ранее братья Солтаны. Существенно, что в грамоте Сикста IV ничего не говорится ни о повторном крещении, ни о повторном посвящении клирика, и тем самым косвенно, но явно признается действительность и православного крещения и православного священства.

Следует отметить уникальность такого факта: ни о каких подобных поездках (которые, кстати, требовали немалых средств) “русских” клириков в Рим источники XV в. не упоминают. Представляется, что поездка в Рим клирика киевского диоцеза, находившегося в 1475 г. под управлением смоленского епископа Мисаила, вряд ли была делом случая и плодом

его личной инициативы. Ведь все формальности, связанные с вхождением в ряды католиков, этот клирик мог осуществить на месте – для этого не требовалось решения папы. Представляется, что для сторонников унии из среды церковных кругов посылка в Рим с подобным поручением лица, принадлежавшего к их среде, была делом вполне естественным, после того как папа не ответил на послание, отправленное ему в 1473 г. Не имевшие в отличие от Солтанов опыта непосредственных контактов с Римом “нареченный” митрополит Мисаил и его окружение, по-видимому, хотели убедиться в том, что их обращение в Рим имеет шансы на успех и курия действительно не разделяет жесткой позиции местного католического епископа.

В пользу предположения, что между поездкой клирика в Рим и обращением “российских славян” к Сиксту IV существовала определенная связь, можно привести и один конкретный аргумент. Необычным в поведении клирика Павла было не только решение отправиться к папе в Рим, но и надежда на отпущение ему в Вечном городе грехов во время “юбилея”. Подобное решение тем более необычно, что православному миру такая практика была неизвестна. Между тем в послании Сиксту IV, среди обращенных к нему просьб, встречается и пожелание, чтобы “сынове... российския череды” могли посетить Рим в “юбилейный год”, дабы получить отпущение грехов<sup>48</sup>. Такое совпадение вряд ли можно считать случайным.

Послание к Сиксту IV содержит также подписи лиц, участвовавших в его составлении или одобрявших его содержание<sup>49</sup>, что позволяет представить, какие общественные круги стояли за этим обращением в Рим<sup>50</sup>. Первый вывод, который можно сделать, изучая эти подписи, что все лица, подписавшие послание, были жителями Великого княжества Литовского, но мы совсем не знаем, как относилось к идее обращения в Рим православное население на территории Польского королевства.

Уже Макарий обратил внимание на узкий круг представителей православного духовенства, принявших участие в составлении документа, – кроме “нареченного” митрополита, его скрепили своими подписями архимандриты Киево-Печерского монастыря в Киеве и Троицкого в Вильно (известных и авторитетных обителей), но находившихся на территории “митрополичьей епархии” и, следовательно, непосредственно подчиненных власти Мисаила. Никто из епископов этого документа не подписал<sup>51</sup>. Это заставляет думать, что инициатива обращения в Рим исходила в данном случае в большей мере не от духовенства, а от светских кругов православного общества Великого княжества Литовского.

Изучение подписей светских лиц на этих документах позволяет выделить среди них группу лиц, принадлежавших к служилой знати, чье возвышение было связано исключительно с расположением монарха. Среди них наиболее видное место занимал маршалок дворный Великого княжества Литовского Иван Ходкевич, выходец из среды киевских бояр. Уже само назначение его на должность главы личного двора монарха говорит о высокой степени доверия к нему со стороны Казимира IV. В этом убеждают и другие факты биографии Ивана Ходкевича. Его возвышение относится ко времени Тринадцатилетней войны между Польшей и Тевтонским орденом, когда литовская рада вразрез с желаниями правителя на-

стояла на нейтралитете своего государства в происшедшем конфликте. В отличие от занявших такую позицию членов рады Иван Ходкевич сопровождал короля в его поездках в Польшу и командовал королевскими дворянами, принимавшими участие в войне, несмотря на официально провозглашенный нейтралитет Великого княжества. Позднее он возглавлял литовские войска, участвовавшие в важной для династических интересов Ягеллонов войне с венгерским королем Матвеем Корвином в 1474 г.<sup>52</sup>

Сказанное об И. Ходкевиче в значительной мере следует отнести к подписавшим грамоту сыновьям земского подскарбия – распорядителя государственной казны Великого княжества Литовского, Александра Юрьевича, Михаилу, Александру Солтану, Андрею и Ивану, чья карьера оказалась связанной, как и карьера их отца, с финансовым ведомством. Правда, о Михаиле в нашем распоряжении нет таких сведений, но Александр Солтан ко времени составления послания заведовал, по-видимому, личной казной монарха, назван в нем “подскарбием великославного двора пресветлого короля Казимира”, а Иван Александрович, младший из братьев, унаследовал должность отца, став “подскарбим найвышшим земским великого князства Литовского”. Эту должность он продолжал занимать и в 80-х годах XV в. Очевидно, что столкновения Александра Солтана и Ивана с католическими прелатами Вильна не повлияли неблагоприятно на их административную карьеру. Третий из братьев, Андрей, владлец Папорти, стал подскарбием дворным Казимира IV с середины 80-х годов. Очевидно, что члены этой семьи, не принадлежавшие по рождению к литовской знати, смогли сделать столь успешную административную карьеру потому, что относились к узкому кругу людей, которых монарх стремился продвигать и на чью поддержку опирался. Из лиц, поставивших подписи под посланием, к этому кругу доверенных лиц монарха принадлежал и писарь Якуб. Начавший свою службу в великокняжеской канцелярии в конце 40-х годов, он к моменту составления послания возглавлял этот важнейший орган государственного управления (“найвышший писар великого князства литовского”), что также говорит о высокой степени доверия к нему монарха. Именно лица, принадлежащие к этому кругу, – писарь Якуб и земский подскарбий Иван Александрович – должны были вручить послание папе. Очевидно, что и при составлении документа эта группа лиц играла активную роль<sup>53</sup>.

Уже Макария наблюдения над кругом лиц, подписавших послание, привели к выводу, что обращение к Сиксту IV было сделано с санкции и одобрения Казимира Ягеллончика<sup>54</sup>. Вывод этот был принят позднее и другими исследователями. Против него можно выдвинуть лишь одно возражение: обращение в Рим было направлено против католического духовенства польской церковной провинции и находилось в прямом противоречии с интересами местного католического епископата. Казимир IV, однако, не был правителем, следовавшим в своей политике наставлениям католических прелатов. Наоборот, его правление отмечено рядом конфликтов между монархом и частью польского духовенства, связанных со стремлением правителя подчинить католических епископов своему руководству. Следует также учитывать, что тот способ урегулирования межконфессиональных отношений в Восточной Европе, который предлагался в послании, максимально соответствовал интересам государственной

власти. Уния с Римом обеспечивала необходимое религиозное единство государства. Существование двух равноправных церквей под эгидой Рима открывало возможность играть на противоречиях между ними. Наконец, сохранение традиционного устройства православной церкви под патронажем папы означало бы на практике сохранение в руках монарха его традиционных прерогатив, какими по отношению к католической церкви он не располагал.

Другую группу лиц, скрепивших послание своими подписями, составили православные князья. Двое из них (их именами открывается перечень светских лиц, подписавших послание) были Гедиминовичами, близкими родственниками Казимира Ягеллончика, потомками брата его отца Ягайлы, Владимира Ольгердовича, от разных сыновей. Один Михаил Олелькович, был сыном старшего из сыновей Владимира – Олелька (Александра) Владимировича, удельного князя Киева, и владельцем г. Слуцка в Белоруссии; другой – Федор Бельский, был сыном Ивана Владимировича, удельным князем г. Белая на Смоленщине. Таким образом, оба князя были племянниками короля Казимира. Вместе с ними послание своей подписью скрепил князь Дмитрий Константинович Вяземский – член рода смоленских княжат, потомков Рюрика. О его положении среди других Рюриковичей Смоленщины позволяют судить сведения в источниках 80-х годов XV в. о его сыне Михаиле Дмитриевиче. Михаил Дмитриевич единолично распоряжался в главном центре княжестве Вязьме, облагая пошлинами проезжих купцов, при сношениях с великим князем он выступал как глава всей княжеской семьи (“слуги наши, князь Михайло Дмитриевич Вяземский и вси князи Вяземский”)<sup>55</sup>. По-видимому, и Дмитрий Константинович занимал подобное положение и был, следовательно, весьма видной фигурой среди православных княжат Рюриковичей.

Участие православных князей в подготовке послания папе имело, как представляется, важное значение. К этому времени уже выработалось традиционное представление об особом попечении представителей именно этой общественной группы над православной церковью в Великом княжестве Литовском, о решении касающихся ее вопросов при их обязательном участии. Показательно в этом плане письмо, которое “князи русские, живущие под державою великого государя, наяснейшаго пана Казимира” направили в конце 80-х годов константинопольскому патриарху. Из него следует, что после смерти в 1488 г. митрополита Симеона православные князья обратились к Казимиру с просьбой дать им разрешение на поиски преемника покойного, каковой после полученного разрешения был ими найден (“обретохом”) в лице полоцкого архиепископа Ионы<sup>56</sup>.

Важная роль православных князей в замещении киевской митрополичьей кафедры вырисовывается из этого документа со всей отчетливостью. Очевидно, что лишь участие православных князей в обращении к папе могло придать этому обращению легальный характер в глазах православного общества.

Однако указанными тремя лицами круг православных князей Гедиминовичей и Рюриковичей не исчерпывался, и почему именно они, а не другие княжата поставили свои подписи под посланием, объяснить не представляется возможным<sup>57</sup>. Если представители служилой знати находились в тесном контакте с монархом и выполняли его волю, то подписав-

шие послания князя Гедиминовичи принадлежали к числу явных противников Казимира IV. Политика великого князя была направлена на ослабление политического влияния удельных князей и ликвидацию их княжеств, он не давал им государственных должностей и не допускал к решению государственных дел. Прямой ущерб такая политика нанесла Михаилу Олельковичу, не получившему после смерти брата Семена в 1470 г. Киева, который был взят под свою власть великим князем. Особый отпор такая политика вызывала у потомков Владимира Ольгердовича, которые полагали, что как принадлежащие к старшей ветви потомков Ольгерда они имеют больше прав на литовской великокняжеский стол. В 1481 г., как известно, Федор Бельский и Михаил Олелькович приняли участие в заговоре, целью которого было сместить Казимира с этого стола. Почему из числа православных князей Великого княжества Литовского именно эти люди оказались замешанными в акции, предпринятой при участии советников монарха и, несомненно, с его одобрения, выяснить в настоящее время не удастся.

Разбор сведений о православных князьях, подписавших грамоту, закономерно приводит к постановке более общего вопроса: в какой мере лиц, подписавших послание, можно считать выразителями коллективного мнения православного дворянства Великого княжества? Изучение подписей под посланием позволяет выявить одну их особенность. Ряд подписей в известном тексте сопровождался пометами “с Полоцка”, “с Киева”, “земли Волынской”. Создается впечатление, что лица, придававшие тексту послания окончательный вид перед отправкой в Рим, хотели создать у адресата впечатление, что в его составлении приняли участие дворяне из разных земель Великого княжества, т.е., что в нем выражено мнение православного дворянства всего государства. Думается, однако, что рассматривать лиц, подписавших послание, как выразителей мнения дворянства своих земель можно было лишь в том случае, если бы удалось доказать их принадлежность к верхам местной знати, их авторитет и лидерство в местной среде. Но лишь некоторые из них отвечают таким требованиям. Здесь прежде всего следует назвать Остафия Васильевича из полоцкого боярского рода Корсаков. Род этот принадлежал к самой верхушке полоцкой знати. Отец Остафия, Василий Дмитриевич Корсак, в 30–40-х годах был политическим лидером полоцких феодалов и одно время великокняжеским наместником Полоцка<sup>58</sup>. Его старший сын Остафий в 1470 г. переписывался на равных с бургомистром Риги, называя его при этом “милым братом”<sup>59</sup>. К верхам знати Киевской земли принадлежали Роман Ивашкович, а по другим источникам неизвестный его брат Иван из боярского рода Волчковичей, члены которого занимали главные наместничьи должности на Киевщине. Сам Роман Ивашкович был, по-видимому, родственником Олельковичей<sup>60</sup>. Однако ни наместник Каменца на Волыни брат Ивана Ходкевича Павел, ни местный землевладелец “Михаил Александрович з Загорова”, один из сыновей подскарбия Александра Юрьевича<sup>61</sup>, явно не представляли верхов православного боярства Волыни, а попали в число лиц, подписавших послание, явно как близкие родственники главных организаторов обращения к папе. Анализ подписей на послании позволяет прийти к выводу, что его появление на свет было результатом совместных действий части православного духовенства митро-

поличьего диоцеза и ряда представителей связанной с монархом служилой знати, которые сумели добиться содействия некоторых православных князей, чьи владения располагались на территориях, находившихся под церковным управлением Мисаила, и некоторых представителей местной верхушки отдельных “земель”. Заслуживает внимания тот факт, что в составлении этого документа не участвовали ни епископы, ни князья и паны Воьлини, стоявшие во главе наиболее сильной региональной группировки православного дворянства в Великом княжестве Литовском.

О дальнейшей истории послания какие-либо данные, к сожалению, отсутствуют. Нельзя даже с уверенностью утверждать, что этот документ вообще был отправлен в Рим, а значит, нет смысла обсуждать различные предположения, выдвигавшиеся исследователями, чтобы объяснить, почему папская курия никак не реагировала на предложения “российских славян”<sup>62</sup>. Отмечу лишь два момента, которые, кажется, не вызывают сомнений. Так, ясно, что получение послания должно было поставить папскую курию в трудное положение: ведь исполнение пожеланий просителей предполагало принятие мер, идущих вразрез с интересами местного католического епископата. Ясно и то, что отсутствие благоприятного ответа из Рима на предложения сторонников унии, несомненно, ослабляло их позиции в православном обществе Великого княжества Литовского, тем более что сам замысел обращения в Рим, по-видимому, еще до составления послания вызвал между сторонниками и противниками унии конфликт.

В том же 1476 г., когда в Рим было отправлено послание Мисаила, как записано в летописном своде, составленном при дворе ростовских архиепископов, “прииде из Царяграда в Литовськую землю митрополит именем же Спиридон, а родом тверитин”<sup>63</sup>. Важные дополнения к этому известию содержатся в сочинении Спиридона “Изложение о православной истинной нашей вере”, где указывается, что его поставил киевским митрополитом константинопольский патриарх Рафаил 15 сентября<sup>64</sup>. Так как патриаршество Рафаила приходится на начало 1475 – начало 1476 г.<sup>65</sup>, то очевидно, что поставление Спиридона произошло 15 сентября 1475 г., сам же кандидат на митрополичью кафедру должен был отправиться в Константинополь не позднее конца весны – начала лета того же года.

В другом известии о Спиридоне, сохранившемся в летописных записях неизвестного клирика Успенского собора в Московском Кремле, Спиридон назван простым монахом – “чернецом”<sup>66</sup>. Простой монах, к тому же принадлежавший к духовенству московской митрополии, находившейся в то время во враждебных отношениях с Царьградом<sup>67</sup>, вряд ли мог бы отправиться в Константинополь для поставления на Киевский стол по собственной инициативе, а тем более прибыть после поставления на территорию Великого княжества Литовского. Очевидно, за кандидатурой Спиридона должны были стоять достаточно влиятельные круги в верхах церковного и светского обществ православного населения этого государства – круги, враждебные поискам сближения с Римом и стремившиеся обновить церковные связи между киевской митрополией и Царьградом. Некоторые указания на то, какие конкретные круги стояли за выдвижением этой кандидатуры, дает сам факт тверского происхождения Спиридона. В этой связи исследователи обратили внимание на запись в тверской лето-

писи второй половины XV в. о том, что в 1471 г. великий князь тверской Михаил Борисович вступил в брак с Софией, дочерью недавно скончавшегося удельного киевского князя Семена Олельковича<sup>68</sup>. Представляется весьма вероятным, что именно семья Семена Олельковича – его вдова и дети – оказались во главе группировки, занявшей враждебную позицию по отношению к планам Мисаила и поддерживавшегося этого “электа” на митрополию Казимира Ягеллончика<sup>69</sup>. Возможно, сознавая расхождение своих действий с планами великого князя, его противники и выдвинули кандидатом на митрополичий стол человека, не принадлежавшего к числу его подданных.

Поставленный на митрополию в сентябре 1475 г. Спиридон должен был прибыть на земли Великого княжества в первые месяцы 1476 г., т.е. именно тогда, когда в Вильне собрались сторонники унии с Римом для подготовки посольства к папе. Появление в этот момент поставленного в Константинополе православного митрополита наносило удар по этим планам, и для успеха посольства было необходимо его устранение. Неудивительно, что король, как записал клирик Успенского собора, “ят его и посади в заточение”<sup>70</sup>. Именно в заточении, по мнению Макария, Спиридон написал свое “Изложение о православной истинной нашей вере”. Макарий обратил внимание в этой связи на употребленные Спиридоном в начальной части его сочинения слова “сладки нам юзы и радостны изгнания, иже по преданию святых апостол правилом и по святых 7-ми собор вселенских умрети, нежели святых попранию приблизится”: митрополит предпочитает скорее находиться в тюрьме “в изгнании”, чем нарушить верность православию. Основную часть сочинения занимает “изложение” важнейших положений православного учения, как они запечатлелись в решениях поместных и вселенских соборов: необходимость напомнить о них пастве митрополит мотивировал тем, что “пред нашими очима видим многа святыми правилы отвержена творять в православии нашего христианства”<sup>71</sup>. Эти особенности текста дали основание Макарию сделать вывод, что столь своеобразное послание своей пастве было написано митрополитом во время его заточения в Литве<sup>72</sup>. Другие исследователи с ним не согласились, полагая, что “Изложение” было написано им уже в Московской Руси, в Ферапонтове монастыре, где он оказался не позднее 1503 г., чтобы доказать местным церковным кругам свою приверженность православию<sup>73</sup>. Однако в сочинении, написанном с такой целью, приведенные выше слова о “сладости” уз и изгнания выглядели бы по меньшей мере бесактно. В настоящее время точка зрения Макария может быть подкреплена новым веским аргументом: А.А. Турилов обнаружил рукопись другого сочинения Спиридона – “Слова на праздник Сошествия Святого Духа”, в котором прямо указано, что оно написано в то время, когда митрополит находился в заключении в Пуне<sup>74</sup>. Макарий также обратил внимание на то, что в “Изложении” митрополит Спиридон выступает как полноправный глава церкви, адресующий свои наставления не только пастве, но и епископам<sup>75</sup>. Очевидно, и в заключении митрополит сохранял связи со своей паствой, и ее внимание и поддержка давали ему силы для продолжения литературной деятельности.

К 1477–1478 гг. относятся упоминания источников еще об одном православном митрополите по имени Галактион. Согласно разысканиям

С.М. Кучиньского и О. Халецкого, нового митрополита следует отождествить с Григорием Халецким, одним из членов боярской семьи, связанной с двором слущких князей – потомков Семена Омельковича<sup>76</sup>. Поскольку управление митрополичьими владениями вплоть до 1480 г., как установил Макарий, находилось в руках Мисаила<sup>77</sup>, очевидно, что речь идет о кандидате, выдвинутом враждебными по отношению к нему силами, теми, которые ранее оказывали поддержку Спиридону. Выдвижение нового кандидата на кафедру при жизни законного носителя сана, не отказавшегося от своей должности, никак не вписывается в рамки традиционной практики. Однако сама необычность такого поступка свидетельствует, как представляется, о сильном желании противников унии с Римом иметь в своем распоряжении находящегося на свободе законного руководителя своей церковной организации. Стоит также отметить, что Галактиона признавали митрополитом монахи Киево-Печерского монастыря, очевидно, не разделявшие позицию своего архимандрита, принявшего участие в подготовке посольства к папе Сиксту IV.

К концу 70-х годов XV в. религиозная политика Казимира Ягеллончика зашла в тупик. Соглашения об унии между православной церковью и Римом добиться не удалось, а попытка разорвать церковные связи с Константинополем натолкнулась на упорное сопротивление влиятельных кругов православного общества Великого княжества Литовского. К этому же времени относится назревание конфликта между Литвой и Великим княжеством Московским. Действие этого фактора вынуждало короля и его советников положить конец разгоревшемуся конфликту. В одном из последних разделов “Анналов” польского хрониста Яна Длугоша, в записи, сделанной незадолго до его смерти в 1479 г., зафиксированы слухи об обсуждении королем и литовскими панями возможных перспектив войны с Иваном III. Насколько стало известно хронисту, Казимир предостерегал своих советников от такой войны, выражая опасение, что “русское” население Великого княжества Литовского может перейти на сторону Москвы<sup>78</sup>. Очевидно, в правящих верхах Великого княжества опасения относительно возможной нелояльности православных подданных распространялись столь широко, что об этом стало известно в Кракове.

Один из способов обеспечения этой лояльности состоял в том, чтобы положить конец конфликтам, возникшим на почве религиозных разногласий, обновив традиционные связи киевской кафедры с Константинополем. По этому пути король Казимир и пошел. Поворот в его политике был, по-видимому, облегчен смертью Мисаила, занимавшего без посвящения митрополичью кафедру. По установившемуся обычаю, по соглашению с верхами православного общества кандидатом на митрополичью кафедру был выдвинут полоцкий архиепископ Симеон и в Константинополь отправлены послы с просьбой о выдаче ставленной грамоты. Поскольку ставленная грамота константинопольского патриарха Максима, еще в XVII в. хранившаяся в Киево-Печерском монастыре<sup>79</sup>, датирована июнем 1481 г., то, очевидно, соответствующие решения были приняты в конце 1480 – начале 1481 г. Само же возведение Симеона на митрополичий стол имело место, по-видимому, уже осенью 1481 г., так как в конце августа этого года кандидат на митрополию находился еще в Полоцке и именовался “нареченным” митрополитом<sup>80</sup>.



Православное духовенство признало власть нового митрополита. Не произошло и перехода обращавшейся к папе православной знати в католицизм. Известно, например, что вдова казненного в 1481 г. Михаила Омельковича, княгиня Анна, и ее сын Семен не только сохранили верность православию, но и подвергали разным “тяготам” костел Иоанна Крестителя в Слуцке<sup>81</sup>. Особенно показательно, что остались православными представители служилой знати, делавшие карьеру при дворе католического монарха. Так, известными покровителями православных в Великом княжестве в первые десятилетия XVI в. были сын Ивана Ходкевича Александр, основатель и ктитор Супрасльского монастыря и подскарбий дворный Иван Андреевич, сын Андрея пана на Папорти, родного брата Александра Солтана<sup>82</sup>. Сохранили верность православию и инициаторы обращения в Рим братья Александр и Иван. Подскарбий Иван Александрович в 1481 г. дал вкладом на 30 коп. жита в такую православную обитель, как Лаврашев монастырь, а в следующем 1482 г. “повелением и желанием” Александра Солтана были переписаны православные служебные минеи<sup>83</sup>. В таком поведении знати, как представляется, проявилась ее, нашедшая достаточно точное выражение в послании папе, привязанность к традиционным нормам церковной жизни.

О реакции католической стороны на произошедшие события позволяет судить “бреве” Сикста IV от 31 августа 1481 г., адресованное генеральному викарию польской провинции бернардинов<sup>84</sup>. Этим документом папа не только предоставлял польским бернардинам все привилегии, какими обладали францисканцы в Боснии, но и давал им полномочия принимать в состав католической общины верующих “греков, русских, валахов, армян и всех схизматиков, еретиков и отступников”, освобождать их от всех наложенных на них церковных наказаний и присваивать им церковный сан, которым они ранее обладали. В документе уточнялось, что принимать схизматиков в католичество следует по форме, установленной Евгением IV на Флорентийском соборе. Это означало, в частности, что от них не следовало требовать повторного крещения. Подобный документ не мог быть издан по просьбе католических епископов, со взглядами которых его установления явно расходились. Очевидно, перед нами плод инициативы властей ордена бернардинов, обеспокоенных положением, сложившимся на территории Великого княжества после неудачи планов церковной унии, и искавших в новых условиях поддержки своей миссионерской деятельности у папской курии.

В итоге никаких серьезных изменений в отношениях между представителями двух конфессий – по сравнению с тем, что имело место на рубеже 60–70-х годов XV в., – не произошло. Единственный след, сохранившийся от этих событий, – послание Сиксту IV, которое переписывалось и распространялось в списках<sup>85</sup>, а следовательно, продолжали циркулировать в общественном сознании отразившиеся в нем идеи.

Новую попытку реализовать церковную унию предприняли в конце 90-х годов XV в. великий князь литовский Александр, сын Казимира IV, и киевский митрополит Иосиф Болгариневич. Интерес великого князя к проектам церковной унии исследователи традиционно связывали с его женитьбой в конце 1495 г. на дочери Ивана III Елене. При заключении брака великий князь литовский дал московскому монарху обязательство

не принуждать жену к перемене веры. Обеспокоенный судьбой будущих потомков от этого брака великий князь обратился к идее унии<sup>86</sup>.

Династические соображения, однако, лишь отчасти объясняют роль великого князя в событиях, происходивших на рубеже XV–XVI вв. Не меньшее значение имело то, что, будучи воспитан таким ярким врагом схизматиков, как Ян Длугош, князь с самого начала своего правления прилагал меры к укреплению позиций католического духовенства в Великом княжестве Литовском. Особое внимание при этом уделялось не раз упоминавшемуся мною ордену бернардинов. Так, уже в 1494 г. Александр отдал бернардинам территорию великокняжеского двора в Гродне для устройства на этом месте еще одного монастыря. В том же году великий князь сделал пожалования костелу Троицы в Витебске<sup>87</sup>. Уже этот документ показывает некоторые характерные черты религиозной политики великого князя: он не только основывал новые костелы на землях, где католическая религия получила заметное распространение (как, например, в пограничном с Польшей Подляшье), но и стремился к распространению католицизма в восточных землях Великого княжества, где ранее католиков почти не было и костелы существовали для нужд иноземных купцов. Правда, на этих землях свобода действий великого князя ограничивалась областными “привилеями”, гарантировавшими неприкосновенность традиционных прав православной церкви и невмешательство великого князя в религиозную жизнь земли, но Александр стремился преодолеть эти препятствия. Важным результатом его усилий в этом отношении стало, в частности, основание в 1498 г. бернардинского монастыря в Полоцке, осуществленное с согласия “всех” его “русских подданных, благородных и неблагородных Полоцкой земли”. В грамоте великого князя Александра, по которой новый монастырь получал для строительства участок земли, прилегающий к полоцкому замку, прямо выражались надежды, что бернардины сумеют привести живущих здесь схизматиков к соединению с римской церковью и спасению<sup>88</sup>. Эти особенности религиозной политики нового правителя Литвы не прошли мимо внимания современников. Иван III, как известно, жаловался послам Александра, что его зять “новою силу учинил Руси, чего наперед того при отце его и предкех не бывало, колко велел поставляти божиц римского закона в русских городех, в Полотцку и в ыных местех”<sup>89</sup>.

В соответствии с общей направленностью религиозной политики великого князя продолжали соблюдаться и те ограничения религиозной деятельности православных, которые были установлены предшествующим законодательством. Когда после заключения брака между Александром и дочерью Ивана III Еленой встал вопрос о строительстве православной церкви, куда великая княгиня могла бы ходить на службу, последовал ответ, что “то в правех записано, что церковей греческого закону болши не прибавливати”<sup>90</sup>. Наконец, именно в первые годы правления Александра была предпринята попытка перенести на почву Великого княжества некоторые дискриминационные меры в отношении православных, практиковавшиеся на территории Польского королевства. Так, в грамоте 1496 г. одному из костелов в великокняжеских владениях на Подляшье предписывалось, что налог на содержание храма должны внести все крестьяне, живущие в данном владении *tam Rutheni quam catholici*<sup>91</sup>. Таким образом,

влияние династических соображений сказалось лишь в том, что планы укрепления католицизма в Великом княжестве Литовском приняли форму планов церковной унии.

Такому повороту великокняжеской политики, по-видимому, способствовало появление новых сторонников унии среди служилой литовской знати. Именно к этой группе принадлежал по происхождению и роду занятий человек, сыгравший видную роль в дальнейших событиях, Иван Богданович Сапега. Он происходил из служилого рода, делавшего карьеру не на военной службе или в финансовом ведомстве, а в великокняжеской канцелярии. Его отец, королевский писарь, был зятем смоленского епископа Мисаила, от которого унаследовал часть его родовых владений, но в составлении послания к папе не участвовал. Сам Иван Богданович начал работать в великокняжеской канцелярии в 1486 г.<sup>92</sup> В начале 90-х годов он совершил путешествие в Рим, где после отречения от еретических взглядов был принят в лоно римской церкви. 13 мая 1491 г. папа Иннокентий VIII поручил новообращенного опеке польского короля Яна Ольбрахта<sup>93</sup>. Выражения, употребленные в папском письме, показывают, что процедура принятия Сапеги в лоно римской церкви была та же, что и в случае с Александром, т.е. не было речи о повторном крещении православного шляхтича. Аналогия с Солтаном нашла свое выражение также и в том, что после возвращения из Рима Сапега вовсе не покинул ряды православных, хотя и стал выступать как горячий сторонник церковной унии с Римом.

Повторяемость ситуаций говорит о действии каких-то постоянных факторов, побуждавших православную служилую знать Великого княжества Литовского агитировать в пользу церковной унии с Римом. По-видимому, следуя по такому пути, представители служилой знати надеялись достичь удовлетворявшего их соотношения между лояльностью к своему католическому монарху и привязанностью к традиционной для православного общества духовной жизни. Посещения Рима, во время которых литовские шляхтичи могли убедиться в существовании расхождений между политикой курии и политикой местного католического епископата, способствовали оживлению надежд на то, что именно с помощью Рима удастся добиться желаемого решения.

Дополнительным внешним толчком для обращения к плану унии явилось, возможно, пребывание в Великом княжестве посольства от грузинского царя Константина, которое в 1496 г. вело в Риме переговоры о совместных действиях против турок и о переходе грузинской церкви под власть римского престола. Посол царя игумен Нил, который вез с собой из Рима буллу Евгения IV с изложением условий Флорентийской унии, на обратном пути останавливался у великого князя Александра в Новогрудке<sup>94</sup>.

В происшедших затем событиях заметную роль сыграл также смоленский епископ Иосиф Болгариневич, которого после смерти убитого татарами митрополита Макария великий князь Александр в мае 1498 г. возвел на митрополичью кафедру<sup>95</sup>. Так как после смерти Макария митрополичья кафедра более года оставалась незанятой, то это обстоятельство привело исследователей к выводу, что великий князь долго подыскивал кандидата, который бы взялся за осуществление планов унии, пока не

нашел подходящего человека в лице смоленского владыки<sup>96</sup>. Это, однако, всего лишь логическое допущение. Сама биография нового главы русской церкви, насколько она известна, не дает оснований для предположения о его особой склонности к унии<sup>97</sup>. В 80-х годах XV в. Иосиф Болгаринич был архимандритом Троицкого монастыря в Слуцке. Монастырь находился под патронатом княгини Анны, вдовы Михаила Олельковича. Именно ей как ктитору обители Иосиф, уходя с должности, передавал монастырское имущество. Об отрицательном отношении княгини к католикам говорилось выше; вряд ли настоятелем монастыря, находящегося под ее покровительством, мог быть человек, расположенный к римской церкви. Во время пребывания на должности Иосифу пришлось выполнить важную политическую миссию. После смерти в 1488 г. митрополита Симеона именно он повез в Константинополь “челобитную” православных князей с просьбой о поставлении на митрополию Ионы Глезны. Поручение такой миссии Иосифу косвенно говорит о той роли, которую княгиня Анна играла в выборе нового кандидата на киевскую кафедру. Макарий обратил внимание на заключительные слова этой “челобитной”: князя просили патриарха исполнить их просьбу “ради теснящих нас в вере”, “да не умедлит от руки твоей меч духовный отцу нашему оборонити нас”. Макарий справедливо усмотрел в этих словах жалобу на религиозные гонения, которым подвергаются православные в Великом княжестве Литовском<sup>98</sup>, эту жалобу должен был передать патриарху Иосиф. Вероятно, благодаря участию в этой миссии Иосиф стал известен королю Казимиру, который незадолго до своей смерти в 1492 г. сделал его смоленским епископом. Действия Иосифа как смоленского епископа также не дают никаких свидетельств о его расположении к католикам. Не говорит об этом и первый шаг нового митрополита – обращение к константинопольскому патриарху Нифонту с просьбой о благословении. Этот шаг никак нельзя считать характерным для сторонника унии<sup>99</sup>. Такой сторонник унии, как Мисаил, не обратился с просьбой о поставлении в Константинополь и вступил в переговоры с Римом. Иосиф поступил иначе. Однако ко времени его возведения на кафедру вопрос о церковной унии с Римом уже был поднят. Важные сведения на этот счет содержатся в письме патриарха Нифонта Иосифу.

Греческий текст письма, хранившийся в XVII в. в церкви Троицы в Вильно, в настоящее время неизвестен и доступен для изучения лишь его латинский перевод<sup>100</sup>. Вопрос о подлинности этого документа в течение длительного времени является предметом дискуссии исследователей. Сомнение вызывает тот пассаж в письме, где патриарх объясняет падение Царьграда и тяжелое положение дел в греческой церкви отказом греков от унии, заключенной во Флоренции с латинянами. Справедливо указывалось, что такая оценка унии, отражающая взгляды латинской стороны, вряд ли могла исходить от пастыря восточной церкви<sup>101</sup>. Особенно маловероятны подобные высказывания из уст Нифонта, который с молодости был упорным противником унии и поставил свою подпись под постановлениями Константинопольского собора 1484 г., закрепившими окончательный отказ греческой церкви от принятых во Флоренции решений<sup>102</sup>. К тому же данная в этом пассаже оценка унии явно противоречит тем рекомендациям, которые давал патриарх митрополиту в заключительной

части письма. Все это позволяет присоединиться к выводу, уже формулировавшемуся в литературе, в частности А. Циглером, что пассаж этот не что иное, как интерполяция, внесенная в текст подлинника сторонником унии из числа католиков.

Ряд вопросов вызывает и дата, поставленная в тексте латинского перевода письма: 5 апреля 1497 г., 11 индикта. Хотя все элементы даты согласуются между собой, послание не может относиться к этому времени, так как в апреле 1497 г. киевской кафедрой еще управлял Макарий. Поэтому уже Макарий предложил считать временем написания послания – 5 апреля 1498 г. (и соответственно не 11, а 1 индикт)<sup>103</sup>. Такая дата представляется единственно возможной, так как во второй половине 1498 г. Нифонта сменил Иоаким I<sup>104</sup>. Поскольку письмо Нифонта было ответом на обращение к нему Иосифа, названного в письме митрополитом, то ясно (учитывая расстояние от Вильно до Константинополя), что Иосиф был возведен на митрополичью кафедру не позже конца 1497 г. и лишь соответствующие формальности утверждения его в должности великим князем Александром имели место 30 мая 1498 г.

Одну из причин задержки позволяет выяснить анализ вступительной части письма Нифонта, где дается краткий пересказ обращения к нему Иосифа. Митрополит информировал патриарха, что епископы римской церкви в Литве и на Руси притесняют православных и принуждают их к унии на условиях, принятых во Флоренции. Ссылка на епископов производит странное впечатление. Местный католический епископат, о чем неоднократно говорилось выше, вовсе не был сторонником унии церквей на условиях, выработанных на Флорентийском соборе. Ссылка на епископов носила, по-видимому, дипломатический характер: Иосиф не хотел прямо указывать на великого князя, который предложил ему митрополичий стол. Далее, однако, он фактически это сделал, сообщив, что церковь может лишиться привилегий и вольностей, которые были ей пожалованы польскими королями при условии ее присоединения к унии. Естественно, что подобный аргумент мог использовать не епископат, а лишь носитель светской верховной власти. Это свидетельство вместе с тем дает представление о тех доводах, с помощью которых Александр Ягеллончик стремился склонить православных иерархов принять унию. Очевидно, что среди них видное место заняло обещание великого князя подтвердить привилегии Владислава III 1443 г., предоставлявший православной церкви в Польском королевстве те же права и привилегии, которыми пользуется католическая церковь, если православные примут Флорентийскую унию. В связи с создавшимся положением Иосиф просил патриарха оказать ему помощь и выслать “рекомендательные грамоты” в Литву. Из формулировок, употребленных во вступительной части послания, как будто следует, что Иосиф просил направить эти грамоты правителю, но из текста заключительного раздела, где Нифонт осведомлял адресата о принятых им мерах, ясно, что речь шла о грамотах патриарха к православным князьям с просьбой заступиться за него перед правителем и опекать “нашу свободу”. В устах старого клиента княгини Анны такая просьба к патриарху была вполне естественной. Очевидно, что новый глава церкви первоначально вовсе не был сторонником планов церковной унии и договаривался с константинопольским патриархом о противодействии этим планам.

Самому Иосифу патриарх рекомендовал осторожный способ действий: он не должен был отклонять от своего имени адресованные ему предложения, а ссылаться на то, что не может ничего предпринять, не зная мнения константинопольского патриарха. В других отношениях патриарх также советовал избегать прямой конфронтации с латинянами и иметь с ними “дружеское общение”, по примеру практики, установленной во владениях Венецианской республики, где духовные обеих конфессий могли собираться для чтения общих молитв. Эти советы не могли быть полезными Иосифу, так как местный католический епископат не был склонен к “дружескому общению” со схизматиками, а желал лишь их быстрого и безусловного растворения в католическом мире.

Вероятно, ко времени официального возведения Иосифа на митрополичью кафедру в мае 1498 г. разногласия между ним и великим князем были как-то улажены, но в любом случае бесспорно, что конкретные шаги для осуществления унии митрополит стал предпринимать лишь через год, в мае 1499 г. Весьма вероятным представляется, что этот хронологический промежуток был заполнен переговорами об условиях, на которых глава православной церкви согласился присоединиться к унионистским планам великого князя Александра. Уже Макарий отметил вероятную связь между такими переговорами и подтверждением в марте 1499 г. по просьбе Иосифа так называемого “Свитка Ярославля”<sup>105</sup>. Как показали исследования, так называемый “Устав Ярослава” – памятник древнерусского права, определявший традиционный объем церковной юрисдикции в светском обществе, – был при составлении “Свитка” подвергнут переработке с учетом интересов западнорусской церкви на рубеже XV–XVI вв., в частности, дополнен рядом статей, налагавших высокие денежные штрафы на светских вельмож, которые стали бы осуществлять суд по делам, относящимся к компетенции церкви, или вмешиваться в отношения между епископами и подчиненным им духовенством<sup>106</sup>.

Предоставленные православной церкви новые права были, очевидно, одним из условий соглашения между великим князем и митрополитом. Другие условия можно попытаться реконструировать, обратившись к документам, отразившим предложения, сделанные позднее папе Александру VI. Среди этих предложений была просьба разрешить православным строить каменные церкви, а также пожелания, чтобы при заключении унии православные сохранили свой греческий обряд и чтобы их вступление в лоно римской церкви не сопровождалось повторным крещением<sup>107</sup>. Эти предложения говорят о том, что, как и в 70-х годах, для западнорусской православной иерархии уния означала сохранение под папским верховенством традиционного строя церковной жизни и отмену дискриминационных установлений по отношению к православным, имевшихся в местном церковном законодательстве. Эта позиция митрополита Иосифа была традиционной, новым было то, что эти предложения излагались устами великокняжеского посла и за ними, следовательно, стояли не только просьбы западнорусской церкви, но и авторитет великого князя. Еще более важным было то, что великий князь побудил официально поддерживать предложения митрополита главу католического духовенства в Великом княжестве Литовском виленского епископа Войтеха Табора. Тем самым появлялись серьезные основания рассчитывать на благосклонное

отношение папской курии к инициативе западнорусской православной церкви.

О первых конкретных шагах, направленных на установление церковной унии в Великом княжестве Литовском, нам известно почти исключительно по официальным заявлениям московских дипломатов. Так как ссылаясь на религиозную политику Александра Ягеллончика московское правительство оправдывало свое решение начать войну с Великим княжеством Литовским, от этих заявлений никак нельзя ожидать всестороннего и объективного изложения событий. От них своим доверительным, неофициальным характером отличается сохранившееся в составе посольской книги письмо подьячего Федьки Шестакова, доставленное в Москву 30 мая 1499 г. Находившийся при Елене Ивановне подьячий сообщал, что “у нас ся стала замятня велика межи латыни и межи нашего христианства”. Конкретно это выразилось в том, что великий князь Александр “неволил государыню нашу, великую княгиню Олену, в латынскую проклятую веру”. В том же письме подьячий с возбуждением писал, что “в нашего владыку смоленского (т.е. нареченного митрополита Иосифа. – Б.Ф.) диавол ся вселил с Сопегою со отметником их, на православную веру”<sup>108</sup>. В чем проявилось “вселение дьявола” в митрополита Иосифа и Ивана Сапегу, из письма неясно, это выясняется лишь из более поздних сообщений. Оказывается, именно Иосиф вместе с виленским епископом Войтехом Табором и монахами бернардинцами уговаривал Елену Ивановну перейти от “Греческого закона к Римскому закону”<sup>109</sup>. То, что действия, направленные на установление церковной унии, начались с переговоров с великой княгиней, определялось, несомненно, династическими интересами главного организатора всей акции великого князя Александра. Вместе с тем ясно, что признание великой княгиней верховной власти папы очень облегчило бы сторонникам унии их последующие шаги. Этого, однако, не произошло, великая княгиня не пошла навстречу уговорам, ссылаясь на волю своего отца.

При всей важности отмеченного факта, свидетельствовавшего о том, что митрополит уже сделал свой выбор, пока речь шла лишь о переговорах двух высших иерархов обеих конфессий Великого княжества Литовского с великой княгиней. На переговорах в августе 1499 г. с прибывшими в Москву литовскими послами великого князя обвиняли лишь в том, что он жену свою “нудит к римскому закону”. Но уже к декабрю 1499 г. в Москве стало известно, что Александр “ко князем и ко всем людям, которые держат греческой закон... посылал, чтобы приступили к римскому закону”. В более поздних заявлениях русской стороны налицо некоторые дополнительные подробности: от имени великого князя литовского к православному населению его государства обращались митрополит Иосиф и виленский епископ Войтех Табор, а среди общественных групп, к которым это обращение адресовалось, были “виленские местичи”. Что такое обращение имело место, не отрицали и литовские послы, утверждавшие только, что Александр никого не заставляет “сильно” принять “римский закон”<sup>110</sup>.

Действительно, о насильственном принуждении к принятию католицизма не могло быть и речи. Великий князь литовский не располагал столь значительной властью, чтобы силой заставить православную знать переме-

нить веру. Смысл шагов, предпринятых в конце 1499 г., может быть раскрыт, как представляется при сопоставлении с анализировавшимися выше событиями 70-х годов XV в. Тогда тексты посланий Сиксту IV выработывались на общих собраниях представителей духовенства и светской знати в столице государства Вильно. По-видимому, и в данном случае митрополит и виленский епископ выступили от имени великого князя с предложением о созыве такого собрания для выработки обращения к папе.

Следует специально остановиться на разборе другого обвинения, выдвинутого московскими политиками на переговорах в апреле 1500 г., когда утверждалось, что в Великом княжестве Литовском “жены от мужей и дети от отцов с животы отнимаючи, сильно покщают в римский закон”. В дальнейшем это обвинение не только настойчиво повторялось, но и обростало новыми деталями. Так, утверждалось, что Александр “сильно велел “отокости в латынство” православных боярынь из окружения великой княгини Елены<sup>111</sup>. Очевидно, что подобные действия никак не могли предпринимать православные сторонники унии с Римом, которые, как отмечалось выше, как раз намеревались добиваться от папы отмены требования повторного крещения православных, соглашающихся признать верховную власть папы. Вместе с тем нет оснований считать эти обвинения чистым вымыслом. Косвенным свидетельством в пользу их правильности может служить текст, читающийся в привилее Сигизмунда I Витебской земле. В заключительной части этого документа, повторявшего более ранний привилей Александра, там, где, как показали исследования, находились обычно дополнения к традиционному тексту, была помещена следующая статья: “Таке ж которие будет литвин або лях крещеньеи были у рускую веру, а хто с того роду и тепер живет, того нам не рушати, права их хрестианьского не ломити ни в чом”<sup>112</sup>.

Представляется, что и обвинения русской стороны, и свидетельство витебского привилея следует рассматривать как отклик на усиление деятельности католического епископата по обращению православного населения в католицизм. В среде местных и польских прелатов и епископов убеждение в том, что православное крещение не является действительным и что при приеме православных в состав католической общности их надо крестить повторно, оставалось господствующим и в 90-х годах XV в. Как отметил в своей хронике ордена бернардинов его историограф Ян Коморовский (разные версии его сочинения написаны в 20–30-х годах XVI в.), когда в связи с браком Александра и Елены в среде католического духовенства начались споры о том, нужно ли повторное крещение “греков”, то бернардины, настаивавшие на том, что такое крещение не нужно, остались в изоляции<sup>113</sup>. При этом Коморовский записал, что оппоненты бернардинов ссылались на папское бреве, якобы подтверждавшее правильность их позиции. Специально анализировавший материалы этого спора А.М. Амманн пришел к обоснованному, как представляется, выводу, что имелась в виду грамота папы Николая V 1452 г.<sup>114</sup> В этом документе, правда, не содержалось четко сформулированного требования повторного крещения схизматиков, но документ был выдержан в остром и неприязненном по отношению к ним тоне: браки между схизматиками и католиками объявлялись в нем незаконными и могли сохраниться лишь в случае обращения супруга-схизматика в католичество.



Очевидно, в конце XV в. предпринимались попытки по внедрению предписаний Николая V в жизнь, и сообщения о разрывах “смешанных” браков сливались в Москве в один образ со слухами о повторном крещении православных. По-видимому, тогда же, судя по свидетельству витебского привилея, с появлением костелов в восточных районах Белоруссии была предпринята попытка возвращения в лоно католической религии живущих здесь и ранее принявших православие поляков и литовцев. Все эти действия католического клира, несомненно, связанные с тем общим направлением религиозной политики Александра, которое было охарактеризовано выше, не имели никакого отношения к планам церковной унии и могли лишь затруднить их осуществление.

События, последовавшие за обращением митрополита Иосифа и епископа Войтеха к “русским людям” в Великом княжестве Литовском, достаточно широко известны и неоднократно описывались в научной литературе. В апреле 1500 г. ряд православных князей – вассалов Александра, владевших землями в восточных районах Великого княжества Литовского, ссылаясь на то, что их принуждают к перемене веры, разорвали с ним вассальные отношения и перешли на сторону Ивана III. К концу лета 1500 г. обширные территории будущей Левобережной Украины вошли в состав Русского государства. В начавшихся военных действиях войско Великого княжества Литовского 14 июля 1500 г. понесло тяжелое поражение на р. Ведроше на Смоленщине.

В разгар этих событий в Вильно прибыл посол константинопольского патриарха Иоакима I, преемника Нифонта, с патриаршей ставленной грамотой для Иосифа, и 10 мая 1500 г. состоялся обряд его возведения на митрополичью кафедру при участии полоцкого архиепископа Луки и епископов Кирилла луцкого и Васьяна туровского<sup>115</sup>. Этот эпизод вызывает ряд вопросов. Прежде всего неясно, почему патриархия так долго тянула с утверждением Иосифа в сане, хотя тот обратился с просьбой о поставлении еще к Нифонту, покинувшему патриарший трон летом 1498 г., и удовлетворила эту просьбу именно тогда, когда Иосиф стал открытым приверженцем перехода под власть папы. Сохранившийся текст ставленной грамоты патриарха Иоакима I не разъясняет этих сомнений. Дата грамоты – 7008 год (1499/1500), лишь подтверждает предположение о длительной задержке с удовлетворением просьбы Иосифа, но содержание документа не разъясняет причин задержки, так как, по заключению издателя, носит стандартный для документов такого рода характер<sup>116</sup>. Остается неясным, почему Иосиф, уже готовый признать верховенство папы, согласился принять посвящение от константинопольского патриарха. Ведь, находясь в это время в тесном общении с виленским епископом, он мог предположить, что законность такого поставления не будет признана в Риме. Наконец, последнее. Патриарх Иоаким, выдавая ставленную грамоту, мог ничего не знать о выступлениях Иосифа в пользу церковной унии, но об этом не могли не знать епископы – участники обряда его интронизации. Это как будто бы позволяет охарактеризовать их как сторонников унии, но в этом случае непонятно, почему в дальнейшем митрополит Иосиф обратился к папе лишь от своего имени, но не от имени соборования епископов или церковного собора. На эти вопросы в настоящее время дать ответ не представляется возможным.

Следующим источником, содержащим информацию о действиях сторонников унии в Великом княжестве Литовском, является послание митрополита Иосифа папе Александру VI от 20 августа 1500 г.<sup>117</sup> Текст этот, гораздо более краткий, чем послание папе Сиксту IV, был построен по сходной схеме. Большую вступительную часть послания заняли пространные похвалы величия папской власти, заимствованные, как отметил еще Макарий, из послания Сиксту IV<sup>118</sup>. Во второй, краткой и более деловой части митрополит, провозглашая папу “пастырем всех верных и главой вселенной церкви и всех святых отцов и патриархов”, просил его о благословении и покровительстве. В доказательство истинности своих намерений митрополит излагал далее свое исповедание веры, подчеркивая (выражениями, заимствованными из послания Сиксту IV) свою приверженность решениям не только семи вселенских соборов, но и восьмого – Флорентийского – и свою веру в то, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына единым дуновением. Никаких конкретных вопросов в этом послании митрополит не затрагивал, ограничившись указанием, что все его конкретные просьбы изложит папе его духовный сын и родственник Иван Сапега.

Пересказ этих конкретных просьб содержится в письмах Александра VI виленскому епископу Войтеху Табору и великому князю литовскому Александру<sup>119</sup>: Иосиф просил папу признать его полноправным «самостоятельным предстоятелем (“архиепископом” и “примасом”))» верующих греческого обряда во владениях великого князя Александра и дать ему право отпускать грехи и грекам, и латинянам, а православным, признавшим власть папы, разрешить строить каменные церкви и сохранить свои обряды, чтобы их переход под власть папы не сопровождался повторным крещением.

Заслуживают внимания некоторые терминологические особенности этого документа. В нем при обращении к папе неоднократно употребляются формулы множественного числа (так, в заключительной части послания говорится о вере тех, “кто живут в северных краях, в русских областях по обряду греческой церкви”), но это легко объясняется воздействием использованного образца – послания Сиксту IV, где эти формулы были вполне на месте. Гораздо более важно употребление выражений от первого лица в ряде ключевых мест документа (как, например, “верую и исповедую, что ты являешься пастырем всех верных) и указание в его конечной части на поручения, данные “нашему родственнику” Ивану Сапеге. Все это позволяет рассматривать данный документ как личное послание митрополита, тем более что в нем нет ссылок на решения каких-либо церковных или смешанных церковно-светских собраний. Не было сделано таких ссылок, судя по всему, и во время устных переговоров. Из писем папы Александра VI также видно, что и в курии послание было воспринято как выражение личной преданности митрополита, который обещал, по выражению, употребленному папой, в будущем привести к покорности римской церкви “насколько хватит сил и других из названных народов”<sup>120</sup>. Все сказанное позволяет сделать вывод, что в сложной ситуации, возникшей после отъезда вассальных князей и начала войны с Россией, сторонникам унии не удалось собрать ни съезда, ни синода, чтобы принять решение об обращении к папе<sup>121</sup>.

Поэтому пришлось ограничиться личным обращением митрополита. По-видимому, расчет был на то, что в случае положительной реакции в Риме на сделанное предложение можно будет снова поднять вопрос об унии перед православным населением Великого княжества.

Эта инициатива была поддержана официальными письмами великого князя и виленского епископа Александру VI, в которых содержались просьбы принять митрополита под его покровительство<sup>122</sup>. Эти письма, как и послание митрополита, должны были вручить папе великокняжеские послы. Одним из них был уже упоминавшийся Иван Сапега, другим – Эразм Чиолек, секретарь великого князя и одновременно глава виленского капитула<sup>123</sup>.

Послы отправились в путь не вместе и не одновременно. Ив. Сапега, которому в первую очередь были поручены переговоры об унии, в декабре 1500 г. еще находился при дворе Александра. Эразм же Чиолек отправился в путь в июле, но время с августа 1500 – по январь 1501 г. провел в Кракове, где встречался с польским королем Яном-Ольбрахтом и двинулся дальше, вероятно, лишь когда узнал об отправлении в путь Ивана Богдановича Сапеги. 31 марта 1501 г. послы были приняты папой, а 13 апреля они, по-видимому, обсуждали с папскими советниками предложения митрополита Иосифа<sup>124</sup>.

Принятые папой решения были изложены в двух письмах виленскому епископу от 26 апреля и великому князю от 7 мая<sup>125</sup>. Прежде всего папа определенно заявил, что не может утвердить Иосифа в его сане, так как не признает действительным поставление Иоакима I. Ведь подлинным носителем патриаршего сана является не сидящий в Константинополе ставленник султана, а титулярный латинский патриарх Константинополя Иоанн, епископ португальский. Поэтому Иосиф должен отказаться от сана и просить о повторном поставлении самим папой или латинским патриархом. Кроме того, отмечалось в послании папы виленскому епископу, в распоряжение курии поступили сведения, что “русские” вовсе не разделяют догматических определений Флорентийского собора, совершают церковные обряды не так, как учит римская церковь, отрицают папский примат и вообще враждебно относятся к католикам. В связи с этим виленскому епископу поручалось провести соответствующее расследование, при этом он должен был руководствоваться решениями Флорентийского собора, копия которых и была ему выслана. Рассмотрение всех просьб, исходивших от митрополита Иосифа, откладывалось до получения результатов такого расследования. Папа даже не нашел нужным ответить на письмо Иосифа.

Сформулированная здесь общая позиция римской курии, поставившей под сомнение “священство” представителей православного духовенства, ярко проявилась тогда же, в мае 1501 г., в эпизоде, связанном со священником Григорием, прибывшим в Рим в свите Ивана Сапеги. Когда этот священник выразил желание соединиться с римской церковью и выяснилось, что он посвящен в сан владимирским епископом Вассианом, папа после соответствующих испытаний, показавших пригодность Григория к священническому служению, приказал латинскому епископу заново посвятить его в сан<sup>126</sup>.

Позиция, занятая римской курией, означала тяжелый удар по планам

сторонников унии в Великом княжестве Литовском. По справедливой оценке А.М. Амманна, выдвинутые условия ставили митрополита Иосифа “в невозможное положение”<sup>127</sup> и в трудное положение его патрона, великого князя Александра. В течение длительного времени он убеждал православных иерархов, а затем и все православное общество обратиться в Рим, обещая, что, признав верховенство папы, православная церковь в Великом княжестве добьется равноправного положения с католической, но в итоге “священство” всего православного клира было поставлено под сомнение и вместо получения прав и свобод православная церковь оказалась перед перспективой униженного расследования и ревизии традиционных форм ее жизни со стороны местного католического епископата.

Какими же мотивами определялась позиция курии? Не подлежит сомнению, что в окружении папы Александра IV плохо представляли себе сложное положение в Восточной Европе<sup>128</sup> и обращение митрополита Иосифа, по-видимому, восприняли как своего рода капитуляцию православной церкви, которой, казалось, можно было бы диктовать любые условия. Однако такое представление всего не объясняет. Обращают на себя внимание сомнения папы в том, признают ли “русские” папский примат, решения Флорентийского собора, учение о “filioque”. Между тем послание Иосифа не давало оснований для таких сомнений. В нем папа недвусмысленно провозглашался “наместником Христа, сидящим на троне князя апостолов Петра” и декларировалась верность русской церкви и решениям Флорентийского собора, и католическому учению об исхождении Св. Духа. Разгадку дает текст самих писем Александра VI, в которых говорится, что основанием для сомнений послужила информация, полученная папой от неких не названных им людей.

Так как речь должна идти о людях, чьи сообщения о положении в Восточной Европе могли быть авторитетными для папской курии, естественно подумать в первую очередь о местном католическом духовенстве. Специально занявшийся этой стороной дела Б. Бучиньский пришел к выводу, что от местного католического клира такие сведения исходить не могли. В качестве довода он сослался на наличие несоответствий между теми обвинениями против “русских”, которые, судя по тексту письма Александра VI, были переданы папе, и перечнем обвинений по тому же адресу в трактате Яна Сакрана 1501 г. “О заблуждениях русских”, где отражались взгляды, характерные для духовенства польской церковной провинции. Так, в письме Александра VI говорится, что “русские” дают причастие под обоими видами детям, а Сакран об этом не упоминает<sup>128</sup>.

Сопоставление текста папского письма со второй частью трактата Сакрана, где приводится перечень 40 “заблуждений русских”<sup>129</sup>, привело украинского теолога из Рима И. Мончака к другому выводу<sup>130</sup>. Подавляющая часть полученных папой сведений находит точные соответствия в сочинении Сакрана, идет ли речь об отрицании папского примата или католического учения об исхождении Святого Духа, об отрицательном отношении к католикам<sup>131</sup> или об отклонении от традиционного ритуала<sup>132</sup>. Тем самым предположение, что обвинения исходили от местного католического духовенства, приобретает серьезное обоснование. Более того наблюдения С. Кутшебы и Я. Фиалека позволяют с достаточной степенью правдоподобия указать и то лицо, которое передало папе соответствующую

щие инструкции. Выше неоднократно разбиралась памятная запись о путешествии православного литовского шляхтича Александра Солтана в Рим и последовавших за этим событиях. Запись эта была проникнута острой неприязнью по отношению к человеку, укрепившему схизматиков в их заблуждении относительно ненужности повторного крещения. Текст этот был использован исследователями церковной унии для характеристики межконфессиональных отношений в Восточной Европе 70-х годов XV в.<sup>133</sup>, но лишь С. Кутшеба и Я. Фиалек выяснили происхождение текста. Запись была сделана Э. Чиолеком в сборнике копий документов, изготовленных им в связи с его поездкой в Рим и пополнявшемся материалами по мере развития переговоров<sup>134</sup>. Очевидно, что употребленные в записи формулировки отражают отношение самого Э. Чиолека к сторонникам церковной унии в православном обществе и рисуют его как приверженца традиционной позиции польского епископата, а следовательно, противника церковных планов великого князя Александра. По-видимому, именно потому, что папа получил сведения от того самого великокняжеского посла, которому было поручено хлопотать в Риме об удовлетворении просьб православного митрополита, он и ограничился столь неопределенной ссылкой на своих информаторов. Во всяком случае, действия католического клира Великого княжества Литовского сыграли в провале планов унии не последнюю роль.

Если первоначально речь шла о закулисных действиях, сочетавшихся с официальным формальным одобрением предпринятых в Риме шагов, то, когда к концу весны 1501 г. позиция римской курии определилась, верхушка католического духовенства Великого княжества Литовского предприняла открытую атаку на церковную политику великого князя. Свидетельством этому стало издание в 1501 г. трактата Яна Сакрана “О заблуждениях русских”. Работа над этим сочинением была завершена автором в мае–июне 1501 г.<sup>135</sup> Ян Сакран из Освенцима был видной фигурой в общественной и культурной жизни польского общества на рубеже XV–XVI вв.<sup>136</sup> Он пользовался немалым богословским авторитетом как профессор и доктор теологии Краковского университета. И епископ Войтех Табор и Эразм Чиолек были его учениками<sup>137</sup>. Его немалый вес в общественной жизни определялся тем, что он был главой “королевской капеллы” и духовником польского короля Яна Ольбрахта. В начале 1501 г. он прибыл в Вильно как посланник польского короля к своему брату, но возможно, что сама эта поездка отражала реакцию польских прелатов и теологов на рассказы Эразма Чиолека о планах церковной унии и желании познакомиться с положением дел на месте.

Предпринятые Б. Бучинским, А.М. Амманом, а в недавнее время И. Мончаком<sup>138</sup> исследования трактата Сакрана позволяют охарактеризовать и обстоятельства, которые послужили толчком к его созданию, и положенную в его основу систему взглядов. Обстоятельства эти достаточно определенно охарактеризованы самим Сакраном во введении к его сочинению: оно было написано после его приезда в Вильно в ответ на обращение к нему виленского епископа Войтеха Табора, который попросил своего учителя установить, что говорится в канонических писаниях и в определениях учителей святой теологии о заблуждениях и ошибках приверженцев “русского обряда”<sup>139</sup>. Такое поручение было, несомненно, да-

но Сакрану после того, как виленский епископ должен был начать порученное ему папой расследование<sup>140</sup>. Сакран должен был дать епископу необходимый материал для ответа Александру VI. Употребленные им уже в преамбуле трактата выражения не оставляют сомнений в том, как епископ и его окружение намеревались выполнить это поручение.

Трактат состоит из трех частей. В первой его части помещен перечень “заблуждений” русских из 40 пунктов, о котором уже упоминалось выше. В этот перечень автор включил и важнейшие догматические особенности католического вероучения, которых не принимают православные (папский примат, учение о чистилище, филиокве), и сведения о характерных для католического мира обрядах, которых не знают православные, и особенности ритуала, отличающие православных при исполнении общих для двух конфессий обрядов и таинств, и разного рода предрассудки и неверные убеждения<sup>141</sup>. Очевидно, по мысли автора, соединение церквей должно было бы сопровождаться устранением всех этих заблуждений, т.е. очень существенными изменениями многих сторон традиционной церковной жизни православного общества путем их сближения с характерными для католического мира порядками.

Во второй части трактата Сакран рассматривал оказавшийся после решения римской курии в центре внимания вопрос о том, обладает ли законной силой православное “священство”. Как и советники Александра VI, Сакран давал отрицательный ответ на этот вопрос. В качестве источника благодати для русских священников выступает константинопольский патриарший престол, но на нем сидит некий еврей, получивший право ставить епископов у султана за деньги. Такой источник не может наделить священнослужителей “необходимым священством”, а обряды, исполняемые такими священнослужителями, не могут иметь законной силы.

Именно в этом контексте Сакран ссылался на решение курии относительно священника Григория. Не обладающие истинным “священством” представители православного клира не могут совершать никаких таинств, поэтому необходимым условием соединения церквей является их повторное посвящение<sup>142</sup>. К вопросу о действительности таинств, совершаемых православными священниками, Сакран специально обратился в третьей части трактата, подойдя к нему с другой стороны. Здесь доказывалось, что таинства крещения и причащения в православной церкви не обладают действительностью, так как крещение совершается не по формуле, принятой в католическом мире, а в качестве причастия используется квасной хлеб. Церковь соглашалась лишь “временно” (*ad tempus*) терпеть такую практику<sup>143</sup>. Нетрудно видеть, что Сакран в наиболее четкой и развернутой форме изложил в своем сочинении традиционный взгляд местного католического духовенства на воссоединение церквей как полное растворение православных в традиционных для католического мира порядках. Вместе с тем, хотя Сакран и восхвалял великого князя за его старания привести схизматиков в лоно католической церкви, по существу его трактат был не чем иным, как жесткой критикой тех планов церковной унии, которые были предложены римскому престолу по инициативе и при поддержке этого правителя. То, что виленский епископ заказал Сакрану такое сочинение, а затем позаботился о его издании, говорит о том, что верхушка

католического духовенства в Великом княжестве Литовском в сложившейся ситуации сочла для себя возможным столь открыто противопоставить себя церковной политике своего государя.

Выше отмечалось, что позиция местного епископата никогда полностью не совпадала с позицией римского престола. Хотя папа Александр VI, подобно Сакрану, поставил под сомнение истинность православного священства, он не собирался требовать от православной стороны полного отказа от ее обрядовых и других особенностей. В письме великому князю Александру Александр VI прямо писал, что, если “русское” православное духовенство примет все важнейшие догматы, характерные для католического вероучения (примат папы, филиокве, учение о чистилище), то ему будет разрешено иметь жен и совершать евхаристию на красном хлебе. В существовании таких расхождений отдавали себе отчет и круги, стоявшие за Сакраном. Не случайно этот краковский теолог утверждал в своем трактате, что папа не имеет власти, чтобы одобрить особый обряд русских и священство их клириков, так как таинства установлены самим Богом<sup>144</sup>. Этот беспрецедентный в своем роде выпад показывает, с какой решительностью верхушка католического духовенства в Великом княжестве Литовском намерена была отстаивать свои позиции.

Однако не весь католический клир в этой стране разделял взгляды Сакрана. Я. Фиалек обратил внимание на то, что во введении к своему трактату краковский теолог поместил резкие выпады в адрес тех не названных им лиц, которые, пользуясь освобождением от епископской власти, в самом городе Войтеха Табора Вильне осмелились заявлять об истинности и законности обрядов и таинств православных. Так как освобождением от епископской юрисдикции пользовались монахи нищенствующих орденов, подчиненные непосредственно Риму, то Я. Фиалек с полным основанием заключил, что эти выпады были адресованы бернардинам<sup>145</sup>.

В свете этих высказываний ясно, что бернардинцы представляли собой ту часть католического клира, которая была готова поддерживать планы церковной унии даже тогда, когда стало известно о неблагоприятном и сдержанном отношении к ним папской курии.

По-видимому, благодаря каким-то действиям, предпринятым бернардинцами в ответ на выпады в их адрес, появилось на свет письмо Александра VI от 11 сентября 1501 г. – последний документ римской курии, касающийся межконфессиональных отношений в Великом княжестве Литовском в интересующий нас период. В его вводной части речь шла о том, что к папе поступили сведения, что в Великом княжестве Литовском есть люди, живущие “по греческому обряду”, которые желают покончить с заблуждениями и соединиться с римской церковью, но от них требуют повторного крещения, от чего те отказываются. В связи с этим папа, напомнив о соответствующих решениях Флорентийского собора, предписал виленскому епископу принимать таких людей в лоно церкви после публичного отречения от заблуждений, не требуя от них повторного крещения<sup>146</sup>. Замечания по поводу этого документа в хронике ордена бернардинов, написанной Яном Коморовским, показывают, что бернардины оценивали издание этого документа как свой успех и опровержение выдвигавшихся против них обвинений<sup>147</sup>. Вместе с тем очевидно, что в Риме

бернардинцы добились только сохранения тех благоприятных условий для деятельности по обращению православных в католицизм, которые были созданы для них папским престолом в предшествующее время. К проекту унии западнорусской церкви с Римом этот документ никакого отношения не имел и не мог повлиять на ее судьбу. Запоздалое признание истинности одного из православных таинств не могло удовлетворить православных и не повлияло на официальную позицию польской церкви, которая вплоть до решений Тридентского собора продолжала настаивать на повторном крещении схизматиков.

К сожалению, у нас почти нет данных, чтобы судить о том, какова была реакция православной стороны на принятые в Риме решения. Некоторые косвенные, но важные свидетельства позволяют дать анализ уже упоминавшегося выше введения Сакрана к его трактату. Следует отметить, что, обращаясь к епископу Войтеху, Сакран характеризует его как агнца среди волков, так как он окружен “беснующейся толпой русских” врагов римской церкви. Еще более важно свидетельство Сакрана о действиях бернардинцев. Краковский профессор осуждал их за то, что свои утверждения об истинности “русского” обряда и таинств они излагали не только перед католиками, но и перед православными, “оправдывая таким образом закоренелое упорство их в заблуждении и ... их отвращение к обряду святой римской церкви”<sup>148</sup>. Очевидно, что такие публичные выступления бернардинцев имели место тогда, когда после принятых в Риме решений истинность православных таинств была поставлена под сомнение не только местным католическим епископатом, но и курией. В “русских”, перед которыми они выступали, есть все основания видеть православных сторонников унии, которые и ранее были в контакте с бернардинцами. Из высказываний Сакрана достаточно определенно следует, что они не проявили желания расстаться со своими традиционными обычаями.

Анализ имеющихся данных о подготовке к переговорам с папским престолом показал, что, несмотря на затраченные усилия, идея унии не получила единодушной поддержки в православном обществе. К участию в переговорах удалось в итоге склонить (и то после длительных переговоров) лишь какую-то группу духовных лиц во главе с митрополитом Иосифом. Теперь и эти люди отказывались от соглашения с католической церковью, найдя предложенные условия неприемлемыми. В итоге церковная политика Александра натолкнулась на сопротивление (вызванное противоположными мотивами) и местного католического клира, и православного общества и не получила надлежащей поддержки в Риме. В такой ситуации не оставалось другого выбора, как вернуться к традиционному положению.

Поворот в политике великого князя был облегчен смертью митрополита Иосифа. По свидетельству московского летописца, он был возведен на митрополичью кафедру уже больным (“на него же Бог посла недуг розслабу”), “едино лето пребысть в том сане” и умер<sup>149</sup>. Зная дату его поставления – 10 мая 1500 г., нетрудно установить, что митрополит скончался в середине 1501 г. Важную информацию о том, как был решен вопрос с избранием его преемника, содержит лишь недавно найденный источник – послание константинопольского патриарха Пахомия “епископом руским... в Великом княжестве Литовском”<sup>150</sup>. Из этого послания следует,



что после смерти Иосифа “князи и панове нашего греческого закона” в соответствии с традиционной практикой предложили великому князю возвести на митрополичью кафедру владимирского епископа Иону. Так как предшественник Ионы, епископ Вассиан, скончался в 1497 г., вскоре после убийства татарами митрополита Макария<sup>151</sup>, то Иону есть все основания считать ставленником Иосифа и относить к кругу его сторонников. Важно, однако, что после утверждения предложенного кандидата великим князем он, как следует из послания Пахомия, обратился с просьбой о своем поставлении в Константинополь и просьба эта была поддержана особым посланием великого князя патриарху.

Отрицательное отношение папского двора к практике поставления в Константинополе после писем Александра VI к виленскому епископу и великому князю не могло быть тайной ни для православной иерархии, ни для великокняжеского двора, поэтому обращение в Константинополь ясно говорит о том, что и правительство Великого княжества Литовского, и сторонники митрополита Иосифа среди православного населения этого государства отказались от планов церковной унии. Послание епископам, отправленное в Литву одновременно с выдачей ставленной грамоты, было делом необычным, но причины составления такого документа довольно ясно вытекают из самого текста. Обращаясь к епископам, патриарх писал: “Утверждайте паствину свою, детей духовных, да пребудут незыблемо в православной вере христианской, да отдаляются от латынских челоуеков и от веры преступления их закону, да не до конца погибнет душа их”. Очевидно, от внимания Константинополя не укрылись колебания религиозной ориентации киевской митрополии, и здесь нашли нужным на них реагировать.

Послание Пахомия датировано июнем 1503 г. К этому времени послы из Великого княжества уже доехали до Константинополя и добились удовлетворения их просьбы. Учитывая расстояния между Вильно и Константинополем, которые им следовало преодолеть, отправку послов надо, вероятно, отнести к началу 1503 г. Сопоставление дат показывает, что великий князь далеко не сразу после смерти Иосифа решил на обновление отношений с Константинополем, но вынужден был сделать это под давлением обстоятельств<sup>152</sup>.

Однако в то самое время, когда посланцы отправлялись в Константинополь с грамотой Александра Ягеллончика, великий князь предпринял последнюю попытку спасти дело церковной унии во время начавшихся в марте 1503 г. мирных переговоров с Иваном III. Так как к этому времени Александр Ягеллончик занимал не только литовский, но и польский трон в переговорах приняло участие литовское и польское посольства, последнее во главе с Петром Мышковским, воеводой ленчицким. Во время этих переговоров именно он (когда речь зашла об обязательстве великого князя литовского не побуждать жену к перемене веры) выступил с заявлением, что Александр не принуждал ее к перемене веры, хотя к нему прибыл посол от папы, предлагая, “чтобы своей королеве велел быти в послушенстве папе”. При этом посол пояснил, что папа не добивается того, чтобы Елена Иванова “свой греческий закон оставила”, а хочет лишь того, “чтоб ему послушенство сотворила, в соединении была подле осмаго Флоринцийскаго собора”<sup>153</sup>.

Характер предложений, якобы исходивших от папы, был более подробно раскрыт в поданном затем письме, где говорилось, что “королеве ее милости креститься не надобе, и закон и обычаи свои греческаго закону держати ее милости по старому, к церквам своим греческим ходити... толко абы ее милость отцу папе послушенство вчинила”. Далее указывалось, что и всем православным, кто захотел бы подчиниться верховной власти папы, “тогда крещения не надобе, а закон свой греческий имают держати по уставу своею восточнои церкви”. В случае если бы Иван III захотел вступить в переговоры с папой по этому вопросу, великий князь и король готов был помочь доставить его посла в Рим<sup>154</sup>.

Знакомство с этими текстами позволяет констатировать, что в них ярко отразилось следующее представление об унии: подчинившись папскому верховенству, православная церковь, по существу, будет и дальше жить прежней жизнью, сохранив все свои порядки. Хотя в приведенных текстах такое соединение церквей характеризуется как цель политики римского престола, очевидно, что сказанное здесь существенно расходится с решениями Флорентийского собора, предусматривавшими устранение догматических разногласий, и тем более с позицией папы Александра VI. Такое представление о соединении церквей, напротив, было очень характерно для сторонников унии в православном обществе Великого княжества Литовского, получив свое отражение, в частности в послании Сиксту IV.

Сношения великого князя Александра с папской курией по поводу Елены Ивановны действительно имели место, но носили совсем иной характер. Узнав о православном вероисповедании жены великого князя от великокняжеских послов, Александр VI 8 июня 1501 г. обратился по этому поводу со специальными письмами к великому князю и виленскому епископу<sup>155</sup>. Папа настаивал на том, чтобы великий князь, невзирая на данные им ранее обязательства, побуждал жену отречься от заблуждений и перейти в лоно римской церкви. В случае если бы она не согласилась, епископ виленский получил полномочия принуждать ее к этому “мерами церковного исправления и другими законными средствами”, а в случае упорства разлучить ее с мужем и удалить из его дома. Позднее, узнав об избрании Александра на польский трон, папа направил в ноябре 1501 г. главе польской церкви и брату Александра кардиналу Фридриху<sup>156</sup> письмо аналогичного содержания. На этом контакты папы с польско-литовским правителем, не решавшимся следовать его предписаниям, прервались. Лишь после смены на римском престоле Александр Ягеллончик обратился к новому папе Юлию II с просьбой разрешить ему жить с женой схизматичкой хотя бы до тех пор, пока жив Иван III<sup>157</sup>. Никаких свидетельств о переговорах с курией по этому вопросу в конце правления Александра VI (ни тем более после) ни А. Тейнеру в прошлом веке, ни современным исследователям, искавшим в Ватиканском архиве материалы о сношениях римского престола со странами Восточной Европы обнаружить не удалось. Неизвестны подобные факты и польским ученым.

Очевидно, что сообщение о приезде к Александру Ягеллончику папского посла было вымыслом, использованным для того, чтобы привлечь внимание Ивана III к проекту соединения церквей, выработанному на почве Великого княжества Литовского. В чем был смысл этого диплома-

тического хода, можно выяснить, обратившись к особенностям международной ситуации, сложившейся ко времени начала русско-литовских мирных переговоров. В первые годы XVI в. в центре внимания римской курии стоял вопрос о создании антиосманской коалиции. Государства христианской Европы должны были прекратить столкновения между собой и объединиться против общего врага. Поэтому, направляя в ноябре 1500 г. своего легата кардинала Петра, архиепископа Редджио, в Польшу и Венгрию, Александр VI предписывал ему добиваться от этих правителей, чтобы ради участия в войне с султаном они заключили длительный мир с другими соседями – “также и со схизматиками”<sup>158</sup>. Позднее папскую курию все более стала привлекать перспектива участия в такой коалиции могущественного правителя на Востоке, женатого на отпрыске византийской императорской династии и сумевшего подчинить своему влиянию соседние татарские ханства. Когда в декабре 1502 г. Москву посетил посол венгерского короля Сигизмунд Сантай, пытавшийся выступить в роли посредника между Иваном III и Александром, он привез великому князю московскому грамоты от папы Александра VI и архиепископа Редджио с просьбой присоединиться к союзу христианских государств для отвоевания у турок “Константинопольского царства”<sup>159</sup>. От имени римского первосвященника Ивана III заверяли в том, что “всегда отец папа о вашем благоверии в сердце своем держит со всем собором римским, велика имеа тебе заступника и защитника христианою, а разорителя поганом”<sup>160</sup>.

В таких условиях Александр Ягеллончик и его советники могли рассчитывать на то, что, если предложение о соединении церквей будет исходить из Москвы, папа может согласиться на условия унии, приемлемые для православного общества. Сам этот дипломатический ход, достаточно странный и рискованный, показывает, что никаких “нормальных” путей для осуществления унии церквей в окружении великого князя литовского уже не видели и возлагали надежды лишь на какие-то чрезвычайные перемены во внешнем мире, как, например, изменение традиционной конфессиональной ориентации Русского государства. Иван III, однако, не проявил никакого интереса к переговорам с папой, и предпринятый дипломатический ход не имел каких-либо реальных последствий. Вопрос унии церквей, по-видимому, еще какое-то время занимал окружение Александра Ягеллончика. В 1504 г. он подтвердил будинский привилей Владислава III, словно желая показать православному обществу, какие выгоды может принести для него уния церквей, но широкого общественного резонанса этот шаг не вызвал.

В отличие от последних десятилетий XV в. в православном обществе первых десятилетий XVI в. вопрос соединения церквей перестал оживленно обсуждаться. Если в XV в. выдвижение таких проектов питалось представлениями о расхождениях между политикой польского епископата и римского престола, то, по-видимому, опыт общения с курией в правление митрополита Иосифа исцелил верхи православного общества от этих иллюзий. К тому же общий импульс, побуждавший к выдвижению таких проектов, в первой половине XVI в. должен был заметно ослабнуть. Новый монарх, Сигизмунд I Старый, вел по отношению к православной церкви очень осторожную, продуманную политику, избегая не только гонений, но и принимая меры для укрепления организационных

структур православной церкви и ее правового статуса. Здесь сказывалось и нежелание испытывать лояльность православных подданных в условиях постоянно обостренных отношений с Москвой, и рост политического влияния православной знати Великого княжества Литовского (примером может служить пришедшая как раз на первые десятилетия XVI в. карьера князя Константина Острожского). У православного общества появились возможности сохранить традиционные основы своей церковной жизни, не прибегая для этого к покровительству папы. Государственная власть, заинтересованная в достижении религиозного единства государства с помощью мирных средств, оставалась силой, потенциально заинтересованной в соединении церквей, но, учтя отрицательный опыт предшественника Сигизмунда I, не выдвигала новых проектов церковной унии. Помимо понимания того, что эти проекты не встретят поддержки в православном обществе, имело значение и то, что позиция местной католической церкви, нашедшая свое отражение в трактате Сакрана, оставалась такой же и в последующие десятилетия<sup>161</sup>.

Все сказанное позволяет говорить о том, что отношение православной и католической церквей на территории Великого княжества Литовского складывались под воздействием четырех сил: местного православного общества, местной католической церкви, великокняжеской власти и римской курии. Из этих четырех сил наиболее определенной была позиция католической церкви. Как и ранее, она отвергала все проекты церковной унии, которые предполагали сохранение православными своей особой организации и особых обрядов. Единственной альтернативой существующему положению было для нее полное растворение православных в католическом мире, и местные католические прелаты настойчиво противодействовали любому иному решению вопроса.

Более сложным было отношение к проблеме унии православного общества. В отдельные моменты эта неоднородность становилась совершенно очевидной, приводя к простому расколу в этой среде (так было во второй половине 70-х годов). Расхождения вызывались, однако, не разной идейно-культурной ориентацией отдельных групп: по своему облику это общество было традиционно православным и не проявляло интереса к культурным традициям католического мира. К унии с Римом часть верхушки православного духовенства привлекали надежды на то, что с помощью Рима удастся добиться прекращения преследований со стороны католиков и уравнивания ее в правах с католическими иерархами и прелатами. Ради этого представители данного течения были готовы признать верховную власть папы, рассчитывая жить и далее своей традиционной жизнью.

Такая ориентация пользовалась поддержкой великокняжеской власти, заинтересованной в религиозном единстве государства, и части служилой православной знати, которая желала подобным способом соединить свою привязанность к традиционным формам церковной жизни со своей лояльностью к правителю-католику. Сотрудничество этих двух сил могло бы преодолеть оппозицию местного католического духовенства, уже в конце XV в. часть местного православного духовенства могла бы одобрить унию с Римом на указанных условиях, и раскол в православном обществе мог стать фактом уже в начале XVI столетия. Многие здесь зависели от позиции Рима.

Анализ известных источников, отражающих контакты между папской курией и Восточной Европой в последней трети XV в., приводит к выводу, что в эти десятилетия папство не имело определенной программы действий по отношению к православному населению Восточной Европы и не предпринимало каких-либо самостоятельных шагов для воздействия на него, лишь реагируя (а иногда даже и не реагируя) на импульсы, исходившие из данного региона. По-видимому, проблема привлечения православного населения в границах Ягеллонских держав к унии с Римом не занимала в то время важного места в политике курии, и она не видела (в отличие от великокняжеской власти) необходимости в том, чтобы ради достижения такой цели идти на какие-то жертвы и делать уступки требованиям православных. Именно этим следует объяснить то, что папа и его окружение в Риме так легко подпали под влияние польской церкви, и вместо того чтобы приветствовать инициативу православных и вступить с ними в контакт, выставляли перед ними разного рода предварительные условия, от выполнения которых зависел бы последующий диалог. Не исключено, что желание иметь добрые отношения с польской католической церковью играло при этом не последнюю роль.

Понадобились бури эпохи Реформации, чтобы существенно изменилось отношение к вопросу о соединении церквей и польской церкви, и папской курии, и сторонников унии из среды православного духовенства.

<sup>1</sup> Бучиньский Б. Студії з історії церковної унії. II Митрополит Григорій // Зап. Наукового Товариства ім. Шевченка. Львів, 1909. Т. 88. С. 20.

<sup>2</sup> *Attmann A.M.* Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen. Der Streit über die Gültigkeit der Griechentaufe // *Orientalia christiana periodica*. Roma, 1942. Т. 8. N 3/4. P. 299.

<sup>3</sup> Бучиньский Б. Студії... II. С. 14–15.

<sup>4</sup> *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae* / Ed. A. Theiner. Romae, 1861. Т. II. N 196.

<sup>5</sup> *Backus O.P.* Motives of West Russian nobles in deserting Lithuania for Moscow, 1377–1514. Kansas, 1957. P. 86.

<sup>6</sup> *akta grodzkie i ziemskie czasów Rzeczypospolitej polskiej*. Lwów, 1878. Т. VII. NLVIII. S. 115.

<sup>7</sup> *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej*. Kraków, 1948. Т. 1: (1387–1507). N 267. (Далее: KDKW).

<sup>8</sup> *Documenta pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*. Romae, 1953. Т. 1. N 98. (Далее: DPR).

<sup>9</sup> Полоцкие грамоты XII – начала XVI в. Сост. А.Л. Хорошкевич. М., 1978. Т. II. № 139–140.

<sup>10</sup> Архив Юго-Западной России. Киев, 1887. Ч. 1, т. VII. С. 194–195.

<sup>11</sup> *Попов А.* Историко-литературный обзор полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 374–375.

<sup>12</sup> *Akta Alexandri regis Poloniae*. Kraków, 1927. S. 391.

<sup>13</sup> Об этом путешествии см.: *Halecki O.* From Florence to Brest (1439–1596). Hamden, 1968. P. 102.

<sup>14</sup> *Kutrzeba S., Fijałek J.* Kopiaż rzymski E. Ciołka // *Archiwum Komisji Historycznej*. Ser. II. Kraków, 1923. Т. 1. S. 75.

<sup>15</sup> *Ibid.* Упоминание о его “принятии” в Риме папой Сикстом IV Я. Фиалек нашел в известном трактате Яна Сакрана “О заблуждениях русских” (*Sakran J.* *Elucidarius errorum ritus Ruthenici*. Wilno, 1501. F. VII v.).

<sup>16</sup> DPR. Т. 1. N 97.

<sup>17</sup> См. ту же памятную запись в сборнике Э. Чиолека.

<sup>18</sup> *Attmann A.M.* *Op. cit.* P. 289–290, 298.

<sup>19</sup> *Kutrzeba S., Fijałek J.* *Op. cit.* S. 75. Действительно, в Толковой Псалтири, переписанной для него в 1471 г. во Владимире Волынском (Отдел рукописей Гос. Исторического музея в Москве. Собр. Е.В. Барсова, № 97), в записи писца отмечено, что она написана “оу Воло-

- димери при епискупе Демьяне”, т.е. упоминается законный, православный архиерей этого города.
- <sup>20</sup> Бучинський Б. Студії... II. С. 18.
- <sup>21</sup> Архив Юго-Западной России. Ч. 1, т. VII. С. 229.
- <sup>22</sup> Halecki O. From Florence... P. 100.
- <sup>23</sup> KDKW. Т. 1. N 280.
- <sup>24</sup> Halecki O. From Florence... P. 100.
- <sup>25</sup> Именно этим, вероятно, следует объяснять, почему в послании папе, написанном через четыре года после смерти Григория. Мисаил выступает лишь как “элект” на киевскую митрополию.
- <sup>26</sup> Особенно ценным (хотя и с разных точек зрения) представляется разбор этого документа в работах митрополита Макария (История русской церкви. СПб., 1879. Т. IX. С. 46 и сл.) и Б. Бучиньского (Студії з історії церковної унії. III Місцїлів лист // Зап. Наукового товариства ім Шевченка. Львів, 1909. Т. 90. С. 16 и сл.).
- <sup>27</sup> Архив Юго-Западной России. Ч. 1, т. VII. С. 209, 215.
- <sup>28</sup> Там же. С. 205.
- <sup>29</sup> Там же. С. 217.
- <sup>30</sup> В послании он выступает в качестве “отца начального всего собора христианского” (Там же. С. 208).
- <sup>31</sup> Там же. С. 203.
- <sup>32</sup> Там же. С. 209–210.
- <sup>33</sup> Там же. С. 216.
- <sup>34</sup> Там же. С. 211.
- <sup>35</sup> Там же. С. 216.
- <sup>36</sup> Ziegler A. Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche. Würzburg, 1938. S. 143.
- <sup>37</sup> Макарий. История... Т. IX. С. 55–56.
- <sup>38</sup> Бучинський Б. Студії... III. С. 18.
- <sup>39</sup> Архив Юго-Западной России. Ч. 1, т. VII. С. 204.
- <sup>40</sup> Архив Юго-Западной России. Ч. 1, т. VII. С. 219–220.
- <sup>41</sup> Вывод этот следует считать предварительным, так как наряду со всем известным текстом послания в печатном издании, выпущенном по инициативе униатского митрополита Адама Потия, в настоящее время в сборнике, содержащем материалы из архива западиорусской митрополии конца XV – начала XVI в., обнаружена другая версия послания, которая, судя по предварительному сообщению (Русский феодальный архив XIV–первой трети XVI века. М., 1992. Ч. 5. С. 1064. Далее: РФА), значительно короче, чем известный текст. По-видимому, лишь внимательное сличение обеих версий позволит в дальнейшем составить точное представление об оригинале послания. К сожалению, новонайденный текст в настоящее время недоступен для научного изучения.
- <sup>42</sup> KDKW. Т. 1. N 292.
- <sup>43</sup> Характерно, что в письме говорилось, что бернардины не могут удалить схизматиков из своих храмов “без скандала”, – так можно было говорить о людях, на быстрое обращение которых не было надежды.
- <sup>44</sup> Существование таких контактов позволяет предполагать и сообщение памятной записи из сборника Э. Чиолека, что Александр Солтан перед смертью приказал пригласить к нему братьев миноритов “de observancia”, т.е. бернардинов (*Kutrzeba S., Fijalek J.* Op. cit. S. 75).
- <sup>45</sup> Бучинський Б. Студії... III. С. 16.
- <sup>46</sup> Архив Юго-Западной России. Ч. 1, т. VII. С. 209.
- <sup>47</sup> DPR. Т. 1. N 99. S. 166.
- <sup>48</sup> Архив Юго-Западной России. Ч. 1, т. VII. С. 212.
- <sup>49</sup> Там же. С. 231.
- <sup>50</sup> Большая работа по сбору биографических данных о лицах, подписавших послание, была проделана Б. Бучиньским (Бучиньски Б. “Грамота Місїала” и “грамота Нифонта” // Зап. Українського наукового товариства у Києві. Київ, 1914. Кн. 13).
- <sup>51</sup> Макарий. История... Т. IX. С. 57. Архимандрит Печерского монастыря Иоанн упоминается в надписи об обновлении “великой” церкви Киево-Печерской лавры киевским князем Семеном Олельковичем (Орлов А.С. Библиография русских надписей XI–XV вв. М.; Л., 1952. С. 140–141).
- <sup>52</sup> О возвышении И. Ходкевича см.: Halecki O. Dzieje Unii Jagiełłońskiej. Kraków, 1915. Т. 1. S. 407–413; см. также его биографию, написанную Я. Ясновским: Polski słownik biograficzny. Krakow, 1937. Т. III. S. 361. К указанным здесь фактам следует добавить свидетельство о

- пребывании И. Ходкевича вместе с королем в Бресте Куявском в 1463 г. (Полоцкие грамоты... М., 1977. Т. I. № 109).
- <sup>53</sup> Wolff J. Senatorowie i dygnitarze Wielkiego Xięstwa Litewskiego. Kraków, 1885. S. 184, 254.
- <sup>54</sup> Макарий. История... Т. IX. С. 59.
- <sup>55</sup> Сборник Русского исторического общества. СПб., 1882. Т. 35. С. 9, 48. (Далее: Сб. РИО).
- <sup>56</sup> Археографический сборник документов, издаваемых Виленской Архивной комиссией. Вильна, 1867. Т. I. № 2; *Перетц В.Н.* Челобитная о благословении на киевскую и всея Руси митрополию Ионы Глезны // Киевские университетские известия. 1904. Вып. X. С. 1–6.
- <sup>57</sup> Можно лишь отметить, что владения всех трех князей находились на территории, на которую распространялась церковная юрисдикция “нареченного” митрополита Мисаила.
- <sup>58</sup> О В.Д. Корсаке см.: Полоцкие грамоты... М., 1980. Т. III. С. 210–211 (комментарий А.Л. Хорошкевич).
- <sup>59</sup> Там же. Т. II. № 141.
- <sup>60</sup> О роде Волчковичей и Романе Ивашковиче см.: *Яковенко Н.М.* Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). Київ, 1993. С. 153 и сл.
- <sup>61</sup> О Павле (Паце) Ходкевиче и Михаиле Александровиче см.: Бучиньский Б. “Грамота Мисаила”... С. 28, 30.
- <sup>62</sup> Недоразумением является утверждение И. Мончака (Florentine ecumenism in the Kyivan church. Rome, 1987. P. 205) о приеме посольства Сикстом IV. В тексте Сакрана, на который он ссылается, речь идет об упомянутых выше поездках в Рим в конце 60-х–начале 70-х годов.
- <sup>63</sup> Полное собрание русских летописей. Пг., 1921. Т. 24. С. 195. (Далее: ПСРЛ).
- <sup>64</sup> Отдел рукописей Российской государственной библиотеки в Петербурге. Софийское собр. № 1451. Л. 243.
- <sup>65</sup> *Podskalsky G.* Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821) München, 1988. S. 398.
- <sup>66</sup> ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 233; ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 20, ч. 1. С. 348.
- <sup>67</sup> Сообщение Типографской летописи о Спиридоне как “тверитине” подтверждается анализом одного из его главных произведений – “Послания” (см.: *Дмитриева Р.П.* Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955. С. 86 и сл.).
- <sup>68</sup> ПСРЛ. СПб., 1863. Т. 15. Стб. 497.
- <sup>69</sup> *Бучиньский Б.* Студії... III. С. 21. О наличии у Спиридона влиятельных сторонников среди светской знати Великого княжества Литовского свидетельствует сообщение успешного клирика о приезде к Ивану III пана из Литвы – хлопотать о вмешательстве великого князя московского в пользу Спиридона (ПСРЛ. Т. 6. С. 233; Т. 20, ч. 1. С. 348).
- <sup>70</sup> ПСРЛ. Т. 6. С. 233; Т. 20, ч. 1. С. 348. Ни на чем не основано утверждение И. Мончака относительно изгнания митрополита (населением?) из Киевской земли (*Mončak J.* Op. cit. S. 205).
- <sup>71</sup> ГПБ. Соф. 1451. Л. 243.
- <sup>72</sup> Макарий. История... Т. IX. С. 64–67.
- <sup>73</sup> *Дмитриева Р.П.* Сказание... С. 77–78.
- <sup>74</sup> Пуня расположена на этнически литовской территории, поэтому митрополит имел основания говорить о своем изгнании за границы своей митрополии.
- <sup>75</sup> Макарий. История... Т. IX. С. 65.
- <sup>76</sup> *Halecki O.* From Florence... P. 106. Старший брат нового митрополита Остафий был воспитателем Михаила и Семена Олельковичей (*Яковенко Н.М.* Указ. соч. С. 167).
- <sup>77</sup> Макарий. История... Т. IX. С. 62 (ученый ссылается в этой связи на вкладные грамоты 1480 г. Борисоглебскому собору в Новогрудке на имя епископа Мисаила).
- <sup>78</sup> *Joannis Dlugossii.* Opera omnia. Scaesoviae, 1878. Т. XIV. S. 697–698.
- <sup>79</sup> Краткий пересказ ее содержания приводит в своей “Палинодии” Захарий Копыстенский (см.: Русская историческая библиотека. СПб., 1878. Т. 4. Стб. 1037).
- <sup>80</sup> Полоцкие грамоты... Т. II. № 181.
- <sup>81</sup> KDKW. Т. I. N 413.
- <sup>82</sup> Об основании Супрасльского монастыря и пожалованиях Ивана Андреевича православным обителям см.: Макарий. История... Т. IX. С. 120, 233, 271–272.
- <sup>83</sup> Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. СПб., 1863. Т. 1. № 229; Макарий. История... Т. IX. С. 139.
- <sup>84</sup> KDKW. Т. I. N 319.
- <sup>85</sup> А Потий использовал для своего издания текст послания, обнаруженный им в книге, хранившейся в православной церкви в Криве // Архив Юго-Западной России. Ч. I, т. VII.

- С. 194. Выше уже упоминался список послания начала XVI в., скопированный, очевидно, с оригинала, хранившегося в митрополичьем архиве. Существовали и другие списки послания. Так, один из униатских публицистов XVII в. упоминал о списке послания, написанном старым письмом, который был обнаружен в церкви села Вельбовна под Острогом // Там же. С. 699. О достаточно широком распространении текстов послания говорит и тот факт, что его фрагмент сохранился в одной из русских рукописей первой половины XVI в. (его издание см.: РФА. Ч. V. С. 1071–1074).
- <sup>86</sup> Halecki O. From Florence... P. 110–111; *Papee F.* Alexander Jagiełłończyk. Kraków, 1949. S. 32.
- <sup>87</sup> KDKW. Т. 1. N 404, 412.
- <sup>88</sup> Ibid. N 460.
- <sup>89</sup> Сб. РИО. Т. 35. С. 299.
- <sup>90</sup> Там же. С. 187.
- <sup>91</sup> KDKW. Т. 1, N 439.
- <sup>92</sup> АЗР. Т. III. N 101/VIII; *Wolff J.* Op. cit. S. 254–255.
- <sup>93</sup> Monumenta medii aevi res gestas Poloniae illustrantia. Krakow, 1984. Т. XIV. N 571.
- <sup>94</sup> Vetera monumenta... Т. II. P. 258–259.
- <sup>95</sup> См. записи краткой Волынской летописи // ПСРЛ. М., 1980. Т. 35. С. 124–125.
- <sup>96</sup> Бучиньский Б. Змаганя до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506 // Зап. Українського наукового товариства. Київ, 1909. Т. 5. С. 69.
- <sup>97</sup> Основные факты биографии Иосифа до получения им митрополичьего сана установлены Макарием (История... Т. IX. С. 75 и сл.), ряд важных поправок в нарисованную им картину внес Б. Бучиньский (Змаганя... // Зап. Українського наукового товариства. Київ, 1909. Т. 4. С. 130 и сл.; Т. 5. С. 62 и сл.).
- <sup>98</sup> Макарий. История... Т. IX. С. 75.
- <sup>99</sup> Об этом свидетельствует, в частности, сохранившийся текст исповедания Иосифа Нифонту // РФА. Ч. 5. С. 1070.
- <sup>100</sup> Его издание см.: Monumenta Ucrainae Historica. Romae, 1964. Т. 1. N 7.
- <sup>101</sup> Ziegler A. Op. cit. S. 146.
- <sup>102</sup> Gianelli G. A propos de la confirmation du métropolitain de Kiev Joseph Bolharynovyč par le patriarche oecumenique Joachim I // Orientalia christiana periodica. Roma, 1943. Vol. IX. P. 450–452.
- <sup>103</sup> Макарий. История... Т. IX. С. 93.
- <sup>104</sup> Podskalsky G. Op. cit. S. 398.
- <sup>105</sup> Макарий. История... Т. IX. С. 125.
- <sup>106</sup> Подробнее об этом см.: Бучиньский Б. Змаганя... Кн. 5. С. 70–73.
- <sup>107</sup> Изложение этих предложений см. в грамоте папы Александра VI виленскому епископу от 26 апреля 1501 г. (DPR. Т. 1. N 102. S. 178).
- <sup>108</sup> Сб. РИО. Т. 35. С. 274–275.
- <sup>109</sup> ПСРЛ. СПб., 1859. Т. 8. С. 238.
- <sup>110</sup> Сб. РИО. Т. 35. С. 285, 292, 297, 299.
- <sup>111</sup> Там же. С. 299, 318.
- <sup>112</sup> Любацкий М.К. Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии. М., 1910. С. 370.
- <sup>113</sup> Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1888. Т. V. S. 263–264.
- <sup>114</sup> Ammann A.M. Op. cit. S. 294–295, 304–305.
- <sup>115</sup> ПСРЛ. Т. 35. С. 125.
- <sup>116</sup> Греческий текст грамоты издан по копии, находящейся в Ватиканском архиве: Gianelli G. Op. cit. P. 456–459; древнерусский перевод; РФА. М., 1987. Ч. III. С. 636–638.
- <sup>117</sup> Латинский перевод документа см.: DPR. Т. 1. N 296. P. 267–268.
- <sup>118</sup> Макарий. История... Т. IX. С. 101.
- <sup>119</sup> DPR. Т. 1. N 102, 104.
- <sup>120</sup> DPR. Т. 1. N 102.
- <sup>121</sup> Утверждение И. Мончака, что, обращаясь к папе, митрополит опирался на поддержку духовенства и всех верующих Великого княжества (*Mončak J.* Op. cit. P. 212), основано на неверном понимании использованного им источника. Исследователь ссылается на речь великокняжеского посла Э. Чиолка перед папой, где говорится об обещании верности и послушания папе со стороны самого великого князя и всех духовных и светских вельмож Литвы (*Vetera monumenta.* Т. II. N CCXCIX. P. 279). Речь идет о стандартной формуле выражения верности святому престолу, которой нельзя придавать такого конкретного значения.
- <sup>122</sup> Упоминания об этих посланиях имеются в ответных письмах папы.



- <sup>123</sup> Биографию Э. Чиолека, написанную С. Лемпицким, см.: *Polski słownik biograficzny*. Kraków, 1937. Т. IV/1. S. 78.
- <sup>124</sup> Под этим числом в кратких дневниковых записях Э. Чиолека отмечено: "Maximi tractatus de fide" (Подробная сводка данных о посольстве см. *Бучинский Б.* Змаганья... Кн. 6. С. 18–22).
- <sup>125</sup> DPR. Т. 1. N 102, 104.
- <sup>126</sup> Об этом эпизоде см. текст памятной записи, сделанной Э. Чиолем (*Kutrzeba S., Fijalek J.* Op. cit. S. 80), и тексты соответствующих распоряжений: DPR. Т. 1. N 106–107. Стоит отметить, что в аналогичной ситуации в 1475 г. "священство" православного клирика под сомнение не ставилось.
- <sup>127</sup> *Ammann A.M.* Op. cit. S. 309.  
На это правильно обращает внимание И. Мончак (*Moncak J.* Op. cit. P. 218).
- <sup>128</sup> *Бучинский Б.* Змаганья... Кн. 6. С. 25–26.
- <sup>129</sup> *Sakran J.* Op. cit. F. IV–VI v.
- <sup>130</sup> *Moncak J.* Op. cit. P. 251.
- <sup>131</sup> Утверждение, что православные изгоняют католиков из своих храмов, находит точное соответствие в п. 23 перечня Сакрана.
- <sup>132</sup> Особенно показательным представляется совпадение следующей небольшой детали: в папском письме говорится, что причащение кровью у русских осуществляют не вином, а другой жидкостью – это не совсем ясное место получает свое объяснение в трактате Сакрана, где утверждается (п. 15), что русские при недостатке вина причащают кислым соком из яблоч и что (п. 16) здесь смешивают две-три капли вина с теплой водой, так что вино совсем не чувствуется.
- <sup>133</sup> См., например: *Бучинский Б.* Змаганья... Кн. 6. С. 30–32.
- <sup>134</sup> *Kutrzeba S., Fijalek J.* Op. cit. S. 75.
- <sup>135</sup> О времени написания трактата см.: *Бучинский Б.* Змаганья... Кн. 6. С. 6–7.
- <sup>136</sup> Биографию Яна Сакрана, написанную Г. Барычем, см.: *Polski słownik biograficzny*. Wrocław etc., 1962–1964. Т. X. S. 467–468.
- <sup>137</sup> *Fijalek J.* Uchrzescijanie Litwy przez Polske // *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*. Krakow, 1914. S. 163, 175.
- <sup>138</sup> *Бучинский Б.* Змаганья... Кн. 4. С. 118–120; *Ammann A.M.* Op. cit. S. 312–313; *Moncak J.* Op. cit. P. 235–252.
- <sup>139</sup> *Sakran J.* Op. cit. F. II.
- <sup>140</sup> Исследователи обратили внимание на то, что в трактате есть ссылки на решение, принятое курией относительно священника Григория (*Бучинский Б.* Змаганья... Кн. 6. С. 6; *Kutrzeba S., Fijalek J.* Op. cit. S. 81). Следовательно, ко времени написания трактата в Вильне должны были быть известны и тексты более ранних решений папы. Если Сакран на них не ссылался, то потому, что сформулированная в них позиция римского престола далеко не во всем совпадала с его взглядами.
- <sup>141</sup> Подробный анализ этой части трактата Сакрана см. в работах Макария (*История... Т. IX. С. 140–148*) и И. Мончака (*Moncak J.* Op. cit. P. 241–244).
- <sup>142</sup> *Sakran J.* Op. cit. F. XX–XXVI v.
- <sup>143</sup> *Ibid.* F. XXIX.
- <sup>144</sup> *Ibid.* F. XXI. В другом месте трактата он не менее определенно осуждал готовность пап в прошлом идти на уступки православным. "Снисхождение", оказание русским, "сделало их еще упрямее". Александру Солтану и его брату Ивану "позволили... следовать своим старым обрядам, когда же они вернулись к своим, то стали еще большими врагами церкви" (F. VII v.).
- <sup>145</sup> *Kutrzeba S., Fijalek J.* Op. cit. S. 83.
- <sup>146</sup> DPR. Т. 1. N 108. S. 186–188.
- <sup>147</sup> *Monumenta Poloniae Historicae*. Т. V. S. 265.
- <sup>148</sup> *Sakran J.* Op. cit. F. III.
- <sup>149</sup> ПСРЛ. Т. 8. С. 238–239.
- <sup>150</sup> РФА. Ч. III. С. 638–639.
- <sup>151</sup> ПСРЛ. Т. 35. С. 125.
- <sup>152</sup> Имело, вероятно, значение и то, что с избранием Александра Ягеллончика на польский трон он в сентябре 1501 г. выехал в Польшу, где находился вплоть до лета 1502 г. (см.: *Neuman M.* Itinerarium Alexandra Jagiełłowczyka wielkiego księcia litewskiego króla polskiego (czerwiec 1492 – sierpień 1506) // *Zeszyty naukowe uniwersytetu im Adama Mickiewicza w Poznaniu. Historia*. Poznan, 1971. Z. 11. S. 130–134).

<sup>153</sup> Сб. РИО. Т. 35. С. 406–407.

<sup>154</sup> Там же. С. 407–408.

<sup>155</sup> DPR. Т. 1. N 106–107.

<sup>156</sup> Ibid. N 109. Подробнее об этом эпизоде см.: *Макарий. История...* Т. IX. С. 102–108.

<sup>157</sup> См. об этом в письме Юлиа II Александру Ягеллончику от 22 августа 1505 г. (ibid. N 111).

<sup>158</sup> *Vetera monumenta...* Т. II. N 297. P. 276.

<sup>159</sup> Сб. РИО. Т. 35. С. 341 и сл.; *Базилевич К.В.* Внешняя политика Русского централизованного государства: Вторая половина XV века. М., 1952. С. 500–502.

<sup>160</sup> Сб. РИО. Т. 35. С. 387.

<sup>161</sup> В 1507 г. трактат Сакрана вышел вторым изданием: в записку, представленную примасом польской церкви Я. Ласким Латеранскому собору (1514 г.), были включены обширные извлечения из этого сочинения (*Бучиньский Б.* *Змаганя...* Кн. 6. С. 51; *Krajcar J.* Report on the Ruthenians and their Errors / Prepared for the Fifth Lateran Council // *Orientalia christiana Periodica. Roma, 1963. Vol. 29.*)

## ХРИСТИАНСКИЕ КОНФЕССИИ ТРАНСИЛЬВАНСКОГО КНЯЖЕСТВА XVI ВЕКА

Государство венгерских феодалов с полиэтничным населением – Трансильванское княжество – образовалось на территории восточной части королевства Венгрии после разгрома османами армии этого королевства в битве при Мохаче (29 августа 1526 г.). Решающим фактором формирования Трансильванского княжества явилось занятие султанским войском Буды (29 августа 1541 г.). Султан Сулейман Кануни (1520–1566) включил Тиссо-Дунайское междуречье с центром в Буде в состав Османской империи в качестве ее провинции (эйялета). Территории воеводства Трансильвании, одной из областей королевства Венгрии, а также другой области Затисья (т.е. Парциума) были превращены в новое государственное образование, зависимое от султанов, Трансильванское княжество.

Для понимания основных особенностей складывания на этой территории, где в XI–XV вв. и в начале XVI в. господствовал католицизм, а в XV – начале XVI в. существовало и православие, реформационных конфессий следует рассматривать историю Реформации в контексте внутриполитической истории восточной части этнической территории венгров. При этом, естественно, требуется учитывать особенно те моменты этой истории, которые определяли состояние психологии масс населения, настроения, создавая условия для восприятия основных положений реформационных конфессий.

Судьбы населения Восточной Венгрии и до, и после образования Трансильванского княжества в значительной степени определялись перипетиями борьбы князей Трансильвании Яноша Запольяи (10 ноября 1526 г. – 7 или 21 июля 1540), Яноша Жигмонда и его сановников (13 сентября 1540 г. – 14 марта 1571 г.), Иштвана Батори (25 мая 1571 г. – 13 декабря 1586 г.), Жигмонда Батори (23 декабря 1588 г. – 23 декабря 1597 г.) с королями Венгрии, являвшимися одновременно королями Чехии, эрцгерцогами Австрии и императорами Германской империи из династии Габсбургов, Фердинандом (17 декабря 1526 г. – избрание, 3 ноября 1527 г. – коронация, ум. 25 июля 1564 г.), Максимилианом (26 июля 1564 г. – 12 октября 1576 г.), Рудольфом (как император Рудольф II правил до 1612 г.; король Венгрии – 12 октября 1576 г. – 25 июля 1608 г.). Янош Запольяи с 10 ноября 1526 г. и до конца жизни считался королем Венгрии. Но спокойно властвовал он над всей территорией Венгрии только девять месяцев – до июля 1527 г., когда началась вооруженная борьба между ним и Фердинандом I.

Полиэтническое население Трансильвании и Восточной Венгрии жило в условиях конфронтации, постоянных войн между королями, часто сменявшихся перемириями: с марта 1528 г. по март 1536 г. таких перемирий было двенадцать. В течение короткого времени жители Восточной Вен-

грии находились под властью Фердинанда I: после поражения от его войск у Сины (8 марта 1528 г.) Янош бежал в Польшу. После возвращения (3 ноября 1528 г.) он установил свою власть над Затисьем и районом реки Ма-рош (начало декабря).

Ситуация в Восточной Венгрии определялась и отношениями Яноша Запольяи с Портой. Уже с конца 1526 г. османы начали предлагать Яношу “дружбу”. 18 декабря 1527 г. Янош отправил своего посла в Порту с просьбой о помощи. 29 февраля 1528 г. в Порте его послу вручили грамоту султана от 27 января о признании Яноша союзником, которому была обещана помощь [Салаи, 1859. С. 124]. Эта помощь Яношу в борьбе с Фердинандом стала важным моментом в жизни населения Трансильвании еще до образования княжества: по приказу султана в область Барцашаг вторгся со своим войском воевода (господарь) Молдавского княжества Петру Рареш (1527-1538). 22 июня 1529 г. в битве при Фёльдваре (рум. Фельдиоар) Рареш разбил отряд габсбургского военачальника. В октябре–ноябре того же года Рареш осаждал город Брашшо (рум. Брашов) [Шушарин, 1971. С. 244]. За год до этого Рареш совершил опустошительные нападения на землю секеев – после того, как послу Фердинанда Георгу Рейхерсдорферу удалось привлечь на сторону Фердинанда воеводу Молдавского княжества.

Действия Рареша на стороне Яноша Запольяи – следствие османской ориентации Яноша – привели к появлению в воеводстве Трансильвании нового землевладельца. За военную помощь Рареш (вассал султана) получил от Яноша Запольяи замки Кюкюллевар (рум. Четате де Балтэ), Чичо (рум. Чичеу), Бальваньошвар (рум. Унгураш), местечки Бестерце (рум. Бистрица) и Радну (рум. Родна) со множеством деревень и копей по добыче золота и серебра. Рареш владел ими как феодал королевства Венгрии.

Укреплению влияния Порты во владениях Яноша Запольяи, в том числе и в воеводстве Трансильвании, способствовало признание им верховенства султана, что имело место в османском лагере на Мохачском поле 18 августа 1529 г. Османские источники описывают это событие как однозначное признание Яношем верховной власти султана. В так называемом “Дневнике” Сулеймана I говорится о том, что Янош поцеловал руку султана (под 19 августа: *Тури*, I. С. 331–332). Хаджи Лютфи-паша (ум. в 1562 г., о событиях 1507–1554 гг. писал по собственным воспоминаниям) сообщает, что Янош сам предложил султану платить дань, целовал руку султана и пал перед ним на землю [*Тури*, II. С. 21–22]. Современник событий Ферди повторяет сведения о поцелуе руки и говорит, что султан возложил на Яноша управление Венгрией при условии уплаты дани [*Тури*, II. С. 81]. Мустафа Джелалзаде (1494/95–1568) описывает передачу султаном Яношу Запольяи Буды и вручение ему короны [*Тури*, II. С. 178–180, 187]. Эти свидетельства османских авторов нуждаются в корректировке с учетом назначения их сочинений. То же самое можно сказать и по поводу описаний коронации Яноша Запольяи авторами, состоявшими на службе Фердинанда I. Это – его камерарий Янош Зермег (1504–1584) [С. 396], и его придворный историк силезец Гаспар Урсин Велий [Велий. С. 43]. Важно, что представление о султанине как сюзерене Яноша Запольяи получило распространение среди немецкого и венгерского населения. Об этом сви-

детельствуют сообщения, сохранившиеся в трудах придворного капеллана трансильванских князей Дьёрдя Сереме (ок. 1490 – ок. 1550 гг., труд написан в 1545–1547 гг.: *Сереме*, 1857. Гл. 47, 48; *Сереме*, 1979. С. 239, 247), раннего венгерского историка Трансильвании, нотариуса комитата Сольнок Амбруша Шомодьи (1564–1637) [*Шомодьи*, 1800. С. 53–54], а также немецкого лютеранского проповедника из города Брашшо (Кронштадта, Брашова) Михаила Сиглера (ум. в 1585 г.). По словам последнего, султан после 15 октября 1529 г. в Буде “поставил королем” Яноша Запольяи [*Бель*. С. 68]. Все это – отражения общего мнения венгров и немцев Трансильвании о том, что они проживают под верховной властью султана.

Население Трансильвании могло убеждаться в этом в повседневной жизни. Непосредственное вмешательство османов в местную жизнь началось еще до образования Трансильванского княжества и проявилось прежде всего в событиях, связанных с действиями ставленника османов венецианца Луиджи Гритти, которого Янош Запольяи назначил своим казначеем (сентябрь 1529 г.). В помощь Яношу султан придал трехтысячный военный отряд (в Буде, 25 октября 1529 г.). Государственное собрание Венгрии после 24 декабря 1530 г. избрало Гритти королевским правителем (губернатором) и сдало ему в аренду важный источник доходов – трансильванские соляные копи. После выполнения одного из дипломатических поручений в Порте Гритти в конце мая 1534 г. вошел в Трансильванию. Сохранилась традиция, согласно которой с ними было три тысячи османов (ее записал сельский священник – сакс Христиан Тобиэ (1543–1589) [*ИстБр*. IV. С. 490]. Странники османского ставленника убили видного военачальника короля епископа надьвардского Имре Цибака (11 августа). В ответ войско венгерских феодалов с помощью отряда Петру Рареша осадило город Медьеш (Медиаш) в земле саксов, куда ушел Гритти, и 29 сентября убило его и его свиту [*Барта*, 1971; *Дечеи*, 1974]. Особую ценность для выяснения воздействия этих событий на широкие круги населения представляют свидетельства современников августинца Агостино Музео из Тревизо (ум. после 1535 г., писал в 1535 г.) и Андронико Транквилло (конец XV в. – 1571 г.) об участии в борьбе с османским ставленником венгерских и владарских крестьян [*Надь*, 1857. С. 61–84; *Кречмайр*, 1903. С. 202–225; *Вереш*, 1914. С. 242–247; *Хольбан*, 1968. С. 358–367, 246–255].

Обстановку постоянной опасности создавали также частые набеги на южные районы Трансильвании отрядов османских вассалов – воевод Молдавии и Валахии. Сохранились записи современников от 30 января 1530 г. о том, что эти воеводы трижды вторгались в Трансильванию [*Хурм*, II. С. 70], от 1529 г.: “до настоящего дня ... королевство Трансильвания опустошается огнем и железом жителями Молдавского княжества и валахами”; от 1530 г. о вторжении османов и валахов, об уходе крестьян, принадлежавших дворянам, которые османов и валахов призывали [*ИстБр*, IV. С. 7].

Прекращение военных действий между сторонниками Яноша Запольяи и Фердинанда в силу заключенного 24 февраля 1538 г. Надьвардского договора не привело к стабилизации в Трансильвании. Ее жители опасались возобновления войны. Султан совершил в августе 1538 г. поход против Петру Рареша, ставшего 4 апреля 1535 г. вассалом Фердинанда

[Хурм, II/1. С. 91–95]. В Трансильвании опасались, что новый поход будет направлен против этой страны. Казначей Яноша Фратер (Брат, монах ордена павликианцев, ставший в ноябре 1534 г. надъварадским епископом) Дьёрдь 16 августа 1538 г. писал Фердинанду о подготовке султаном нападения на Молдавское княжество, Трансильванию и Венгрию [Хурм, II/1. С. 171–173]. 18 сентября государственное собрание Трансильвании решило ввести особый налог для умилоствления султана. Есть и другие данные об этом [Вереш, I. С. 109; Лукинич, 1918; С. 7; Хурм, II/4. С. 174]. Янош сосредоточил войска у трансильванских горных перевалов. Фердинанд направил в Дебрецен небольшое вспомогательное войско (середина сентября). К счастью, на этот раз тревога оказалась напрасной.

Нападения османов не всегда происходили по их инициативе, иногда их призывали себе на помощь местные правители: еще в 1530 г. Янош использовал для подчинения городов саксов Брашшо (Кронштадт, Брашов) отряды не только из Молдавского княжества и Валахии, но и османов. Сохранилась местная запись в “Дневнике” Пауля Бенкнера (XVII в.) о том, что предводитель османского отряда в 1530 г. “опустошил Барцашаг и унес большую добычу” [ИстБр. IV. С. 181].

На состояние духа населения Трансильвании действовали, кроме набегов извне, и события внутренней борьбы. Местные венгерские феодалы не гнушались нападать на немецкие поселения. Будущий (с ноября 1534 г.) воевода Трансильвании Иштван Майлад (назначен Яношем Запольяи) в 1531 г. напал на Прашмар (Тартлен). Это событие зафиксировал местный историк Иероним Остермайер (ок. 1500 г. – 1561 г.) в его “Историях” (о 1520–1561 гг.) [ИстБр, IV. С. 500]. Так он действовал, будучи противником Яноша, на сторону которого перешел только к началу 1532 г. [Барта, 1986. С. 415]. В течение довольно длительного времени продолжалась борьба Яноша Запольяи за подчинение немецких городов. Шегешвар (Шэссбург, Сигишоара) сдался ему вслед за Брашшо в январе 1531 г., а Себен (Германнштадт, Сибиу) – только 1 марта 1536 г. [Барта, 1986. С. 415]. Установление власти Яноша Запольяи в Трансильвании завершилось ликвидацией сторонниками Яноша заговора венгерских магнатов (с 21 декабря 1539 г. по 20 июля 1541 г.) во главе с воеводой Трансильвании Иштваном Майладом (1502–1550). Предполагают, что целью заговорщиков было создание самостоятельного, отдельного от королевства Венгрии княжества с ориентацией на Габсбургов. Некоторое время Майлада поддерживали и османы. Так, 21 сентября 1540 г. впервые в истории Трансильвании на ее государственном собрании османский чауш Синан требовал (безуспешно) избрать воеводой Майлада, основные сторонники которого в апреле 1540 г. просили прощения у Яноша, прибывшего незадолго до своей кончины с войском в Трансильванию для подавления заговора. Оставшиеся верными Майладу дворяне в конце сентября пытались осадить ряд замков, но судьбу бывшего воеводы решили османы: 25 мая 1541 г. государственное собрание Трансильвании в Надьшейке (Шейка Маре) подчинилось решению султана передать власть королю Венгрии Яношу Жигмонду (избранному 13 сентября 1540 г., но никогда не коронованному). 20 июля 1541 г. Майлад был захвачен отрядами Петру Рареша и османами, увезен в Истанбул, где и умер в заточении в 1550 г. [Майлат, 1889; Майлат, 1891, 1892; Андреевску, 1980. С. 105–114].

Все эти сообщения хорошо показывают ту обстановку, в которой произошло образование Трансильванского княжества – небольшого государства, лежавшего на границе пересечения сферы интересов великих держав этого времени, – Османской империи и Габсбургов. Чтобы сохранить свое государство, его правителям и господствующим в нем социальным группам было необходимо вести сложную политику лавирования, успех которой в немалой мере зависел от сохранения политической стабильности в княжестве. Необходимость внимательно учитывать особые интересы разных групп населения привела к тому, что регулирование отношений между конфессиями после распространения в стране Реформации происходило в иных формах, чем в большинстве европейских стран этого времени.

Атмосфера постоянной опасности, неуверенность в будущем и неудовлетворенность настоящим создавали благоприятную почву для распространения идей Реформации. Но их воздействие проявилось по-разному в жизни отдельных этносоциальных общностей, населявших Трансильванское княжество. По подсчетам историков, к концу XVI в. княжество насчитывало около 560 тыс. венгров (в том числе 150 тыс. секеев – этнической группы, субэтноса венгров, проживавших в секейских округах на юго-востоке княжества); 240 тыс. венгров жили в семи комитатах; 170 тыс. – в комитатах так называемого Парциума – в Затисье домохачского королевства Венгрии; из 90 тыс. немцев – саксов (венг. “сасов”) 65 тыс. проживали в Земле саксов (Королевской земле), где находились девять их округов с центром в Себене (Германнштадте, Сибиу), и в трех округах района Бестерце, а 20 тыс. – в семи комитатах; из 330 тыс. влахов (восточных романцев, предков современных румын; в венгерской и румынской литературе их неточно именуют румынами) 15 тыс. проживали в Земле саксов, 200 тыс. – в семи комитатах и 110 тыс. – в Парциуме. Судя по этим подсчетам [Барта, 1986. С. 510], вlahи составляли около 35% населения Трансильванского княжества. Известно также утверждение современника Антала Веранчича (Антоня Вранция) (1504–1573) в сочинении, написанном после 1549 г., что численность секеев, венгров, саксов и влахов одинакова, т.е. венгры (секеи – часть венгров), саксы и вlahи в отдельности составляли соответственно 50%, 25%, 25% населения Трансильванского княжества [Веранчич, I. С. 143]. Это утверждение приводит как достоверное румынский историк Шт. Паску [Паску, 1961. С. 201].

Этносоциальные общности княжества Трансильвании отличались друг от друга не только этническим самосознанием, выраженным самоназванием-этнонимом, представлениями о других народах (этническими стереотипами), но и принадлежностью к разным хозяйственно-культурным типам, разной социальной структурой. Для распространения у них различных направлений Реформации это важнее всего. Немцы-саксы в основной своей массе были земледельческо-ремесленным и городским торгово-ремесленным населением. На своей территории они пользовались широким самоуправлением, господствующей социальной группой здесь был городской патрициат. Венгры – земледельцы с незначительной долей ремесленников и с развитым скотоводством. В составе этого этноса были представлены все социальные слои средневекового общества, к нему принадлежала подавляющая часть дворянства.

Влахи – пастухами, занятыми в массе своей отгонным скотоводством, переходившими к оседлому образу жизни. На них не распространялась обязанность внесения десятины, взимавшейся с оседлого населения. По закону 1559 г. десятину должны были вносить лишь те влахи, которые поселялись в местах, откуда ушли плательщики десятины [ЕОЕ, I. С. 109–111; Барта, 1986. С. 495]. У них не было ни своего городского населения, ни дворянства. Все эти различия оказывали влияние на темпы и характер распространения идей Реформации у разных народов-этносов княжества. Имела свое значение и этнокультурная близость трансильванских саксов с немецким населением Германской империи. Бесспорно и этнокультурное единство венгров XVI в., оказавшихся в трех государственных образованиях: в королевстве Венгрии под властью династии Габсбургов (1,12–1,13 млн или 1,5 млн человек), в эйялетах Османской империи (0,4 млн или 0,8–0,9 млн человек), [Бакач, 1963. С. 138; Гранатой, 1982. С. 421], в Трансильванском княжестве. Следует иметь в виду, что до 1571 г. не были точно определены государственные границы между Трансильванским княжеством и королевством Венгрией [Барта, 1986. С. 442]. Следовательно, распространение Реформации в Трансильвании следует рассматривать в тесной связи с распространением Реформации на всей этнической территории венгров.

Как и на всей этой территории, в Трансильвании первый этап истории Реформации пришелся на 20-е – конец 40-х годов XVI в., когда интенсивно распространяются идеи различных направлений Реформации. Второй этап – с середины века до середины 70-х годов – характеризуется утверждением ведущей роли протестантизма, размежеванием отдельных направлений Реформации, организацией новых протестантских церквей. В габсбургском королевстве Венгрии сложившаяся к концу этого периода ситуация просуществовала приблизительно до начала 20-х годов XVII в. – до начала контрреформации [Петер, 1985. С. 506]. В Трансильванском княжестве преобладание протестантизма у венгерского населения сохранилось до нашего времени.

Кроме объективных внутри- и внешнеполитических условий, распространению Реформации, в особенности на первом этапе, способствовала деятельность венгерских представителей так называемого христианского гуманизма – Бенедек Комьяти, Габора Пешти Мижера и Яноша Сильвестера (около 1504 – после 1551 г.).

Комьяти учился в Вене в 1527–1529 гг., а затем учительствовал в Хусте (совр. Закарпатская обл. Украины). Вскоре по приглашению вдовы венгерского магната Габора Переньи (Каталин Франгепан) он стал воспитателем ее сына и жил при ее дворе в Ньялабваре (совр. Королёво). По поручению своей госпожи он перевел на венгерский язык послания апостола Павла [Комьяти, 1533, 1883]. При этом он использовал Библию, изданную в 1516 г. Эразмом Роттердамским с примечаниями этого великого гуманиста. Известны были ему и официально признанный церковью латинский перевод Библии [Вульгата] и рукопись раннего венгерского перевода, сохранившаяся в кодексе 1508 г. [Борша, 1971. С. 78–79, № 13; Варьяш, 1982. С. 68, 70–73]. Работа Комьяти положила начало становлению и развитию венгерского литературного языка. Появление переводов Писания на родной язык стало предпосылкой для распространения ре-



формационных идей среди народных масс, не владевших латынью [*Хорват*, 1957. С. 25–31; *Герезди*, 1968. С. 331–346].

Происходивший из семьи горожан Пешти (умер между 1542 и 1550 гг.), также последователь Эразма Роттердамского, сознательно посвятил себя делу развития венгерского языка. Усвоение им достижений венгерской культуры было результатом изучения духовных сокровищ “Корвины” – библиотеки, собранной в замке Буды во второй половине XV в. Он всегда следовал орфографии и стилистике, принятым в канцелярии Буды. В 1526–1538 гг. Пешти жил и учился в Вене, в 1538 г. он отказался от церковных доходов. Там же в 1536 г. он издал переводы басен Эзопа, перевод четырех Евангелий, а в 1538 г. – венгерскую часть шестизычного словаря (латынь, итальянский, французский, чешский, венгерский и немецкий языки).

Переводы басен Эзопа явились первым художественным произведением на венгерском языке, напечатанном в типографии [*Петер*, 1985. С. 1642]. При переводах четырех Евангелий Пешти опирался на критическое издание их греческого текста Эразмом, которого в предисловии назвал “самым образованным человеком нашего времени”. Для Пешти было характерно использование ранних венгерских переводов, сохранившихся в двух рукописных кодексах [*Пешти*, 1536; *Варьяш*, 1982. С. 68, 86; *Борша*, 1971. С. 82, 83, № 16, 17, 21]. Забота о развитии венгерского языка, как он признавал, была его долгом перед родиной [*Кланицаи*, 1971. С. 54].

Янош Сильвестер в 1526 г. в двадцатидвухлетнем возрасте поступил в Краковский университет, где вскоре стал старостой общины венгерских студентов и корректором в типографии Виетора. С 1534 г. он учительствовал в имении крупного магната Западной Венгрии Тамаша Надашди. Продолжив образование в Виттенберге, он возвратился ко двору Надашди в Шарвар. В 1544 г. он стал профессором еврейского языка в Венском университете, преподавая также греческий и историю. Уже в Кракове Сильвестер издал учебники по грамматике с образцами венгерских текстов. Но творческая литературная деятельность его развернулась в Шарвар-Уйсигете, где его покровитель Надашди основал типографию. Здесь Сильвестер напечатал в 1539 г. венгерскую грамматику [*Сильвестер*, 1539; *Борша*, 1971. С. 102–103, № 39]. В 1541 г. им был издан первый венгерский перевод всего Нового завета [*Сильвестер*, 1541; 1960; *Борша*, 1971. С. 109–110, № 49]. Он был основан на тексте, опубликованном Эразмом. В “Посвящении” Сильвестер заявлял, что он стремится служить своим переводом всему народу. Реализуя это стремление, Сильвестер снабдил не только весь перевод, но и отдельные его части аннотациями в стихах-дистихонах. Перевод в дальнейшем использовали сторонники Реформации. Неоспоримым представляется вывод о том, что деятельность Сильвестера в определенной степени связывала гуманизм с литературой Реформации, хотя еще не Реформация направляла его перо. Это относится в общем ко всем трем переводчикам Библии на венгерский язык, оставшихся католиками. Сильвестер примкнул в лютеранству уже после издания его перевода [*Ревес*, 1925. С. 18; *Кланицаи*, 1971. С. 56].

Известия о выступлении Лютера достигли королевства Венгрии еще в 1526 г. В 1522 г. эстергомский архиепископ счел нужным, чтобы пап-

ская булла об отлучении Лютера от церкви была оглашена во всех более или менее значительных храмах. Первыми распространителями реформационных идей в Венгрии были как местные клирики, так и иностранцы, находившиеся здесь на службе в 1518–1525 гг.: Симон Гринэус (1493–1541) из Вены, ставший в Буде профессором высшей школы и библиотекарем, немец из королевства Венгрии Иоганн Хенкель (1481–1539) – приходский священник с 1513 г. в г. Лёче (Левоче, Лейчау), а с 1522 г. в г. Кашше (Кошице, Кашау) [Худак, 1959; Бучаи, 1944; 1977. С. 43]. Одним из самых первых центров распространения идей Реформации был королевский двор. Идеям Лютера здесь симпатизировала королева Мария, пригласившая ко двору Хенкеля и сторонника Реформации из северных комитатов королевства Конрада Кордата (1475–1546) [Хейсс, 1974; Пробст, 1965; Хаманн, 1964].

Важную роль в распространении идей Реформации играли и торговцы, посещавшие рынки Кракова, Вены, Вроцлава (Бреслау), Нюрнберга, Франкфурта-на-Майне, Лейпцига и Франкфурта-на-Одере. Сведения о распространении Реформации они получали от странствующих школяров, от книготорговцев, от своих торговых партнеров. Странствующие школяры обращали внимание купцов на новейшие издания книг и брошюр. Этот способ непосредственного общения имел особое значение для немецких купцов из северных комитатов королевства и из Трансильвании. Языкового барьера для них не существовало. Сочинения Лютера и его сторонников они читали и после возвращения домой в кругу семьи и друзей. Во многих случаях жители немецких городов стали сторонниками лютеранства уже до битвы при Мохаче (1526 г.). Имеются свидетельства источников об этом, в частности грамота короля Лайоша II от 9 марта 1524 г. относительно Себена [Буньитаи, I. С. 123; Бучаи, 1977. С. 44]. До 1526 г. начался наплыв молодежи из немецких городов северных комитатов и Трансильвании в Виттенбергский университет (1522/23 г.: Бучаи, 1977. С. 44).

Венгры же сведения о Лютере получали сначала из сочинений противников великого реформатора. Враждебное отношение венгерских реформаторов по отношению к сторонникам Реформации проявлялось в суровых решениях государственных собраний. В 1523 г. был принят закон о смертной казни и конфискации имущества лютеран (ст. 54), в 1525 – об их сожжении [Шушарин, 1971. С. 205]. Был изгнан Гринэус, год провели в тюрьме приходские священники Кордат и Иоганн Креслинг (умер в 1549 г.). Однако до массовых расправ дело не дошло как из-за слабости центральной власти, так и наличия уже в то время влиятельных защитников Реформации в среде венгерской знати. Для двойственного отношения венгерских феодалов к лютеранству характерно, что их представитель на Бормском рейхстаге Иштван Вербёци дал торжественный обед в честь Лютера, на котором убеждал его отступить от идеи Реформации [1521 г.: Буньитаи, I. С. 33; Шойом, 1933. С. 54]. Тот же Вербёци жестоко подавил в 1525–1526 гг. восстание горнорабочих-немцев северных комитатов, участники которого соединяли свои экономические требования с новыми религиозно-социальными идеями [Хекенст, 1952; Маккау, 1975].

Непосредственное знакомство немецкого населения с лютеранством

способствовало довольно быстрой победе этого направления в Реформации в областях его компактного проживания. Относительно же влияния в королевстве Венгрии более радикальных направлений Реформации (швейцарских сторонников Цвингли) имеется лишь одно да и то весьма спорное ввиду его неопределенности свидетельство (1525 г.).

Распространение идей Реформации значительно усилилось в обстановке созданной катастрофой 1526 г. Прежде всего это касалось территории Трансильванского княжества, население которого подвергалось опасности со всех сторон: новые идеи создавали в душах людей новую связь с Богом и надежду на спасение с его помощью. Для них было важно, что благодаря Реформации можно было порвать с пороками прошлого, навлекшими на страну несчастье, и найти себе прощение перед лицом карающего Бога. Неизвестный автор назвал сложную в то время песню “Плачем (жалобой) Венгрии, чей распад и огромное опустошение произошли из-за идолопоклонства, беззакония, жестокости, лживости и тлетворности жизни” [*Борнемиса*, 1582, LXX г. V.; 1964; *Бучаи*, 1977. С. 48; 1985. С. 20].

Ситуация всего населения королевства Венгрии после 1526 г., а также тесная связь венгерских немцев с землями Германской империи обусловили принятие лютеранства прежде всего немецкими общинами. Эти связи были очень прочными. Большая часть копей по добыче драгоценных металлов в Венгрии принадлежала дому Фугтеров. Во внешней торговле и в горном деле принимали участие в первую очередь поселившиеся в Венгрии немцы. Кроме того, в городах с большинством венгерского населения (Сегед, Дебрецен, Секешфехервар, Коложвар (Клуж-Напока), Марошвархей (Тыргу-Муреш)) и со смешанным венгерско-немецким населением постоянно возрастала доля ремесленников и торговцев.

После 1526 г. происходило интенсивное распространение Реформации в немецких церковных общинах (приходах). Лютеранство стало преобладать в западной части королевства Венгрии, в горных городах и в области Сепеш с ее компактным немецким населением. Единства среди сторонников Реформации, однако, не было. Своеобразным было лютеранство Георга Лейдишера. Андреас Фишер являлся сторонником анабаптизма. Это учение нашло чувствительный отклик в горных городах, в Сепеше и в комитате Гёмер. В 1540 г. по приказу властей Фишер был убит. Лютеранство, не представлявшее опасности для существующего строя, продолжало распространяться при покровительстве некоторых венгерских магнатов. В частности, покровительством магната Элека Турзо пользовался выдающийся местный лютеранский теолог Леонхард Штёкель (1510–1560) из города Бартфы (Бардеёво, Бартвельд). Пройдя обучение у выдающихся гуманистов Ленарта Кокса, Балинта Эка в Кашше (Кошице, Кашау), он направился в Бреслау (Вроцлав), а в 1530 г. – в Виттенберг, где понал под влияние Лютера, Меланхтона, Майора и Агриколы, завоевав их дружбу. По их рекомендации Штёкель стал в 1536–1537 гг. руководителем школы в родном городе Бартфе. Здесь он ввел новый порядок обучения с использованием школьных спектаклей и открытых диспутов, сделав родной город знаменитым школьным городом. Штёкеля называли “Учитель Венгрии”. Важнее всего он считал религиозное воспитание, называя “страх перед Богом началом мудрости”.

Средствами достижения этого для него были использование классического учебного материала, латынь и методы гуманистического воспитания. В самом старшем классе учащиеся обсуждали богословские вопросы.

В 1551 г. Штёкеля пригласили в университет города Бреслау, но кафедре там он не занял. Известен ряд его сочинений, часть которых не была напечатана (Катехизис для молодежи города Бартфы, 1556; Апология церкви Бартфы, 1558; комментарий к одному из сочинений Филиппа Меланхтона и несколько томов проповедей). Учитывая оживленные связи между немецкими общинами, можно предполагать, что часть этих работ использовалась и немцами Трансильвании.

К Реформации стали присоединяться и венгерские дворяне, а за ними последовало сельское венгерское и словацкое население северовенгерских комитатов. Пять здешних королевских городов, в которых преобладало немецкое население (Кашша – Кашау, Лёче – Лейтчау, Бартфа, Эперьеш – Прешов и Кишсебен – Цебен) в 1546 г. на своем синоде открыто примкнули к лютеранству (виттенбергской реформации). В 1549 г. их городские власти одобрили “Исповедание веры (кредо) пяти городов”, составленные Штёкелем. Оно было основано на лютеровском исповедании веры. Значение этого акта заключалось, в частности, в том, чтобы четко отделить местных лютеран от приверженцев анабаптизма и кальвинизма. То и другое направления были запрещены законом государственного собрания королевства Венгрии 1548 г. [*Бучаи*, 1977. С. 78, 102, 140; *Ревес*, 1925. С. 19, 28].

К лютеранам пяти городов в 1559 г. присоединились жители семи горных городов, приняв “Исповедание веры семи городов” [*Брукнер*, 1930].

Существовала несомненная связь между принятием лютеранства немцами северных комитатов и принятием лютеранства саксами Трансильвании: в земле саксов и в городах со смешанным венгеро-немецким населением. Реформация у саксов стала распространяться еще до 1526 г. Ее утверждение уже в особых условиях, сложившихся после катастрофы 1526 г., решающим образом было связано с именем выдающегося реформатора и деятеля немецкой культуры Трансильвании Иоганна Хонтера (1498–1549) [*Клейн*, 1935; *Рейнерт*, 1956; 1979; *Рот*, 1962; *Тейч*, 1921; *Биндер*, 1976; *Виттсток*, 1970; *Циммерман*, 1974].

Хонтер стал бакалавром в Вене в 1522 г., а в 1530 г. поступил в Краковский университет уже как магистр. В 1533 г. в Базеле он испытал влияние кальвинизма. Летом этого года он возвратился в родной город Брашшо (Кронштадт, Брашов). Здесь он начал проповедовать идеи Реформации. Им были основаны школа (1541 г.), а перед этим – типография (1539 г.). К этому времени он освободился от влияния кальвинизма, полностью став на сторону лютеранства. В то время власти в Германии и Трансильванском княжестве относились к этому учению терпимо. В 1543 г. Хонтер приступил к изложению собственной программы реформации в области догматики, литургии и церковного права, ориентированной на виттенбергские образцы. Его программа включала в себя также положения о создании новой системы образования и организации заботы о бедняках. Текст его предложений был издан в Брашшо в 1543 г. [*Хонтер*, 1543; 1898. С. 11–28]. Они завоевали признание со стороны другого немецкого центра – Себена (Надъсебена, Германнштадта,

Сибю), а также политического органа трансильванских немцев “Universitas Saxonum”. С этого момента лютеранство стало официальным вероисповеданием этой части населения Трансильвании, одобренным его органами самоуправления. 22 апреля 1544 г. Хонтер был избран приходским пастором города Брашшо и в течение пяти лет действовал как авторитетный теолог, педагог и глава немецкой Реформации Трансильвании. Главную роль в утверждении лютеранства у саксов сыграло решение главного органа их самоуправления о введении Реформации во всех храмах и школах. По свидетельству современника Симона Массы (около 1535–1605 гг.), последний раз католическую мессу у саксов в городе Брашшо отслужили в октябре 1542 г. [*ИстБ*, IV. С. 78; *Барта*, 1986. С. 461]. Королева Изабелла (1540 – 15 сентября 1559 г.) утвердила в 1543 г. исповедание веры (кредо, символ веры) саксов-лютеран. Такое официальное одобрение протестантского символа веры католической правительницей представляется весьма необычным фактом даже в тех условиях широкой фактической веротерпимости, которой пользовались протестанты в ряде стран Центральной Европы в середине XVI в.; как известно, ни в Польше, ни в Чехии добиться чего-либо подобного местным протестантам не удалось. Этот акт государственной политики стал объективно первым шагом на пути к созданию своеобразного официально признанного режима веротерпимости, уникального для эпохи Реформации и Контрреформации [*Петер*, 1985. С. 526]. Об утверждении лютеранства у саксов сам Хонтер рассказал в своем сочинении “Церковный устав всех немцев в Трансильвании”, напечатанном в Брашшо в 1547 г. [*Хонтер*, 1547; 1898]. Лютер назвал Хонтера “Апостолом Венгрии” [*Буньитаи*, 1977. С. 76].

В течение известного времени у некоторых священников и образованных мирян из трансильванских немцев сохранялись симпатии к кальвинизму. Но власти Земли саксов смогли изолировать этих деятелей и воспрепятствовать распространению их взглядов (решение от 28 ноября 1545 г.). В 1553 г. (6 февраля) лютеранским (евангелическим) епископом саксов Трансильвании был избран Пауль Винер, чтобы таким образом обеспечить прочное единство вероучения и церковной организации трансильванских немцев. Задача защиты лютеранского характера церкви саксов перед лицом кальвинистов (реформатов) и антитринитариев в последующий период истории Реформации в Трансильвании была выполнена вторым епископом саксов – Матиасом Хеблером (1558–1571). Происходила и легитимизация лютеранского направления Реформации органами сословного представительства княжества. Государственное собрание в 1543 г. признало неприкосновенность проповедников из Брашшо, обвиненных в “ереси” [*Барта*, 1986. С. 461]. Следующим шагом со стороны феодалов Трансильвании было признание государственным собранием (в городе Торде, 1–10 июня 1557 г.) равноправия католичества и лютеранства (евангелического учения) [*Шинк*, 1968. С. 106–107; *ЕОЕ*, II. С. 78]. Это было юридическим закреплением быстрой победы Реформации среди саксов-немцев, численность которых составляла менее 10% населения княжества. Но они обладали своей особой политической структурой и серьезными финансовыми возможностями. Соответствующие меры были осуществлены органом сословного представительства, рассчитывавшим,

уравнивая права других религий, обеспечить политическую стабильность в стране. Этой победе способствовало невмешательство в религиозные дела княжеской власти, также заинтересованной во внутренней стабильности; не имело смысла восстанавливать против себя патрициат немецких городов, с трудом подчиненный Яношу Запольяи в 30-е годы. К тому же в эти города в 30–40-е годы переживали временный расцвет, о чем свидетельствовал впечатляющий размах строительства домов и храмов. В последующие годы для этих городов и их культуры (в частности, типографий) наступил упадок. Но лютеранство их жителей осталось непоколебленным.

Другая судьба ожидала учение Лютера в этносоциальной общности венгров. При сложной социальной структуре венгерского этноса здесь многое зависело от позиции не только горожан, но и дворянства. Первоначально и те, и другие попали под влияние идей Лютера. Они распространялись не только из городов, населенных немцами, но и благодаря деятельности перемещавшихся по всей этнической территории венгров (в основном по габсбургскому королевству Венгрии) мадьярских проповедников-теологов (бродячих проповедников). Поименно известны лишь те, кто оставил напечатанные произведения. Но сохранились свидетельства о том, что таких пропагандистов лютеранства было великое множество. Выдающийся сочинитель песнопений Андраш Скарочи Хорват, проповедовавший в 40-е годы XVI в., среди распространителей Реформации называется священником и школяров (студентов), детей и песнопевцев. Дьёрдь Сереми в 1545–1547 гг. тоже писал о такого рода деятельности школяров и придворных. Видимо, женщины, дети, школяры, придворные занимались не проповедями, а высказывали свое отношение к Реформации во время бесед. Песнопевцы, вероятно, излагали библейские истории в новом духе. Действовали и проповедники-миряне. Ст. 10 закона государственного собрания королевства Венгрии 1548 г. сохранила свидетельство о том, что “во многих местах из-за уступчивости многих землевладельцев и дворян проповедают неграмотные люди большей частью – ремесленники”. Предписывалось запретить это и обратить таких проповедников “снова в прежнюю, подлинную веру” [Петер, 1985. С. 512]. О том, что проповедовали неграмотные ремесленники, судить невозможно ввиду отсутствия прямых и даже косвенных свидетельств.

Известные же деятели Реформации, распространявшие ее на первом этапе, принадлежали к числу прекрасно образованных клириков. Большинство из них прошло обучение в тогдашних центральноевропейских центрах гуманизма – в Вене и Кракове, кое-кто в Падуе. Первые их представители пришли в Виттенберг в 1522 г. Многие обучались здесь уже в период распространения Реформации. До 1526 г. известна деятельность лютеран Конрада Кордата и Иоганна Креслинга (с 1521 г.). Деятельность бродячих проповедников развернулась после 1526 г. Во многих случаях они пользовались симпатией и поддержкой городских советов и дворян. Естественно, были и такие, кто проповедовал без одобрения светских властей, а иногда и вопреки им. Они действовали и на занятой османами территории, и под властью Фердинанда, и под властью Яноша Запольяи и его преемников.

По источникам восстановлена история деятельности крупнейших

распространителей Реформации. Матьяш Деваи Биро (умер в 1545 г.) учился в Кракове (1523–1526), а после 1526 г. предположительно как монах-францисканец пребывал в крепости Болдогкё. С 1529 г. продолжал образование в Виттенберге. В 1531 г. он действовал в Буде, а затем в Кашше как сторонник Реформации. В Буде он издал пятьдесят два тезиса “Основы спасения” с изложением реформационных истин веры. В том же 1531 г. он выступил против культа святых и почитания мощей в сочинении “Суждения о снах святых”. В ноябре 1531 г. он был схвачен по приказу эгерского епископа. В разных тюрьмах северных комитатов королевства Венгрии пытались сломить его дух. Наконец его выдали венскому епископу Иоганну Фаберу, который ранее выступал против Цвингли, и поэтому считался специалистом по борьбе с Реформацией. Но и он не смог ни убедить Матьяша, ни уговорить его замолчать. Не миновать бы Матьяшу мученической смерти, если бы летом 1533 г. верные ему жители Кашши не освободили его из тюрьмы. Он возобновил в Буде свои смелые выступления, и снова был схвачен, уже по приказу короля Яноша Запольяи. После освобождения весной 1535 г. Матьяш до осени 1536 г. трудился спокойно в шарварском имении Тамаша Надащдп. Францисканец Гергей Сегеди выпустил особую листовку с нападками на сочинения Матьяша (это было первое в Венгрии произведение католического полемиста). В Шарваре Матьяш написал подробное опровержение обвинений со стороны францисканца. Отсюда он направился к нюрнбергскому пастору Дитриху Вайту, чтобы с его помощью напечатать свои произведения. Они были изданы в 1537 г., вероятно в Базеле. В начале 1537 г. он снова – в Виттенберге, откуда к концу этого года через Краков вернулся в Венгрию. Эти маршруты позволяют судить о его контактах с германскими лютеранами.

После кратковременного пребывания в 1539 г. при дворе северовенгерского магната Петера Переньи (1502–1548) в качестве его духовника (впрочем, выступившего против непоследовательности своего патрона, прежде всего в вопросе о культе мощей и почитания облатки без причастия) с весны 1541 г. в течение года Деваи руководил школой в Сиксо. Но отсюда он был вынужден бежать из-за преследования со стороны эгерского епископа. Через Виттенберг и владения маркграфа Георга Бранденбургского он достиг Базеля и снова Виттенберга. Возвратившись на родину, Деваи в Мишкольце вступил в борьбу против католической церкви, имевшей здесь сильное влияние, но был вынужден отступить перед превосходившими его силами. Реформационную деятельность он продолжил в имениях Гашпара Драгфи (комитаты Сатмар и Силадь). Эти события в жизни распространителя Реформации типичны для судеб образованных и деятельных ее сторонников [*Миклош*, 1953, 1954; *Ревес ст.*, 1863; *Ревес мл.*, 1915, 1946; *Шойом*, 1959, 1960] и хорошо характеризуют условия, в которых происходило распространение Реформации в Венгрии во второй четверти XVI в. Католицизм продолжал оставаться господствующей религией, а протестантские проповедники подвергались репрессиям, которые оказывались неэффективными, так как им удавалось найти приют в имениях крупных магнатов, перед которыми церковные власти оказывались бессильны. Симпатии венгерского дворянства к Реформации, по-видимому, достаточно четко определились уже в то время. К се-

редине XVI в. позиции протестантов настолько окрепли, что они смогли приступить к созданию собственной церковной организации.

Известен текст протестантских тезисов, автором которых, судя по их духу и стилю изложения, был Деваи. Они были представлены надъварадскому церковному конвенту 20 июля 1544 г. [*Ревес м.*, 1946. С. 439–441; *Бучаи*, 1977 С. 55–56]. Надъварад был оплотом католицизма: здесь была кафедра епископа (с 1534 г.) Фратера Дьёрдя (Мартинуцци-Утешеньича) – опекуна молодого короля Яноша Жигмонда, здесь пребывал противник Матьяша – провинциал ордена францисканцев Гергей Сегеди. Но Деваи мог рассчитывать на симпатии многих членов конвента. Деятельность Матьяша принесла свои плоды: 20 сентября 1545 г. 29 пасторов из области к северо-востоку от Надъварада провели первый на венгерском языке лютеранский (евангелический) синод (в Эрдеде). Деваи в нем не участвовал: он умер, вероятно в Дебрецене, где в конце жизни был пастором.

Как свой символ веры синод принял “Измененное Аугсбургское исповедание”, составленное Филиппом Меланктоном в 1540 г., формулировки “Аугсбургского исповедания” 1530 г., резко направленные против гельветического направления Реформации, Меланхтон заменил более мягкими формулировками, которые могли удовлетворить и сторонников вероятно гельветического направления [*Бод*, 1888. С. 325–327; *Бучаи*, 1939. С. 267]. Это, вероятно, и привлекло венгерских лютеран, имевших достаточно прочные связи с приверженцами Реформации в Швейцарии. В сочинениях Деваи и в надъварадских тезисах нет таких положений, которые отличались бы от “Измененного” исповедания. Несмотря на это, учение Матьяша о причастии не было простым повторением взглядов Лютера. Хотя он решительно присоединился к основным положениям его учения, согласно которым человек спасается оправданием верой и слово Божье действует благодаря Святому духу, но не прибег к утверждению, что тело Христа находится везде, чтобы показать действительное наличие его в причастии. Возможно, что эта сдержанная позиция Матьяша Деваи побудила отдельных лютеранских теологов из северных комитатов обвинить его перед Лютером в том, что Матьяш занимает среднюю между лютеранством и гельветическим направлением позицию [*Буньитаи*, IV. С. 350; *Рибини*, I. С. 60]. Это дало основание немецким защитникам взглядов Лютера обвинять Матьяша в “тайном кальвинизме” (“криптокальвинизме”). Однако эти обвинения не повлияли на общую оценку деятельности Матьяша Деваи, которого в последующие времена называли “венгерским Лютером” (в частности, в рукописи около 1755–1765 гг.: *Фабо*, II. С. 126). С лютеранством связана была и научная деятельность Матьяша Деваи, ставшего одним из основателей венгерского языкознания [*Деваи*, 1538; *Борша*, № 22, 77, 78]. Но главным в деятельности Матьяша Деваи было распространение лютеранства. В матрикулах Краковского университета о нем записано: “Этот Матьяш принес в среду мадьяр лютеранскую заразу, это преступник, сын опасности” [*Буньитаи*, I. С. 535; *Петер*, 1985. С. 524]. Хронист-современник знал о нем, что он стал “главным лютеранином” из “ревностного католика” [*Сереми*, 1961. С. 432].

Выдающимся распространителем идей Реформации был также Михай Стараи (умер в 1575 г.). Деятельность его проходила в основном на занятой османами территории южной Венгрии. Он учился в Падуе, получив



там степень магистра. Будучи монахом-францисканцем, стал придворным священником ишпана комитата Земплен в Шарошпатаке. Распространять идеи Реформации и создавать лютеранские церковные общины он начал в 1544 г. В письме от 20 июля 1551 г. он сообщал, что основал в течение полных семи лет по обоим берегам Дуная и Дравы 120 приходов [Буньнтаи, V. С. 543]. Он был первым венгерским драматургом, его протестантская позиция выражена им в драмах. В уста одного из действующих лиц драмы “Зеркало истинного священства” (1559 г.) Стараи вложил такие слова: “Теперь мы не желаем иметь хвастливых, невежественных священников. Мы больше не потерпим, чтобы любому невежде вы отрезали волосы и за деньги делали из него священника. Но мы хотим, чтобы вы лишь из достойных делали священников, только даром” [Стараи, 1886. С. 225]. Можно предполагать, что деятельность Михая Стараи вызывала гнев католических прелатов. Кроме проповедей, Стараи использовал сочиненным им церковные песнопения. В городке Лашко, а затем в Толне Стараи основал и возглавил церковный лютеранский диоцез. В вопросах литургии он придерживался позиции Лютера, а относительно причастия он, как и Деваи, не связывал себя позицией Лютера. Он принимал участие в диспутах лютеран с кальвинистами (реформатами) и подвергался нападкам со стороны тех и других [Надь, 1883; Катона, 1974. С. 54; Эсе, 1973. С. 106]. Заслуживает внимания выраженное в упомянутой драме требование к папе отказаться от власти, удовлетворившись епископской кафедрой в Риме [Стараи, 1886. С. 217]. В драмах Михая Стараи содержится острая социальная критика, как у протестантских писателей второго периода в истории Реформации у венгров [Варьяш, 1982. С. 256].

К первому поколению распространителей лютеранства относится Гал Хусар (1512(?) – 23 октября 1575 г.). В начале 1554 г. он подвергался преследованию со стороны архиепископа эстергомского за распространение идей Реформации в северо-западных комитатах королевства Венгрии. Он проповедовал в Мадьярваре и его окрестностях. В 1555 г. участвовал в религиозном диспуте с канониками Дьёрского и Пожоньского капитулов и основал семинар по подготовке пасторов. Приобретя собственную типографию, в 1558 г. выпустил первую книгу проповедей на венгерском языке (впервые в Венгрии). В 1559 г. напечатал драму Михая Стараи “Зеркало истинного священства”. В 1560 г. по приглашению совета города Кашши стал там венгерским проповедником. По приказу эгерского епископа в октябре этого года был схвачен, но бежал и нашел вместе со своей типографией убежище в Дебрецене. Здесь он напечатал первые произведения основоположника венгерского кальвинизма Петера Мелиуса. Затем Хусар отбыл в Западную Венгрию, но его типография или по крайней мере ее часть продолжала действовать в Дебрецене. На западе королевства Хусара снова стали преследовать власти. Только в 1568 г. он нашел прибежище при дворе магната Форгача в качестве духовника его семьи (в Комьяти, комитат Нитра). Снова начала работать его типография, где печатались сборник проповедей, а в 1574 г. – просмотренный Хусаром сборник песнопений. Умер Хусар в городе Папе, будучи там протестантским пастором. Судя по проповедям, Хусар был верным учеником Лютера [Варьяш, 1982. С. 92, 121, 159, 278, 220, 268; Ботта, 1991. С. 106, 345, 379, 377–378]. Хусар был непримиримым противником

папства, проявляя в то же время терпимость по отношению к различным направлениям Реформации. Он печатал лютеранские проповеди и одновременно 6 октября 1557 г. написал весьма информативное письмо ведущему деятелю кальвинистско-цвинглианской Реформации Генриху Буллингеру (1504–1575), а в 1559 г. напечатал в Мадьярваре его наставительное послание к венгерскому пасторам [Буллингер, 1968]. В одном из своих церковных песнопений, которое реформаты поют и поныне, Хусар призывал Бога “сокрушить жестокость ненависти и разрешить единство Твоей веры святой повсюду” [Бучаи, 1977. С. 62. Примеч. 25]. Типография Гала Хусара продолжала работать под руководством его сына в 70-е годы XVI в.

Из великих венгерских деятелей Реформации Иштван Сегеди Киш (1505–1572) был последним, деятельность которого началась в период распространения реформационных идей. Своеобразная роль Сегеди Киша среди отечественных деятелей Реформации выразилась в том, что только он создал авторитетные теологические работы, которые обратили на себя внимание в мировой науке. Они были напечатаны, правда, после смерти автора (1573–1599) в Швейцарии (одна книга – в Лондоне) [Бучаи, 1977. С. 66–67]. Деятельность его проходила на занятой османами территории. В 1561 г. Киш находился в плену у османов, откуда был выкуплен благодаря пожертвованиям протестантов. До конца 50-х годов он был лютеранином, в 1554 г. стал лютеранским епископом комитета Баранья. В начале 60-х годов перешел в кальвинизм, но по своим взглядам был ближе к Буллингеру, чем к Кальвину. О почитании его потомками свидетельствует тот факт, что в 1582 г. ученик и преемник Киша Матэ Скарица (1544–1591) написал подробную биографию учителя [Катона, 1974. С. 90–116: лат. текст; 117–144: венг. перевод; Фёльдвари, 1894].

Влияние первых распространителей Реформации на массы прихожан было двояким: узкий круг умевших читать предпочитали труды реформаторов, а большая их часть вдохновлялась устными сведениями, слухами о жизни и деятельности поборников “новой веры”. В основном для массы прихожан предназначались и произведения, популяризирующие “новую веру”. Имре Озораи (1500–1510 г., год смерти неизвестен) представлял читателю мир разделенным на “мир Христа” – сторонников Реформации и “мир Антихриста” – католиков и османов. Эта доходчивая пропаганда Реформации предназначалась для крестьян и обитателей местечек (так называемых аграрных городов) [Озораи, 1546; 1961; Борша, 1971. С. 81, № 15; 64; Варьяш 1982. С. 72, 82; Кланицаи, 1961. С. 71; 1971. С. 63–64; Бучаи, 1977. С. 94]. Озораи был сельским пастором-лютеранином. Другой такой пастор – Андраш Скарочи Хорват – в сочиненных им песнях-проповедях (10 песен сохранились до нашего времени) проводил такое же разделение, направляя остроту социальной критики против католических ритуалов, жестокости магнатов и их алчности к деньгам. Оба автора выражали резкий протест против использования в литургии непонятной народу латыни и запрещения пользоваться родным языком [Бучаи, 1977. С. 49–50; 1985. С. 21–22].

При оценке влияния литературных произведений разного уровня следует иметь в виду, что эти произведения и изложенные в них идеи были доступны весьма узкому кругу людей, преимущественно из привилегиро-

ванных социальных слоев. По приблизительным подсчетам, в 70-е годы XV в., когда в королевстве Венгрии началось книгопечатание, из 3,5 млн жителей могли читать и писать около 45 тыс. (1,2–1,4% населения). В 1470–1520 гг. около 90–100 тыс. человек окончили школы (2,5% населения), к концу 20-х годов XVI в. около 4000 человек посетили университеты [Варьяш, 1982. С. 34, 35, 43]. В силу этого главная роль в распространении идей Реформации не могла не принадлежать произведениям устного творчества и исполнения – церковным песнопениям. Реформационные песнопения частично переводились, в том числе библейские (ветхозаветные) псалмы, средневековые гимны, некоторые гуситские песни и более одиннадцати песен Лютера. Среди венгерских оригинальных песен преобладали сочиненные в XVI в. Некоторые из них были главным образом зашифрованными проповедями, выступлениями по вопросам догматики, но распевались и такие, создатели которых в поэтической форме выражали собственные эмоции. Самым популярным сочинителем песнопений в период распространения Реформации был, кроме упомянутых Михая Стараи и Иштвана Сегеди Киша, Андраш Батизи. Одни и те же песнопения могли исполнять сторонники разных реформационных конфессий. По сюжетам песнопений можно судить о том, что они были широко применимым средством распространения и выражения идей Реформации. Известны 74 песнопения исторического содержания, сочиненные до 1560 г. Из них 44 (или более 60%) – религиозного содержания, из коих лишь 3 не на библейские сюжеты, из остальных 41 на сюжеты Нового завета, 36 – Ветхого завета [Варьяш, 1982. С. 132–133, 137]. О популярности произведений этого жанра можно судить по раннему появлению протестантских сборников песнопений на венгерском языке: в 1536 г. вышло такое издание, подготовленное Иштваном Гальсечи [Гальсечи, 1538; 1933; Секей, 1538]. В приложении к первому катехизису Гальсечи напечатал первую на венгерском языке рифмованную хронику Андраша Фаркаша, который называл “пророками” реформационных проповедников, полагая, что следование их призывам может спасти венгерский народ от окончательной гибели [Кланицаи, 1971. С. 62].

Созданные многими деятелями Реформации на всей этнической территории венгров идеологические и морально-психологические предпосылки ее принятия массами были по-разному реализованы в Трансильванском княжестве, королевской Венгрии и на занятой османами территории. Утверждение протестантизма на этих территориях имело место на втором этапе распространения Реформации (начало 50-х–середина 70-х годов XVI в.).

Судьба Реформации в Трансильванском княжестве зависела от этнодемографической, хозяйственно-культурной и государственно-политической ситуации (последняя, в свою очередь, в значительной степени определялась внешнеполитическим положением княжества). Как уже было сказано, раньше всего Реформация в ее лютеранской форме утвердилась в обществе саксов, прежде всего – в Земле саксов. Приняли лютеранство и саксы, жившие вне этой Земли, в частности в городах со смешанным венгерско-немецким населением. Под их влиянием стали переходить в лютеранство и венгры Трансильвании. Выдающимися пропагандистами лютеранства в этой среде стали ассимилированные венграми немцы по

происхождению Гашпар Хелтаи (Кашпар Хельт) (около 1515–1574 гг.) и Ференц Давид (Франц Хертель) (умер в 1579 г.).

В 1544 г. Хелтаи, уже будучи страстным почитателем Лютера, стал одним из приходских священников Коложвара (совр. Клуж-Напока, нем. Клаузенбург), важного экономического центра, населенного венграми и немцами. Поскольку большинство прихожан составляли венгры, то Хелтаи проповедовал и писал по-венгерски. Благодаря деятельности Хелтаи большая часть населения быстро перешла в лютеранство. Примеру Коложвара последовали два близлежащих венгерских городка – Торда (Турда) и Деш (Деж). В мае 1548 г. государственное собрание в Торде приняло закон, согласно которому всех жителей княжества следовало оставить в тех принятых религиях, в которых они пребывают (17 мая 1548 г.: *Петер*, 1985. С. 1649; *ЕОЕ*, I. С. 238–239; *Барта*, 1886. С. 472, 509). Принятыми к этому времени были только католичество и лютеранство. Исключался таким образом переход в гельветическую веру (в кальвинизм). Государственное собрание стремилось сохранить стабильность, гарантировав права уже завоевавшим свои позиции исповеданиям, и не допустить изменений, которые могли бы поставить под угрозу достигнутый баланс. Но легализация лютеранства мадьяр открыла новые возможности для развития Реформации. В 1550 г. Хелтаи основал в Коложваре типографию с помощью типографа Георга (Дьёрдя) Хоффгреффа. С 1559 г. Хелтаи единолично руководил типографией. В Трансильванском княжестве это была третья постоянно работавшая типография (после типографий в Себене и Брашшо). При Хоффгреффе (до конца 1558 г.) типография в Коложваре напечатала 32 книги (17 – на венгерском, 13 – на латыни, 2 – на немецком языках). Типография Гашпара Хелтаи стала первым постоянным предприятием, служившим венгерской литературе. В 1559–1582 гг. Гашпар, а после его смерти его вдова напечатали 48 изданий (из них 37 на венгерском языке). За 1543–1574 гг. известно 94 издания типографии (один Хоффгрефф выпустил 12%, вместе с Хелтаи – 18%, самостоятельно Хелтаи – 70%). С 1551 г. в типографии беспрепятственно печатались протестантские по духу сочинения [*Варьяш*, 1982. С. 68, 89, 90, 157, 158, 184, 220, 242, 265].

Здесь же Гашпар Хелтаи печатал собственные сочинения (шесть изданий 1552–1575 гг., в основном переработки произведений, изданных на иностранных языках: *Кланицаи*, 1961. С. 120–122, 140–147; 1971. С. 73–76). Кроме того, Хелтаи вынашивал замысел издать полный венгерский перевод Библии. Вокруг него образовался кружок молодых пасторов – переводчиков Библии. С Гашпаром сблизился молодой проповедник, венгр по происхождению из немцев – Ференц Давид. Об успехе распространения лютеранства возвестило в 1554 г. создание особой церкви венгерских лютеран. Ее первым суперинтендантом (епископом) стал бывший монах Тамаш, в 1556 г. его сменил Ференц Давид. Это было третье епископство, учрежденное под покровительством магната Петра Петровича на синодах 1549 и 1550 гг. в Торони (в Темешкёзе). Здесь Матэ Генци был избран первым венгерским лютеранским епископом [*Киш*, 1881; *Барта*, 1986. С. 479]. Таким образом, становление церковной организации венгерских лютеран происходило при прямом содействии местной знати. С созданием такой официально признанной организации начался второй этап распространения Реформации [*Петер*, 1985. С. 516].

Но в Коложваре в 1556 г. еще действовал монастырь францисканцев, и часть населения оставалась католиками. К этому времени в Трансильванском княжестве появились сторонники Ульриха Цвингли (1484–1531) и Жана Кальвина (Ковена) (1509–1564) – так называемые сакраментарии (кальвинисты, реформаты). В течение нескольких лет Давид в полемике с ними горячо защищал свои лютеранские убеждения. Но в ходе острых дискуссий с лидером сакраментариев, твердо утвердившихся в Затисье, Петером Юхасом Мелиусом (1536–1572) Давид разочаровался в лютеранстве. В 1559 г. он отказался от сана епископа лютеран и примкнул к реформатам. Вскоре за ним последовали венгры Коложвара. Сам Хелтаи стал сакраментарием. 4 апреля 1564 г. синод венгерских проповедников в Надъэньеде избрал Давида епископом кальвинистов. Мелиус являлся проповедником в Дебрецене с 1558 г., епископом кальвинистов там же с конца 1561 г.

Князь Трансильвании («избранный король Венгрии») Янош Жигмонд, живо интересовавшийся течениями протестантской мысли на территории своего государства, сделал Давида придворным духовником. В окружении князя Давид познакомился с его придворным врачом итальянцем Джорджо Бьяндратой (Дьёрдь Бландрата, 1515–1588), тайным сторонником антитринитаризма, последователем испанского естествоиспытателя Мигуэля Сервета, который отрицал троичность Бога (Христос – человек, Святой дух – символ). Антитринитарии охотнее всех использовали при изучении Библии самые новые научные методы – логику, источниковедческий анализ.

Дискуссии с Бьяндратой оказали глубокое влияние на позицию Давида. Около 1568 г. Давид сам стал отрицать божественность Христа. Его примеру последовали прихожане Коложвара, а вскоре и князь Янош Жигмонд [Балаж, 1988. С. 72–78]. Трансильвания стала местом средоточения антитринитариев, а Коложвар – центром этой новейшей конфессии, одного из наиболее радикальных направлений Реформации. Сюда прибыли немцы Иоганн Соммер (1542–1573) и Христиан Франкен, грек Якоб Палеолог (23 мая 1585 г. он был сожжен в Моравии). Коложвар стал духовным центром европейского значения. До 1565 г. Хелтаи издал здесь отдельные части венгерского перевода Библии (полный перевод не был завершен). Здесь была издана ббльшая часть религиозных полемических сочинений Ференца Давида, его теоретических трудов [перечень 16 сочинений Давида: Балаж, 1988. С. 241–242].

По-разному складывалась церковная история венгров Парциума и территории воеводства Трансильвании. В комитатах Парциума преобладало сельское население местечек, пользовавшихся в рамках феодальной зависимости относительной хозяйственной самостоятельностью. К концу 40-х годов значительная часть его жителей перешла в лютеранство. Синод проповедников в местечке Эрдьд 20 сентября 1555 г. принял второе лютеранское вероисповедание (первым можно считать кредо Хонтера), причем лютеране пользовались покровительством местных магнатов. Эта поддержка была важным фактором, но не только ею можно объяснить популярность лютеранства среди обитателей местечек: новая конфессия принесла в литургию родной язык, что сделало более понятными принципы новой веры; постепенно из богослужения исчезли помпезность

и церемонность; усилилась критика в адрес светских властей. Особое значение имела возможность возложить ответственность за бедствия постоянных войн на «старую веру», «старый мир»: Реформация четко объясняла страдания нынешние как наказание Божье за грехи предков, за их отступление от истинного христианства.

Но принесшее известное свободомыслие лютеранство способствовало распространению другой ветви Реформации – кальвинизма. Его сторонники появились среди венгров в начале 50-х годов. Вспомним, что представители первого поколения венгерских сторонников и распространителей Реформации в конце своей жизни стали склоняться или даже примыкать к кальвинизму. Наибольший успех это направление Реформации имело в крупном местечке Восточной Венгрии Дебрецене, входившем в состав Трансильванского княжества. Здесь кальвинизм пришел на смену лютеранству. В 1551 г. синод лютеранских пасторов в Ладани обвинил сторонника кальвинизма Мартона Шанту Кальманчехи (умер в 1557 г.) в ереси и отлучил от церкви. В ответ на это приходской пастор Дебрецена проклял участников синода и бежал под защиту магната Петера Петровича в Мункач (Мукачево). Петрович покровительствовал кальвинизму, рассматривая его как средство в борьбе с Фердинандом I. В 1552 г. сторонники Мартона провели в Берегсасе (Берегово) два синода, которые реформировали литургию в кальвинистском духе. В 1553 г. такая реформа была осуществлена и во многих местах Трансильвании. С 1533 по 1556 г. распространению кальвинизма помешали военные действия надъварадского епископа против Петровича. 13 марта 1554 г. синод лютеранских пасторов в Овари принял компромиссное решение относительно литургии. Избранный здесь епископ Деметер Тордаи распорядился об изменениях в литургии в кальвинистском духе. Упомянутый выше синод 1555 г. в Эрдеде осудил эту «крайность».

Но в 1556 г. в связи с восстановлением власти королевы Изабеллы и Яноша Жигмонда, чьим сторонником был Петрович, кальвинизм начал беспрепятственно распространяться. Кальманчехи был избран епископом. Из своей резиденции в Дебрецене он направился в Коложвар, но ему не удалось привлечь на свою сторону Давида и Халтаи, которые остались лютеранами. Жители местечек Затисья (Парциума) перешли в кальвинизм. Его утверждение в значительной степени было обязано деятельности Петера Юхаса Мелиуса, происходившего из мелкопоместных дворян южного Задунавья. С 25 сентября 1556 г. он продолжал образование в Виттенберге. Кальвинистом стал еще до поступления в университет. Часто Мелиуса называли «венгерским Кальвином», хотя он разделял основополагающие взгляды Буллингера. В 1559 г. кальвинисты («христианские учителя всей Венгрии и Трансильвании») приняли на синоде в Марошвашархее (Тыргу-Муреш) свое исповедание веры. Это первое исповедание веры на венгерском языке использовало формулы, выработанные Ульрихом Цвингли [Киш, 1881. С. 49, 51; Бучаи, 1977. С. 108–111]. В синоде участвовало большинство венгерских трансильванских пасторов, хотя государственное собрание в 1558 г. запретило «секту сакраментариев» [ЕОЕ, I. С. 90]. Это, однако, не повлекло за собой серьезных репрессий со стороны властей.

В 1563 г. на синоде в Торде венгерские священники приняли исповеда-

ние Теодора Безы (1519–1605), который после смерти Кальвина (1564) считался главой европейских кальвинистов. При этом пасторы-кальвинисты действовали вопреки воле их епископа Денеша Алезия. Этот конфликт (осложненный диспутами с лютеранами-саксами) был урегулирован при участии государства: 4 апреля 1564 г. по решению государственного собрания в Надьэньде (Аюде) собрался синод, на котором кальвинисты (реформаты) представили сочинение Кальвина о причастии, в нем была изложена попытка согласовать позиции Лютера и Цвингли. По поручению князя его придворный врач Джорджо Бьяндрата, председательствовавший в то время на заседаниях синода, содействовал решению об учреждении кальвинистами отдельной церкви реформатов [Кшиш, 1881. С. 424]. Бьяндрата надеялся в будущем привлечь эту церковь в лоно антитринитаризма [Ревес, 1925. С. 118]. По его настоянию еще до открытия синода Алезий был смещен, а на синоде вместо него избран ставший к тому времени реформатом Ференц Давид [Якаб, 1879; Борбей, 1910, 1911, 1912; Пирнат, 1954]. Государственное собрание в Торде 4–11 июня 1564 г. обеспечило свободу вероисповедания и реформатов (сторонников «коложварской религии»), и лютеран (сторонников «себенской религии») [ЕОЕ, II. С. 231–232; Шинк. С. 107]. Объединенные в особую церковь реформаты (кальвинисты) признали, кроме вероисповедальных сочинений Кальвина и Безы, Гейдельбергский катехизис (1563). Если принять во внимание, что жизнь многих протестантских государств потрясали конфликты между протестантскими конфессиями, часто приводившие к насильственному утверждению одной обязательной для всех конфессии, то выработанный в Трансильвании механизм предусматривал мирное урегулирование проблем, связанных с изменением религиозной ориентации населения. Следует отметить и особую роль сословных органов в сохранении религиозного мира в стране.

Консолидация реформатов помогла им в последующие годы защититься от посягательств унитариев, начавших под руководством Бьяндраты и Давида пропаганду и организационное оформление собственной церкви при поддержке князя Яноша Жигмонда, перешедшего из католицизма в антитринитаризм. Утверждение официально организованной церкви унитариев (это название вошло в обиход в начале XVII в.) произошло в 1578 г. А в 1577 г. государственное собрание приняло решение поставить во главе кальвинистов одного из их проповедников Шандора, Андраша Тордаи [Петер, 1985. С. 530–531, 517].

Приверженцами церкви унитариев являлась большая часть горожан-венгров. Но под давлением государственной власти произошло расслоение унитариев и фактически изменение социально-политической ориентации их церкви. Основой ее стало умеренное крыло во главе с Бьяндратой: большая часть венгерского населения Коложвара и других венгерских городов, а также секеев образовали это крыло. Дворянская часть унитариев фактически была уничтожена в постоянных политических столкновениях до конца XVI в. Третья группа под влиянием идеолога секты субботников Матиаса Глирия, прибывшего в Коложвар в 1578 г., в конце-концов отвергла Новый завет и основала секту субботников. Приходы унитариев в королевстве Венгрии и на занятых османами территориях к XVIII в. почти полностью исчезли. Официальное признание анти-

тринитаризма как «принятой религии» (*religio recepta*) наряду с католичеством, лютеранством, кальвинизмом [Бучаи, 1977. С. 138] завершило сложение системы конфессиональных отношений, характерных для Трансильванского княжества. Соответствующие правовые нормы были закреплены в своде законов княжества 1653 г. (*Aprobatae constitutiones: Корн. Тр.* С. 10).

С попыткой нарушить установленный государственным собранием порядок была связана трагическая судьба Ференца Давида. Он побывал католиком, лютеранином, кальвинистом, унитарием (антитринитарием), а в конце-концов стал разделять взгляды, близкие к позиции субботников. В каждой из протестантских конфессий он достигал самого высокого поста в иерархии. Его разрыв с официальной церковью унитариев произошел в 1578 г. В 1578 г. собор унитариев под влиянием Ференца Давида отверг крещение детей, высказался за приоритет Ветхого завета над Новым, заявил об ожидании мессии [Ревес, 1925. С. 20]. 27 апреля 1578 г. государственное собрание запретило вводить религиозные новации. Преданный разбирательству государственного собрания Давид заявил, что не признает обязательности поклонения Христу. Это дало основание заключить его в тюрьму (1 июня 1579 г.), где он умер 15 ноября 1579 г. [Петер, 1985. С. 530–531]. Расправа над Давидом, сохранявшим официально пост епископа антитринитариев, объективно отвечала интересам кальвинистов.

Судьба кальвинизма в Трансильванском княжестве была тесно связана с деятельностью дебrecенского епископа кальвинистской церкви Петра Юхаса Мелиуса (с конца 1561 г. до его смерти 15 декабря 1572 г.). В 1565 г. Дебрецен подал под власть князя Трансильвании [Петер, 1985. С. 541]. Поэтому в отношении Мелиуса и кальвинистов Коложвара (епископ с 1564 г. – Ференц Давид) был включен и князь Трансильвании Янош Жигмонд. Взгляды кальвинистов Дебрецена, получившие позднее одобрение венгерских кальвинистов, были сформулированы в разработанных Мелиусом исповеданиях 1562 г. (Дебреценское, или Исповедание долины Эгера), 1567 г. (исповедание Дебреценского синода), в его «Катехизисе» (1562 г.) и во многих проповедях [Мелиус, 1563; Борша, 1971. № 176; Ботта, 1991. С. 231–234]. В первом («*Confessio catolica*») были даны ответы на вопросы богословские, нравственные, правовые, естественнонаучные и медицинские [Киш, 1881. С. 73–285; Бучаи, 1962]. Для выяснения причин популярности кальвинизма среди венгров важно прежде всего иметь в виду те факты, которые были доступны пониманию массы не искушенных в религиозной догматике прихожан. Как и все кальвинистские реформаторы (Мелиус следовал в основном взглядам Буллингера), дебrecенский реформатор проявлял очевидную готовность помочь улучшению общественного порядка, социального бытия, системы школ и права, телесного и духовного здоровья народа. И он способствовал прогрессу в решении подобных проблем, используя при создании своих литературных произведений и профессиональную подготовку в разных областях знаний и свой практический опыт. Широкому кругу слушателей и читателей не могли не импонировать то мужество, с которым он напоминал власть имущим об их обязанностях, смелая критика и даже пророческие предсказания [Бучаи, 1985. С. 66–69]. В Дебреценском исповедании 1562 г. умевшие чи-



тать могли обратить внимание на такое утверждение: нельзя подчиняться власти, «если она что-либо повелевает против естественного закона, или против славы Бога и его закона... Ибо следует больше бояться Бога, нежели людей» [Киш, 1881. С. 170]. В делах духовных подданные могут отказаться от повиновения государю, которому они обязаны повиноваться в других отношениях. В исповедании 1567 г., представленном синоду кальвинистских проповедников (24 февраля), уже не нашлось места для формулировки «права сопротивления» государю в делах религии: государем в это время был князь Янош Жигмонд, оставивший в 1562 г. католичество, и у дебреценских кальвинистов уже не было причины стоять в оппозиции по отношению к государству. Но простого прихожанина не могло не привлечь к принятию и одобрению кальвинизма положение статьи «Следует порицать преступления князей» о запрете участвовать в литургии провинившимся «князьям, дворянам, воинам, людям служебного сословия, крепостным крестьянам, либертинам и прочим» [Киш, 1881. С. 609–610; Петер, 1985. С. 524, 540–541].

Важную сторону в утверждении Мелиусом кальвинизма составляла его борьба с антитринитариями. Началась она пятидневным (с 30 ноября 1561 г.) диспутом с Тамашем Аранем, который был вынужден признать неосновательность своих близких к антитринитаризму взглядов (материал этого диспута был в 1562 г. опубликован Мелиусом) [Мелиус, 1973; Борша, 1971. № 181; Маккау, 1973; 1975; Ботта, 1991. С. 223–231].

С 24 по 27 апреля 1566 г. в Дьюлафехерваре (Алба-Юлии) состоялся религиозный диспут Мелиуса с Бьяндратой и Давидом. Последние фактически отказались от таких положений антитринитаризма, как отрицание Троицы и крещение детей. Но после отъезда Мелиуса снова стали собирать сторонников антитринитаризма [Бучаи, 1985. С. 78]. Собранный Мелиусом 24 февраля 1567 г. в Дебрецене синод венгерских кальвинистов определил рамки (границы церковного диоцеза) венгерской кальвинистской церкви и принял три исповедания (кредо), в том числе второе «Гельветическое исповедание» Генриха Буллингера (1562–1566). Первое сочинение самого Мелиуса, более пространное (по-латыни), было посвящено князьям, второе, сокращенное и популярно изложенное, по-венгерски было направлено жителям Дебрецена, Надьсомбата (Грnavы), Кашши (Кошице) и Надьварада (Орадя Маре). Оба сочинения предназначались для борьбы с антитринитаризмом [Киш, 1881. С. 523 и сл.]. Синод принял также церковный устав, который впоследствии стал наряду с дебреценским порядком литургии и сборником песнопений образцом для всех реформатов (кальвинистов) – венгров.

Второй диспут Мелиуса с унитарием Давидом в присутствии Яноша Жигмонда и его двора состоялся в Дьюлафехерваре 8–17 марта 1568 г. Видимо, Мелиусу не удалось убедить их во вреде унитаризма, поскольку уже в июне 1568 г. (6–13 июня) государственное собрание приняло закон о свободе вероисповедания всех конфессий [ЕОЕ, II. С. 343; Шинк. С. 107–108]. Осенью 1569 г. Янош Жигмонд и Давид явились в Дебрецен и безуспешно пытались восстановить прихожан города против его епископа [Ревес, 1936]. На синоде в Надьвараде 20–25 октября 1569 г. открыто проявилась поддержка Яношем Жигмондом антитринитариев. Принятые здесь положения стали официальными тезисами трансильванской церкви унитариев

[Петер, 1985. С. 525]. Но со смертью Яноша Жигмонда (14 марта 1571 г.) антитринитарии (унитарии) лишились государственной поддержки.

Судьба церкви унитариев после 1577–1579 гг. убеждает в том, что позиции антитринитариев зиждились на поддержке со стороны князя и не имели достаточно сторонников в широких массах прихожан. Кальвинизм оказался устойчивее и сильнее. В этом убеждает и история попыток восстановить в стране католичество. Ко времени прихода к власти католика Иштвана Батори (25 мая 1571 г.) Трансильванское княжество было протестантской страной. Приходского священника не было уже в Коложваре, а численность католических священников едва достигала 30 во всей стране. Компактно католики проживали лишь в округах секеев Чик и Харомсек (к 1579 г.). Еще в конце 40-х годов сформировалось протестантское большинство сословий в государственном собрании [Барта, 1986. С. 519; Петер, 1986. С. 584]. К 90-м годам XVI в. упадок католичества был характерен для всей территории домохачского королевства Венгрии. В конце XVI в., согласно одному секретному донесению в Ватикан, на тысячу протестантов приходился один католик. В начале века здесь было 70 францисканских монастырей с полутора тысячами монахов, в конце оставалось 5 с 30 монахами. На огромной территории римская церковь имела всего 300 священников [Бучаи, 1977. С. 139]. С 1551 г. католические священники в Трансильвании находились в окружении князя лишь как частные лица, будучи его исповедниками (духовниками). С 1566 г. в течение 15 лет католическая церковь не пользовалась свободой вероисповедания. По смыслу закона 1566 г. (10 марта) все католические священники должны были удалиться из княжества, что означало ликвидацию свободы вероисповедания для католиков.

В таких условиях Иштван Батори предпринял попытку восстановления католической церкви в Трансильвании. 14 декабря 1571 г. он обратился к провинциалу ордена иезуитов в австрийских землях с просьбой направить в княжество членов этого ордена. Первые монахи-иезуиты прибыли в Коложвар 1 октября 1579 г. В Коложваре и Дьюлафехерваре они основали монастыри, позднее их монастырь появился в Надьвараде (Ораде Маре). Но уже 1 мая 1581 г. государственное собрание запретило принимать новых иезуитов. Однако распоряжением от 12 мая этого года Иштван Батори основал в Коложваре университет, преподавание в котором возложил на иезуитов: им был пожалован храм, бывший францисканский монастырь, а также имение, состоявшее из трех деревень. Начальные школы иезуиты основали и содержали в Коложмоношторе, Надьвараде, Дьюлафехерваре. В 1583 г. в университете преподавали четыре профессора ста тридцати слушателям [Барта, 1986. С. 520].

Иштвану Батори не удалось добиться уравнивания католиков в правах с другими жителями княжества. Закон 1581 г. (1 мая) наряду с запрещением приема новых монахов-иезуитов предписал обеспечить католическими священниками те города и деревни, которые решат их принять [ЕОЕ, III. С. 157]. Формально таким образом была восстановлена свобода исповедания католичества, но это не привело к укреплению его позиций в стране. Католики-венгры жили разрозненно среди массы протестантов, кроме секеев двух указанных выше округов. К 1579 г. в княжестве насчитывалось 30, к 1583 г. – 24 католических священника. К июлю 1586 г. из 29 мона-

хов-иезуитов, находившихся в княжестве, умерли 18. Плану Иштвана Батори об основании отдельной трансильванской провинции (диоцеза) ордена иезуитов, о чем в том же году князь вел переговоры с генералом ордена, не суждено было осуществиться.

8 декабря 1588 г. государственное собрание приняло решение об удалении иезуитов из княжества, и в следующем году (в январе) иезуиты оставили Трансильванию. Но уже через несколько лет была предпринята новая попытка. По призыву князя Жигмонда Батори (1581–1598) группа иезуитов во главе с Альфонсо Карилло, который стал духовником и ближайшим советником князя, весной 1591 г. прибыла в Трансильванию. В Дьюлафехерваре (Алба-Юлия) и в Фогараше (Фэгэраш) были открыты их монастырь и школы. Закон от 16 апреля 1595 г. подтвердил свободу вероисповедания четырех «принятых» религий, в том числе католической, но в 1602 г. иезуиты вынуждены были окончательно покинуть Трансильванию. Протестантское государственное собрание, мирясь с католичеством части населения, не допускало миссионерской деятельности и воссоздания католической церковной иерархии. Иштвану Батори не удалось создать церковную организацию католиков: католического епископа в лице Деметра Напраги назначил преемник Иштвана – Жигмонд Батори [Бучаи, 1977. С. 145; Петер, 1985. С. 527–528; Барта. С. 517].

К 70-м годам XVI в. на этнической территории венгров стало явным численное превосходство сторонников Реформации. По гипотетическим подсчетам историков, протестанты составляли 75–80% населения (приблизительно из 4 млн человек – 3–3,2 млн) в 5–6 тыс. приходах [Петер, 1985. С. 520]. В последнем десятилетии XVI в. доля протестантов составляла 80–90%. Более половины населения являлись кальвинистами (реформатами), около четверти – лютеранами-евангелистами, около 20–23% – унитариями, католиками и православными (вместе взятыми) [Бучаи, 1977. С. 52]. Для Трансильванского княжества эти доли нуждаются в корректировке. Здесь весьма незначительной была доля католиков и унитариев. В число лютеран входили только немцы – 9% населения, в число православных – вlahи (румыны) – 33%. Кальвинистами являлись почти все венгры, как можно судить по результатам деятельности прежде всего дебrecенского епископа Петера Юхаса Мелиуса [Барта, 1986. С. 510].

Утверждение кальвинизма как преобладающей конфессии объясняется привлекательностью и понятностью ее положений для широких масс прихожан. Все они видели прежде всего картину церковной жизни Дебрецена. Образцом для нее служила церковная жизнь Цюриха, направляемая Буллингером. По поручению последнего ее описал в ответ на просьбу реформатов из венгерских земель Людвиг Лафатер, оказав тем самым большую помощь венгерским реформатам. Из храмов были удалены фрески, алтари и свечи. Ядром литургии являлась проповедь на народном языке (провозглашение слова Божьего). В Дебрецене отмечали меньше праздничных дней наряду с воскресеньем, нежели в Цюрихе, причем в венгерском городе не считались праздниками дни страсти. Не было колокольного звона, который сохранялся в обычае еще в пригородах Цюриха. Черное знамя, вывешенное на храме в Дебрецене, означало траур церковной общины по умершему, но, как и в Цюрихе, заупокойной службы ни в

храме, ни у могилы не проводилось. Погребение было долгом не церкви, а христиан, в первую очередь близких и друзей. На кладбище двигались с песнопениями. А после погребения во время обычной литургии просто упоминали об усопшем. Так похоронили и самого Мелиуса. При исполнении священниками их функций, в частности причащения, они не надевали облачения, а приличный гражданский костюм. Дебрецен и приходы венгерских реформатов в одном заметно отличались от Цюриха: при богослужении и во время похорон прихожане пели псалмы и церковные песнопения. Сокровищница полученных от прошлого в наследство и тщательно отобранных гимнов была пополнена многими новыми переводами псалмов и многими новыми песнопениями, причем некоторые из них сочинил Мелиус. В 60-х годах XVI в. в Дебрецене и в круге приходов, находившихся под влиянием Мелиуса, были изданы несколько реформатских сборников песнопений. В составлении по крайней мере первых по времени выхода принимал участие сам Мелиус.

Все это убеждало массового участника церковных служб, разочаровавшегося в старой католической религии, в возможности найти в новой вере утешение и надежду на избавление от бед. Таково же было воздействие на узкий круг читавших и слушавших некоторых положений кальвинистской догматики. Ссылаясь на одно из посланий к коринфянам, Мелиус провозглашал, что в каждой бедной сельской общине каждому благочестивому человеку можно, кому Бог пожаловал такой дар, учить в своем кругу, дома и на работе [Бучаи, 1977. С. 112]. Это была реализация одного из основных положений Реформации – о ненужности сословия священников. Как и в теологии Буллингера, которой Мелиус следовал, будучи главой венгерских кальвинистов, центром его богословской системы являлся человеколюбивый Бог и Христос. Любя его, Бог любит людей. Учение Мелиуса об отвержении (reprobatio) определялось главным его понятием о человеколюбивом Боге (Deus philanthropos). В этом учении реформатская теология Мелиуса была подчинена вечной святости нравственной воли, закона Бога [Бучаи, 1985. С. 65–69; 1977. С. 112–113].

Стоит отметить, что местные кальвинисты стремились распространять свою веру мирными способами. Для их религиозной деятельности не были характерны запреты танцев, развлечений, обязанности посещения богослужений и другие проявления религиозной нетерпимости, типичные для деятельности Кальвина и Цвингли. Последний воевал в 1529 и 1531 гг. против католических кантонов Швейцарии. Мелиус проводил диспуты. В Трансильванском княжестве не было государственной религии [Петер, 1985. С. 528]. Лидеры самой многочисленной протестантской конфессии – кальвинизма здесь не претендовали на такую роль. Видимо, всем – и государственной власти, и протестантским конфессиям – было выгодно поддерживать равновесие в межконфессиональных отношениях. Уместно сопоставить поведение кальвинистов Трансильвании и Франции. Последние, как известно, были активными участниками религиозных войн (1562–1598).

Общие тенденции мирных конфессиональных отношений и отношений между государственной властью и конфессиями проявлялись и в сосуществовании с православными властями. Многие в политике по отношению к властям (предкам румын, старовосточнороманскому этносу) опреде-

лялось особенностями хозяйственно-культурного типа и социальной структуры влашского этносоциального организма (этнота в широком смысле этого термина). О хозяйстве владх, проживавших в имениях феодалов (известны и владхи, не осевшие на землю), можно судить по их зафиксированным в документах повинностям. Это – пятидесятина овец, позднее – треть (поставка трехгодовалых бычков: *Продан*, 1943. С. 730–737), брынза. Обязанность поставок десятины зерном была установлена законом только в 1653 г. [*КорнТр*. С. 77–78]. Значительная часть владхов занималась отгонным скотоводством.

В течение всего XVI в. сохранялось такое положение, когда владхские пастушеские общины свободно меняли места своего пребывания. Судя по описи полагававшихся королю пятидесятин овец 1461 г., за год до этого владхи поставляли овец в одном-двух имениях, а «теперь здесь владхов нет» [*Пыкл*. С. 601; *ЕТ*. С. 343]. Законодательное запрещение свободного перемещения не принадлежавших частным землевладельцам скотоводов – владхов и русинов – было предпринято только в 1628 г. Известны свидетельства о приглашении землевладельцами владхов для поселения в имениях этих землевладельцев (1495 г.). Свидетельства источников дают представление о подвижном образе жизни скотоводческого народа, перешедшего к занятию земледелием только в середине XVII в.

Источники отразили и социальную структуру владхского общества. Массу владхов составляли рядовые общинники, жившие в местах их компактного поселения по своим «древним и одобренным законам» (1376 г.). Они были подсудны общинным судам (1360 г.). Урбарий имений замка Фогараш (Фэгэраш) 1560–1570 гг. также упоминает «обычай владхов» [*Самота*, 1894. С. 165]. Владхские общины возглавлялись предводителями – воеводами, крайниками, чаще всего – кнезами (венг. кенезами). После поселения владхских общин в имениях венгерских феодалов предводители вместе с рядовыми общинниками становились феодально зависимыми крестьянами. Такое положение существовало и в конце XVI в., судя по грамоте от 20 января 1598 г., где кнез назван крепостным крестьянином феодала [*Вереш*, V. С. 204]. Кнезы исполняли функции приказчиков, старост, «судей» (1543 г.: *ЕОЕ*, I. С. 187; 1545 г.: *ЕОЕ*, I. С. 221). Некоторые кнезы имели зависимых от них владхских крестьян (1360, 1389 гг.). Как и выходцы из других народов-этносов, отдельные воеводы, кнезы и простые владхи были возведены королями и князьями Трансильвании во дворянство (1326, 1336, 1360 гг.: 18 февраля 1598 г.: *Вереш*, V. С. 142–144). Становясь членами общности феодалов королевства Венгрии и Трансильванского княжества, преобладающее большинство которой составляли венгры, выходцы из владхов (как и из других народов-этносов) быстро мадьяризировались в языковом, бытовом и этническом отношениях. Потомок владхов феодал Штефан Иошика, владевший 30 деревнями в долине р. Марош (Муреш), составил завещание по-венгерски (1 сентября 1598 г.: *Вереш*, V. С. 184–185).

Неизвестны какие-либо намеки в источниках о дискриминации феодалов невенгерского происхождения (венгров по этнической принадлежности). Такие феодалы, в частности выходцы из владхов, занимали наряду с венграми по происхождению высокие должности ишпанов комитатов, банов, епископов (1447, 1454, 1467–1469 гг.: *Маккаи*, 1986. С. 341–347; об

отдельных магнатах, влахах по происхождению: *Мотонья*, 1926. С. 68–80; 1922. С. 184–188; *Хурм*, II/4. С. 217; *Лунаш*, 1940. С. 346–350; *Дечеи*, 1946. С. 165, 195, 197; *Мотонья*, 1928. С. 119). В 1657 г. выходец из влахов Акош Барчаи был избран князем Трансильвании [*Петер*, 1986. С. 745]. В источниках нет свидетельств о принуждении к переходу влахов в католичество или протестантство. Такой переход, обычно добровольный, был естественным следствием социальной, бытовой и этнической ассимиляции венграми влахов, ставших членами класса феодалов.

Неоспоримо сохранение увеличившейся с XIV до конца XVI в. со 150 тыс. до 300 тыс. человек массой владшского населения [*Маккаи*, 1986. С. 401; *Барта*, 1986. С. 510] православия (восточного христианства). Причину этого можно усмотреть в особенностях общества восточных романцев Трансильванского княжества, о чем только что было сказано. Внутри этого этносоциального организма, не имевшего завершённой социально-политической структуры (он весь состоял из феодально зависимых людей) существовали и православные священники. Только в 1609 г. они были освобождены от крепостной зависимости (грамота князя Габора Батори от 9 июня 1609 г.: *Лунаш*, 1940. С. 194–197). Представители владшской общности (а не выходцы из нее, ставшие мадьярами) по причине своего статуса не принимали участия в деятельности органов власти и не имели никаких политических прав. Это, в свою очередь, сказывалось и на статусе их религии. Она была «терпимой» (а не принятой, признанной решением государственного собрания) религией.

Владшские священники в Трансильвании входили в церковную организацию сначала владшской, а затем валахской и молдавской митрополий. Первым митрополитом Валахии, вышедшей из-под власти королей Венгрии, стал поставленный константинопольским патриархом в 1359 г. архиепископ Вицины (на месте нынешней Исакчи). Вскоре он переехал ко двору воеводы Валахии. Владшское духовенство, используя при богослужении болгарский извод старославянского языка, в юридическом отношении не было связано с тырновским патриархом. Один из преемников митрополита Валахии, Антим, ставший в 1382 г. митрополитом всей Валахии, в 1401 г. титуловал себя «митрополитом Унгро-Валахии, а также экзархом пограничных областей и Венгрии». Тем самым он претендовал на право поставлять православных священников на этих землях. Однако эту претензию ему удалось осуществить лишь в воеводстве Трансильвании, когда в 1391 г. константинопольский патриарх уполномочил игумена незадолго до этого основанного в комитате Марамарош (Пери – венг. – Кёртвейеш – укр. Грушево) монастыря поставлять православных священников в областях Венгрии, он исключил из их числа Трансильванию. Вероятно, право поставлять там священников сохранил за собой и за своими епископами валахский митрополит.

Таким образом, до конца XV в. в воеводстве Трансильвании православную церковную иерархию, кроме одного православного монастыря, представляли только возвышавшиеся над владшскими священниками комитатов архидиаконы. Существенное изменение произошло после 1485 г., когда воевода (господарь) Молдавского княжества Штефан Великий получил имения замков Чичо (Чичеу) и Кюкюллё (Четате де Балтэ). Здесь он основал два монастыря (в Реве и Фелеке), их настоятели совместно

осуществляли как епископы, зависимые от митрополита Сучавы (Молдавское княжество), право поставления священников. Делали они это прежде всего в имениях воеводы, которыми тот владел на правах вассала короля Венгрии. В новое время из такой епископии двух монастырей образовалась трансильванская румынская митрополия с центром в Дьюлафехерваре (Алба-Юлия). А до этого верховную власть над влашским духовенством Трансильвании осуществляли митрополии Валахии и Молдавского княжества, соперничавшие одна с другой [Маккай, 1986. С. 401–402; Пекурариу, 1962].

Особенности социальной структуры влашского общества Трансильвании определяли положение влашских православных священников. Они были, как правило, выходцами из семей кнезов – высшего слоя феодально зависимого влашского населения [Маккай, 1986. С. 396]. Их крепостная зависимость была уничтожена только в 1609 г. Семьи состоятельных кнезов на свои средства строили для единоверцев храмы и часовни. Венгерские феодалы обычно давали селившимся в их имениях влахам разрешения строить храмы и содержать священника, не запрещая возводить эти сооружения из камня. Неверно утверждение автора популярной работы, что «...православному населению влахов разрешалось сооружать только деревянные церкви» [Семенова, 1987. С. 104]. В действительности храмы и часовни возводились из дерева ввиду бедности кнезов (сельских старост), которые были основателями (ктиторами) таких церквей. Особенно это характерно для областей севернее комитатов Хуньяд и Алшофехер. Южнее сохранились православные храмы из камня, построенные в середине XIII–XV вв. в Демсуше (Демсдорфе) и Остро (Остров, Гроссродендорф), и сейчас еще можно увидеть такие храмы в их первоначальном состоянии XIII–XIV вв. (репродукции первого: *ЕТ*. С. 288–289, № 57). Кроме того, известны сохранившиеся православные каменные храмы в Зейкфалве (Стрейу), Гурасаде, Рибице, Криштьоре (Кришчоре), Лупше. В Демсуше, Стридьсентдьёре, Зейкфале, Рибице и Криштьоре сохранились византийские фрески начала XV в. с изображением кнезов-ктиторов (с кириллическими надписями) в западном рыцарском облачении и святых, в Криштьоре – с изображением святых из королевской династии Венгрии (Иштвана I, Ласло I, королевича Имре) [*ЕТ*. С. 288–289. № 57–59; С. 336–337. № 87–90]. Построенные кнезами каменные храмы отразили влияние местной венгерской архитектуры (романики и готики) наряду с подражанием византийским образцам [Маккай, 1986. С. 396–399; *Вэтэшиану*, 1929; *Драгомир*, 1930; *Энтиц*, 1961; *Иорга*, 1927].

В рамках православных церковных институтов восточной части королевства Венгрии XV в. развивалась письменность восточных романцев. В начале XVI в. в монастыре Кёртвейеша (Пери, Грушево) была переведена на старовосточнороманский язык (предшественник молдавского и румынского языков) книга псалмов. В 1489–1490 гг. этот монастырь хотел взять под свою юрисдикцию глава православной епископии Мункача (Мукачево), чему воспротивились влашские дворяне комитата Марамарош. Им помог потомок влахов – ктиторов монастыря – воевода Трансильвании Берталан Драгффи, происходивший из окатоличившейся и мадьяризированной семьи. Он передал монастырь под юрисдикцию католического трансильванского епископа (1494 г.). Еще до установления

церковной унии оказавшийся в подчинении у католических властей переводчик книги псалмов должен был уступить католикам, применив их формулу о том, что Дух Святой происходит не только от Отца, но и от Сына. В монастыре и приходах поставленных его игуменом священников могла сохраняться православная литургия. Возможно, благодаря контактам с местной католической средой, где уже в то время предпринимались опыты перевода Библии на венгерский язык, появились первые переводы религиозных текстов на старовосточнороманский язык пока в пределах одного монастыря. В то время, когда трансильванские вlahи составляли не только церковные, но и светские тексты на церковнославянском языке, это было значительным шагом к началу формирования восточноромано-язычной культуры [Маккаи, 1986. С. 404–405; Жаткович, 1906]. Первым точно датированным светским памятником старовосточнороманского языка является письмо вlahского боярина из пограничного с Трансильванией Кымпулунга – Лупу Някшу (кириллицей, 1521 г.; ИРА. С. 282–283) [Панаитеску, 1960, 1962, 1965].

Влахское православное духовенство, социально приниженное, раздробленное, феодально зависимое от венгерских землевладельцев, не стремилось к созданию собственной епископии. В этом оказался заинтересованным католик, князь Трансильвании Иштван Батори, желавший таким образом оградить вlahов от влияния кальвинизма. В XVI в. положение православного духовенства вlahов регулировалось законами государственного собрания (1548, 1568, 1569, 1601 гг.: Чинариу, 1855. С. 271). В частности, закон 1548 г. освободил «священников вlahов» от внесения пятидесятины [ЕОЕ, I. С. 241]. Судя по описи пятидесятин 1552 г., этот закон соблюдался [Хурм, II/51. С. 1–2]. Как уже отмечалось, единой церковной организации православных вlahов Трансильванского княжества до 1574 г. не существовало. Духовную власть над приходами православных осуществляли игумены монастырей в одних регионах, архидиаконы – в других. Некоторые игумены именовались «епископами» («владыка», «владыка»). Но не были уточнены ни сферы их компетенции (прерогатив), ни границы их областей. Поэтому нельзя утверждать, что власть таких епископов, которые упоминаются в отдельных текстах, распространялась на всю территорию княжества. Списки епископов, составленные на основе таких упоминаний, насчитывают 40 лиц за 1365–1697 гг. [Молдован, 1896. С. 165–166], 5 – за 1537–1609 гг., 17 – до 1698 г. [Хурм, 1881. С. 18–19]. Сохранились свидетельства о назначении государственной властью епископов с указанием местностей, где они осуществляли свою духовную власть (Фелек-Феляк около Коложвара-Клуца, 1538, 1550, 1557 гг.: Хурм, II/4. С. 167, 506–508; Хурм, II/5. С. 445; о наличии епископа православных вlahов в области Бестерце-Бистрицы, 1 января 1550: Иорга, 1905. С. 21–22). Видимо, локальной была и власть епископа «вlahов и русин» Саввы, назначенного князем Трансильвании 10 апреля 1562 г. [Иорга, 1905. С. 22].

Появлению в Трансильванском княжестве настоящего православного епископа, избранного вlahскими священниками и рукоположенного в Сербии или в Валахии предшествовало образование реформатской церкви вlahов. Стремление лютеранского духовенства саксов Себена (Германштадт, Сибиу) распространять свою веру среди вlahов привело к ис-



пользованию для этой цели себенской типографии, которая в 1544 г. была оснащена кириллическим шрифтом, а ее руководство поручено городскому влашскому переводчику Филиппу Молдовянулу. В том же году он издал катехизис на старовосточнороманском языке, о чем сохранились два свидетельства (сама книга утрачена) [Шушарин, 1971. С. 363]. По-видимому, катехизис был лютеранским. Предположительно в 1551–1553 гг. там же было издано Четвероевангелие с параллельными церковнославянскими и старовосточнороманскими текстами (Славянонорумынское Четвероевангелие: *Демень*, 1969. С. 540; *Демень*, 1972. С. 204, 1986, с. 325–326, 337–338; *Евангелишурул*, 1971).

В 1959 г. в Брашшо (Брашов, Кронштадт) прибыл из Валахии издатель, типограф и переводчик с церковнославянского на старовосточнороманский диакон Кореси. При покровительстве городского судьи лютеранина Иоганна Бенкнера в 1560–1561 гг. Кореси напечатал лютеранский Катехизис (сохранился лишь один фрагмент) и Четвероевангелие (Тетраевангелул, 1963) (старовосточнороманский язык кириллицей). В Молдавском княжестве в это время типографии не было, так что издания эти предназначались для влахов Трансильвании, Валахии и Молдавского княжества [Биану, 1903. С. 43–46: факсимиле и текст эпилога Евангелия; *Демень*, 1986. С. 321, 328, 338]. Это относится и к «Деяниям апостолов» [1563 г.: Биану, 1903. С. 49], а также к книге проповедей («Тылкул Евангелиилор», 1564) и «Молитвеннику румынскому», приложенному к предыдущему изданию [Биану, 1903. С. 51, 516–526; библиография новейших исследований: *Демень*, 1986. С. 339].

Во второй половине XVI в. в Трансильванском княжестве (конкретно, в Брашшо-Кронштадте) для влахов были изданы 35 церковных книг: 23 на церковнославянском, 9 на старовосточнороманском, 3 с параллельными на этих языках текстами [Панаитеску, 1962. С. 1039]. Развитие в Трансильванском княжестве книгопечатания на родном для восточных романцев языке было, несомненно, следствием влияния Реформации.

С самого начала распространение идей Реформации среди влахов носило характер «обращения»: вlahи были объектом деятельности венгерских и немецких сторонников Реформации, которых активно поддерживал князь Янош Жигмонд. После того как один из влашских православных епископов, Георге из Сынтьгеоргилуй (Дьёрдь Сентдьерди), вместе со своими священниками («попами») примкнул к Реформации, он провел первый синод трансильванских влахов-реформатов. Авторство работы «Тылкул Евангелиирол» («Казания», I) приписывают именно ему. Влахи-реформаты образовали собственную церковь с литургией на родном языке и избрали первого суперинтенданта в лице того же Георге. Эти действия пользовались поддержкой княжеской власти и венгерских феодалов. Книга «Тылкул...» была издана на средства одного из венгерских феодалов [Ревес, 1925. С. 18–19; Юхас, 1940. С. 49–68].

Свой вклад в издание протестантских книг для влахов, кроме городов Брашшо и Коложвар (Клуж), где в 1564–1586 (или около 1570–1573 гг.) был напечатан первый сборник церковных песнопений на старовосточнороманском языке (Песни), внес и Сасварош (Орэшти), где увидел свет влашский перевод Ветхого завета [Палия: Чипариу, 1916. С. 46–82: 1581–1582; Палия, 1968]. Кореси издал Псалтыри в 1570 и 1577 гг. (в 1577 г. – с параллельными

ми цекровнославянскими и старовосточнороманским текстами: *Псалтырь*, 1970; *Демень*, 1986. С. 329, 339) и «Евангелиа ку ынвэцэтурэ» (Казания, II; *Паску*: *Чинариу*, 1916. С. 30–45; Евангелие с объяснениями: *Демень*, 1986. С. 329, 339) в 1581г. Кроме трех книг (Евангелие, 1561; Правила св. Апостолов; Апостол, 1563), все старовосточнороманские тексты являлись переводами с венгерского [*ИРЛ*, 1970. С. 291]. Эти тексты представляют собой ценные источники, в частности по истории этнического самосознания восточных романцев. Как известно, важнейшим показателем самосознания является этноним. Во всех источниках читается название восточных романцев, данное извне (этнокон) – влах, валах, олах (до середины XVI в.). Венгерский этнокон «олах» происходит от слова «валах», «влах», которым позже разные народы стали обозначать полукочевого пастуха. К настоящему времени «олах» в венгерском языке приобрело пейоративный смысл, которого оно не имело в средние века [*Барта*, 1986. С. 493].

Памятники старовосточнороманской письменности сохранили самоназвание влахов: в Евангелии 1561 г. «попы румынские (румынешть)», «Румынии» [*Биану*, 1903. С. 44; *ИРЛ*. С. 292]; «Тылкул...» содержит слова самого диакона Кореси: «мы, румыны...» («нои румынии...») [*Биану*, 1903. С. 516; см. также о Псалтыри 1570 г.: *Панаитеику*, 1962. С. 1041]. Здесь возникает проблема относительно содержания «мы»: Кореси пришел в Трансильванию из Валахии, к этносоциальной общности которой он, несомненно, принадлежал. Но переводил он и издавал Евангелие для восточных романцев Трансильвании. Языковую общность (а может быть, и этническую общность) с ними он, несомненно, осознавал, называя последних собственным этнонимом «румыны». О том, что «романи» было самоназванием восточных романцев Валашского княжества, со всей определенностью можно судить по словам жителя Валахии летописца Раду Попеску (умер около 1729 г.), который писал, что воевода Михня Отуреченный (1577–1583, 1585–1591) был «господином румын (румэнилор)» [*Попеску*, 1963. С. 67; *Чинариу*, 1916; *Паску*, 1958. С. 30]. Михня же правил только в Валахии. Так что Кореси мог самоназванием жителей Валахии (румыны) обозначать не только их, но и восточных романцев Трансильванского княжества. К тому же сохранилось свидетельство современника-иностранца. Это анонимный спутник миссионера-иезуита Антонио Поссевино (1533–1611), редактировавший детальное описание его миссии в Трансильванию в 1583 г. Встретившиеся на пути иезуитов по направлению к Вараду (Орадя Маре) жители деревни оказались «древним племенем (родом) римлян (“романи”), которые до сих пор называют себя римлянами... (“романи”)» [*Вереш*, 1921. С. 209; *Армбрустер*, 1972. С. 117]. Думается, что итальянцы приняли признание жителей деревни в том, что они румыны, за признание принадлежности к римлянам. Сопоставление этого свидетельства со словами диакона Кореси о румынских полах в Трансильванском княжестве позволяет предполагать, что влахи Трансильвании называли себя румынами (XVI в.). Но корректным в научном отношении является употребление для обозначения восточных романцев Трансильвании в средние века этнокона «влахи», поскольку и этноним, и русский этнокон «румыны» обозначает всех восточнороманских жителей современной Румынии, т.е. жителей ее трех больших исторических областей – Валахии, Трансиль-

вании и Молдовы. В третье из этих областей бытовало самоназвание «молдовень». Этнокон же «румыны» на жителей Молдовы стал распространяться после 1859 г., когда произошло объединение Валашского и Молдавского княжеств в королевство Румынию.

Начало книгопечатания на старовосточнороманском языке, несомненно, явилось значительным вкладом в развитие языка, литературы и этнического самосознания восточных романцев.

В 1566 г. государственное собрание в Себене приняло решение о поддержке церкви влахов-реформатов во главе с суперинтендантом Георге из Сынтьгеоргилуй (Дьёрдь Сентдьёрди) [ЕОЕ, II. С. 326]. Ему наследовал в том же ранге Пал Тордаши (1569 г.), а последнему – Михай Тордаши (1577 г.) [Юхас, 1944. С. 286–289]. Были проведены три синода священников реформированной церкви: в 1568 г. в Тёвише (Теюше), в 1569 г. в Надъэньеде и в 1570 г. в Коложваре (Клуже). Последнее из известных в XVI в. упоминаний о суперинтендантах – послание Михая Тордаши с призывом использовать проведенную на «римский» (так в латинском тексте) язык Библию – датировано 14 июля 1582 г. [Вереш, VII. С. 228]. До смерти Яноша Жигмонда (1571 г.) новая церковь пользовалась поддержкой государственной власти, о чем свидетельствуют распоряжения Яноша Жигмонда 1567, 1569 гг. и решения государственных собраний 1566, 1588, 1569, 1571 гг. [Хурм, XV/1. С. 625, 635. № 1167, 1183; ЕОЕ, II. С. 326, 338, 360–366, 373–379]. Но массами влашского духовенства реформатская церковь влахов не была признана. От Георге Сынтьгеоргилуй Янош Жигмонд получил сведения, что влашские священники «не хотят проводить церковные службы и возносить хвалу Богу на собственном языке, чтобы было понятно общине, а хотят это делать на чужом сербском языке» [Иорга, 1905. С. 24; 11 ноября 1567 г.]. Деятельность влашских реформатских епископов Пала Тордаши и Михая Тордаши ограничивалась территориями комитатов Хуньяд и округа Лугош-Караншебеш в комитате Темеш. Поэтому увенчалась успехом попытка католика Иштвана Батори создать особое епископство для православных влахов. В 1571 г. Иштван Батори дал право проповеди иеромонаху Ефимию в княжестве, приказав всем властям не препятствовать его деятельности среди влашского населения [Хурм, XV/1. С. 647–648]. 3 августа 1572 г., после того как патриарх Печа рукоположил Ефимия в качестве епископа влахов Трансильвании, князь подтвердил предыдущее распоряжение [Хурм, XV/1. С. 653; Иорга, 1905. С. 30–31]. В 1574 г. (6 июня) на место Ефимия князь назначил священника Христофора в качестве «епископа священников трансильванских влахов» [Иорга, 1905. С. 32]. Наконец, в 1574 г. князь добился решения государственного собрания о праве православных избирать епископа. В том же году епископом стал Геннадий. К трансильванско-надъварадскому епископству влахов вскоре добавилось ревское епископство для территории северной Трансильвании и Парциума. Этих епископов рукополагали в Сербии или в Валахии. Наличие православных епископов наряду с другими факторами способствовало притоку новых поселенцев-влахов из Валахии и Молдавского княжества. До признания православной церкви государством духовную власть над валахами пыталась осуществлять поддерживаемая государством церковь влахов-реформаторов (памятники не позволяют определить, были влашские епископы сторонниками люте-

ранства или кальвинизма). Реформатская церковь влахов и после 1574 г. пользовалась признанием государственной власти: государственное собрание 1577 г. разрешило влахам, «отколовшимся от греческого вероисповедания и слушающим Слово Божье на собственном языке», избрать себе нового епископа после смерти Михая Тордаши [ЕОЕ, III. С. 118]. Однако это не смогло предотвратить ее упадка, и влашское население в своей массе сохраняло верность православию. В том, что вlahи в целом оказались невосприимчивы к воздействию Реформации, сыграл свою роль особый культурно-хозяйственный тип влашского общества, способствовавший его изоляции от окружающего мира, сохранению в нем консервативных, традиционных устоев. Играло роль и то, что православие было способом этнической идентификации вlahов в окружающем обществе, от которого они резко отличались самым своим образом жизни и в котором не хотели раствориться. Их отрицательное отношение к литургии на родном языке вызывалось тем, что она воспринималась как одна из новаций, идущих из внешнего мира, чье вмешательство грозило нарушить традиционный уклад.

Для Трансильванского княжества следует считать характерным, что после попыток склонить вlahов (мирными средствами) к принятию новой религии правящие сословия санкционировали сохранение вlahами своей традиционной конфессии и даже способствовали оформлению автономии их церкви.

Все сказанное рисует Трансильванское княжество как типичную для Европы XVI в. страну, где мирно сосуществовали несколько христианских конфессий, из которых ни одна не являлась государственной религией, и каждая поддерживалась или, по крайней мере, санкционировалась государственной властью. Столь уникальная ситуация во многом была обусловлена особенностями международного положения княжества, самостоятельность которого в обстановке соперничества великих держав постоянно находилась под угрозой и могла сохраняться лишь в условиях внутренней стабильности в стране. Отсюда стремление и правящих кругов, и княжеской власти мирным путем улаживать разногласия между сторонниками различных конфессий. Благодаря этим внешним по отношению к собственно религиозной ситуации обстоятельствам в такой сравнительно отсталой стране, как Трансильвания, отношения широкой веротерпимости сложились раньше, чем в такой передовой стране, как Голландия.

- Андрееску, 1980 *Andreescu Șt. Restitutio Daciae: Ralașiile politice dintre Țara Românească, Moldova și Transilvania în răstimpul 1526–1593.* Buc., 1980.
- Армбрустер, 1972 *Armbruster A. Romanitatea Românilor. Istoria unei idei.* Buc., 1972.
- Бакач, 1963 *Bakács I. A török hódoltság korának népessége // Magyarország történeti demográfiája.* Bp., 1963. 115–142. 1.
- Балаж, 1958, 1988 *Balázs J. Sylvester János és kora.* Bp., 1958; *Idem. Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén.* Bp., 1988.
- Барта, 1979, 1971, 1983, 1986 *Barta G. Az erdélyi fejedelemség születése.* Bp., 1979; *Idem. Ludovicus Gritti magyar kormányzósága, 1531–1534 // Történelmi Szemle.* Bp., 1971. № 3–4. 289–317; *Idem. A Sztambulba vezető út, 1526–1528.* Bp., 1983; *Idem. Az Erdélyi Fejedelemség első korszaka, 1526–1606 // Erdély története.* Bp., 1986. I.k: A kezdetektől 1606-ig. 409–541, 600–611.1.
- Бель *Adparatus ad Historiam Hungariae / Ed. M. Bel. Posonii, 1735.*

- Биану, 1903 *Bianu I., Hodos N. Bibliografia românească veche, 1508–1830. Buc., 1903. Vol. 1. (1508–1716).*
- Биндер, 1976 *Binder L. Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Köln; Wien, 1976.*
- Бод, 1888 *Bod P. Historia Hungariae Ecclesiastica. Leiden, 1888. T. 1.*
- Богдан, 1968 *Bogdan I. Scrieri alese. Buc., 1968.*
- Борбей, 1910, 1911, 1912 *Borbély I. Dávid Ferenc és kora // Keresztény Magvető. Kolozsvár, 1910, 121–, 191–, 300. 1; 1911, 45–, 92–, 174–, 240–, 313–, 358–; 1912, 20–. 1.*
- Борнемиса, 1955, 1964, 1955 *Bornemisza Péter. Ördögi Kisértetek (1578, Sempten) // A kiadást gondozta és jegyzetekkel ellátta Eckhardt S. (1890–1969). Bp., 1955 [Text: 5–226. 1.; jegyzetek: 227–284.1.]; *Idem. Enekek három rendbe, 1582 / Szerk. B. Varjas, bevezeti: Kovács S.I. Bp., 1964; Idem. Válogatott írások, 1553–1584. Összeáll. I. Nemesküri. Bp., 1955.**
- Борша, 1971, 1983 *Borsa G., Hervay F., Holl B., Käfer I., Kelecsenyi A. Régi magyarországi nyomtatványok, 1473–1600. Bp., 1971; 1.k. 1983. 2 k.*
- Ботта, 1991 *Botta I. Huszár Gál élete, művei és kora, 1512–1575. Bp., 1991.*
- Брукнер, 1930 *Bruckner Gy.[V.J. A Confessio Augustana és magyarországi variánsai. Miskolc, 1930.*
- Буллингер, 1968 *Bullinger Heinrich. Epistola ad Ecclesias Hungaricas earumque pastores scripta 1551 / Ed. Nagy Barna. Bp., 1968.*
- Буньитай, 1 *Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás korából / Szerk. V. 'Bunnyitai, R. 'Rapaics, J. Karácsonyi. Bp., 1902. 1. k.*
- Бучай, 1944, 1977, 1985 *Bucsay M. Belényesi Gergely, Kálvin magyar tanítványa // Egyháztörténet. Bp., 1944. 2. k., 1–104. 1; Idem. Der Protestantismus in Ungarn, 1521–1978; Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart, t. 1: Im Zeitalter der Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform. Wien, 1977; Idem. A protestantizmus története Magyarországon, 1521–1945. Bp., 1985*
- Варьяш, 1982 *Varjas B. A magyar reneszánsz irodalom társadalmi gyökerei. Bp., 1982.*
- Велий *Gaspari Ursini Velii De bello pannonico libri decem. Studio et opera Kollarii A. Fr. Vindobonae, 1762.*
- Веранчич, 1 *Verancsics Antal. Összes munkái. Pest, 1857. 1. k.*
- Веранчич, 1944 *Wrancius Antonius... Expeditionis Solymani in Moldaviam et Transylvaniam libri duo (P. 17–29). De situ Transylvaniae, Moldaviae et Transalpiniae liber tertius (P. 29–57) / Ed. G. Eperjessy. Bp., 1944.*
- Вереш, I–VII, 1914, 1921 *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești / Ed. A. Veress. Buc., 1929. Vol. 1 (1527–1572); 1930. Vol. 2 (1573–1584); 1931. Vol. 3 (1585–1592); 1932. Vol. 4 (1593–1595); 1932. Vol. 5 (1596–1599); 1933. Vol. 6 (1600–1601); 1934. Vol. 7 (1602–1606).*
- Acta et epistolae relationum Transylvaniae Hungariaeque cum Moldaviae et Valachia Collegit et ed. A. Veress / Kolozsvár; Bp., 1914. Vol. 1 (1468–1540); Annuae litterae Societatis Jesu, 1579–1613 / Ed. A. Veress. Bp.; Veszprém, 1921.*
- Виттсток, 1970 *Wittstock O. Johannes Honterus der siebenbürger Humanist und Reformator. Göttingen, 1970.*
- Вэтэшиану, 1930 *Vătășianu V. Vechile biserici din Zărand și ctitorii lor în secolele 14 și 15. Cluj, 1930.*
- Гальсэчи, 1536, 1538 *Gálszécsi István. Kegyes énekekrül... / Krakkó, 1536; Idem. A keresztyényi tudományokról váló rövid könyvecske. Krakkó, 1538 // Luther és Magyarország / Szerk. J. Solyom. Bp., 1938.*
- Герезди, 1968 *Gerezdi P. Janus Pannoniustól Ballassi Bálintig. Tanulmányok. Bp., 1968.*
- Гранастои, 1982 *Granasztói Gy. A három részre szakadt ország és török kiűzése, 1557–1605 // Magyarország történeti kronológiája. Bp., 1982. 2. k. 390–430. 1.*
- Деваи, 1538 *Dévai Bíró Mátyás. Orthographia Ungarica... Bécs, 1538.*
- Демени, 1969 *Демену Л. История книги и кирилловской печати в Юго-Восточной Европе 16 в.: (К вопросу о методах исследования, о вспомогательных пособиях и о сотрудничестве между специалистами // Actes du premier congrès international des études balcaniques et Sud-Est européennes. III. Histoire. Sofia, 1969. P. 537–542.*
- Демень, 1972 *Демень Л. Румынское книгопечатание 16 века // Средние века. М., 1972. Вып. 35. С. 196–221.*

- Демень, 1986 *Demény L., Demény L.A.* Carte, tipar și la români în secolul al 16-lea: Studii, articole, comunicări. Buc., 1986.
- Дечи, 1946, 1974 *Decei A.* Giovandrea Gromo. Compendio di tutto il regno posseduto dal re Giovanni Transilvano ed di tutto le cose notabili d'esso regno (sec. 16) // *Apulum*. Alba Iulia, 1946. T. 2. P. 140–213; *Idem.* Aloisio Gritti în slujba sultanului Soliman Kanuni după unele documente turcești inedite, 1533–1534 // *Studii și materiale de istorie medie*. Buc., 1974. T. 7.
- Драгомир, 1930 *Dragomir S.* Vechile biserice din Zărand și ctitorii lor în secolele 14 și 15. Cluj, 1930.
- Евангелиарул, 1971 *Evanghliarul slavo-român de la Sibiu, 1551–1553*. Buc., 1971.
- ЕОЕ, I–IV *Erdélyi Országgyűlési Emlékek – Monumenta Comitialia regni Transilvaniae / Szerk. S. Szilágyi*. Bp., 1875. 1. k. (1540–1556); 1876. 2. k. (1556–1576); 1877. 3. k. (1576–1596); 1878. 4. k. (1597–1601).
- ЕТ *Erdély Története*, Bp., 1876. 1. k.
- Жаткович, 1906 *Жаткович Ю.* Нарис Історії Грушівського монастиря на Угорській Руси // *Науковий Збірник присвячений професорови Михайлови Грушевському...* Львів, 1906. С. 155–157.
- Иорга, 1905, 1927 *Iorga N.* Ștefan-cel-Mare, Mihai-Viteazul și mitropolia Ardealului // *Analele Academiei Române*. Ser. 2. Buc., 1905. T. 27. P. 1–35 (Apendice documentar, 1533–1631: P. 18–35); *Idem.* Cea mai veche ctitorie de nemeși români din Ardeal, 1408–1409 // *Academia Română. Memoriile secțiunii istorice*. Ser. 3. Buc., 1927. T. 6.
- ИРЛ, 1970 *Istoria literaturii române*. Ed. 2. Buc., 1970. T. 1.
- ИстБр, IV–VI *Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó*, 1903. Bd. 4; 1909. Bd. 5; 1915. Bd. 6 (Chroniken und Tagebücher, Bd. 1–3).
- Катона, 1967, 1974 *Kathona G.* Méliusz Péter és életműve // *Studia et Acta Ecclesiastica*. Bp., 1967. T. 2. 105–192. 1.; *Idem.* Fejezetek a török hódoltsági Reformáció történetéből. Bp., 1974.
- Киш, 1881 *A 16. században tartott magyar református zsinatok végzései. Összeszedte, latin szövegeket magyarra fordította és tájékoztató jegyzetekkel kísérte A. Kiss*. Bp., 1881.
- Кланицаи, 1961, 1971 *Klaniczay T.* Renezánsz és barokk. Tanulmányok a régi magyar irodalomról. Bp., 1961; *Idem.* A renezánsz, 1450–1630 // *Magyar irodalom története 1849, 4-dik kiad.* Bp., 1971, 51–100. 1.
- Клейн, 1935 *Klein K.K.* Der Humanist und Reformator Johannes Honter. Untersuchungen zur siebenbürgischen Geistes- und Reformationsgeschichte. München; Hermannstadt, 1935.
- КорпТр *Corpus Iuris Hungarici. Magyar törvénytár, 1540. évi erdélyi törvények*. Bp., 1900.
- Кречмайр, 1903 *Kretschmayr H.* Adalékok Szapolyai János király történetéhez // *Történelmi Tár*. Bp., 1903.
- Кречун, 1946 *Crăciun I.* Catehismul românesc din 1544. Sibiu; Cluj, 1946.
- Литургиерул: 1969 *Liturgierul lui Coresi / Text stabilit, studii introductiv și indice de A. Mareș*. Buc., 1969.
- Лукинич, 1918 *Lukinich I.* Erdély területi változásai a török hódítás korában, 1541–1711. Bp., 1918.
- Лупаш, 1929, 1940 *Lupas I.* "Chronicon Dubnicense" despre Ștefan-cel-Mare. Buc., 1929; *Idem.* Documente istorice transilvane / Publ. de I. Lupăș Cluj, 1940. Vol. 1 (1599–1699).
- Майлат, 1889 *Majláth B.* Maylad István, 1503–1550. Bp., 1889.
- Майлат, 1891, 1892 *Oklevelek Maylád István történetéhez, 1415–1551 / Közli Majláth B. // Történelmi Tár*. Bp., 1891, 621–637. 1.; 1892. 75–95. 1.
- Маккаи, 1973, 1975, 1986 *Makkai L.* Méliusz és Arany Tamás. Első vita a Szentháromság tagadással / *Studia et acta ecclesiastica*. Bp., 1973. T. 3. 405–498. 1; *Idem.* Reformation und Sozialrevolution im historischen Ungarn // *Sozialrevolution und Reformation*. Wien; Köln, 1975. S. 15–32; *Idem.* Erdély a középkori magyar királyságban, 896–1526 // *Erdély története*. Bp., 1986. 1. k. 234–408, 582–600. 1.
- Мелиус, 1963, 1973 *Méliusz Juhász Péter* (1536–1572). Magyar prédikációk. Debrecen, 1963; *Idem.* Az Aran Tamás hamis és eretnek tévelgésinek es az [egyéb sok tévelgéseknek... meghamisításai (Debrecen, 1562) / *Kiad. L. Makkai // Studia et acta ecclesiastica*. Bp., 1973. T. 3.

- Метеш, 1971 *Metes St. Emigrări din Transilvania în secolele 13–20. Cercetări de demografie istorică. Buc., 1971; 2 ed.: 1977.*
- Миклош, 1942, 1943, 1954 *Miklós Ö. A magyar protestáns egyházalkotmány kialakulása a Reformáció századában. Bp., 1942; Idem. Dévai Bíró Mátyás utolsó évei // Református Egyház. Bp., 1953. №№ 5/8. 13-1.; Idem. Dévai Bíró Mátyás mint Debrecen papja // Református Egyház. Bp., 1954. № 6/14, 15. 21. – 22.-1. *Moldován G. (1845–1930). A románság, 2. k. Nagybecskerek, 1896. *Moldogna V. Familia Mailat // Revistă Istorică. Buc., 1922. P. 184–188; Idem. Familia nobilă Cînde în documente veacului al 14–16 // Revistă Istorică. Buc., 1926. P. 68–80; Idem. Relațiunile dintre Moldova și Ardeal în veacul al 16-lea. Dej, 1928.***
- МРЕА *Magyar protestáns egyháztörténeti adattár / Szerk. L. Stromp E. Thyry, F. Zsinka, E. Mályusz. Bp., 1902–1934. 1-15. k.*
- Надь, 1857 *Nagy I. Gritti Alajost illető eredeti emlékiratok // Magyar Történelmi Tár. Pest, 1857. 3. k. 3-116. l.*
- Надь, 1883 *Nagy S. (1858–1886). Sztárai Mihály élete és muvei. Bp., 1883.*
- Надь, 1930 *Nagy S. Kálmáncsehi Sánta Márton. Bp., 1930.*
- Немешкюрти, 1985 *Nemeskürti I. Reneszánsz irodalma (a 15. század közepétől a 17. század elejéig) // A magyar irodalom története. Bp., 1985.*
- Нистор, 1915 *Nistor I.I. Emigrările de peste munți // Analele Academiei României. Ser. 2. Buc., 1915. Vol. 37. P. 815–865.*
- Озорай, 1546, 1961 *Ozorai Imre. Krisztusról és az ő egyházáról, ismet az Antikrisztus egyházáról. Krakkó, 1546; Idem. Vitairata, Krakkó, 1535, faks. Bp., 1961.*
- Паляя, 1968 *Palia de la Orăștie, 1581–1582. Ed. îngrijită de V. Pamfil. Buc., 1968.*
- Панаитеску, 1960, 1962, 1965 *Panaitescu P.P. Inceputurile scrisului in limba română // Studii și materiale de istorie medie. Buc., 1960. P. 117–185; Idem. Tipografiile // Istoria României. Buc., 1962. Vol. 2. P. 1039–1045; Idem. Inceputurile și biruința scrisului in limba romană. Buc., 1965.*
- Папакостя, 1978 *Papacostea Ș. La fondation de la Valachie et de la Moldavie et les Roumaines de Transilvanie: une nouvelle source // Revue Roumaine d'Histoire. Buc., 1978. P. 403–406.*
- Паску, 1958, 1961, 1963 *Crestomație pentru studiul istoriei statului și dreptului R.P.R. / Întocmită de Șt. Pascu, Vi. Hanga. Buc., 1958. Vol. 2 (Feudalismul, 1); Pascu Șt. Perioda feudalismului dezvoltat // Din istoria Transilvaniei. Ed. 2. Buc., 1961. P. 129–253; Idem. Răscoalele jărănești din Transilvania medievală. Cluj, 1963.*
- Песни *Cîntece bisericesti. Kolozsvár, 1564–1586.*
- Петер, 1985 *Péter K. A Reformáció és művelődés a 16. században // Magyarország története. Bp., 1985. 3/1–2. k. 475–604, 1781–1787. 1.*
- Петер, 1986 *Péter K. A fejedelemség virágkora, 1606–1660 // Erdély Története, 2. k. Bp., 1886, 617–783, 1149–1153. 1.*
- Пешги, 1536, 1895 *Pesti Gábor. Esopus fabulai. Bécs, 1536. Faks.: 1950; Idem. Novum Testamentum, 1536. Faks.: Bp., 1895.*
- Пирнат, 1954, 1961 *Pirnat A. David Ferenc Könyvecske az igaz keresztyéni keresztsegrol és annak német eredetije // Irodalmi történeti Közlemények. Bp., 1954. 299–308. 1; Idem. Die Ideologie des Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren. Bp., 1961.*
- Попеску *Radu Popescu. Istoriile domnilor Țării Românești, 1290–1728 / Ed. critică de C. Grecescu. Buc., 1963.*
- Пробст, 1965 *Probst G. Augsburg und Ungarn // Südostdeutsches Archiv. München, 1965. Bd. 8. S. 64–77.*
- Продан, 1943 *Prodan D. Ce era tretina în Transilvania? // Omagiu lui Ioan Lupaș... Buc., 1943. P. 728–742.*
- Псалтырь, 1970 *Coresi. Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu psaltrile coresiene din 1570 și din 1589 / Text stabilit, introducere și indice de S. Toma. Buc., 1970.*
- Пыкл *Păclișanu Z. Un registru al quinquagesimei din 1461 // Frații lui Alexandru și Ion J. Lăpedatu. Buc., 1936. P. 595–603.*
- Пэкурариу, 1972 *Păcurariu M. Istoria bisericii ortodoxe române. Sibiu, 1972.*
- Рейнерт, 1979 *Reinert K. Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen. Köln; Wien, 1979.*
- Рейхерсторфф, 1746 *Georgii a Reicherstorff. Transilvani, Chorographia Transilvaniae // Scriptorum rerum hungaricarum... / Ed. J.G. Schwandtner. Vindobonae, 1746. T. 1. P. 778–799.*

- Ревес, 1863,1915, 1946,1925,1937 *Révész I.* (1826–1881). Dévai Bíró Mátyás első magyar reformátor életrajza és irodalmi művei. Pest, 1862; *Idem.* (1889–1967). Dévai Bíró Mátyás tanításai. Kolozsvár, 1915; *Idem.* Dévai Mátyástól erednek-e az 1544-i tételek? // Szentpéteri Kun Béla Emlékkönyv. Debrecen, 1946, 437–451. 1.; *Idem.* A magyarországi protestantizmus történelme. Bp., 1925; *Idem.* La Réforme et les roumains de Transilvanie. Bp., 1937.
- Рибини *Ribini J.* Memorabilia ecclesiae Augustanae confessionis in regno Hungariae. Pressburg, 1787. T. 1.
- Рот, 1962,1964 *Roth E.* Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz. Köln; Graz, 1962, 1964. Bd. 1, 2.
- Салаи, 1859 *Szalay L.* Adalékok a magyar nemzet történetéhez a 16-dik században. Pest, 1859.
- Самота, 1894 *A* Fogarasi uradalom rendtartása a 16. század közepéről / Közli I. Szamota // Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle. Bp., 1894. 164–166. 1.
- Секей, 1538,1960 *Székely István.* Keresztységnek fundamentomáról. 1. Bécs, 1538; *Idem.* (1500-10-1563 u.). Krónika ez világnak jeles dolgairól, Krakkó 1559 / Kiad. R. Gerézdi. Bp., 1960.
- Семенова *Семенова Л.Е.* Трансильвания в составе владений венгерской короны, X в. – 1541 г.; Трансильвания между османами и Габсбургами (1541–1690 гг.) // Краткая история Румынии. М., 1987. С. 47–58, 81–92.
- Серемеи, 1857,1979 *Szerémi György.* Emlékirata Magyarország romlásáról, / 1484–1543 / Közli G. Wenzel. Pest, 1857; *Idem.* Magyarország romlásáról / L. Erdélyi fordítását átdolgozta L. Juhász. A bevezetést és szövegmagyarázatokat írta Székely Gy. Bp., 1979.
- Сильвестер, 1539, 1541, 1960 *Sylvester János* (1504 k. – 1551 u.). Grammatica Hungaro-Latina. Sárovar; Ujsziget, 1539; *Idem.* Új Testamentum, Sárovar, 1541 / Faks.: Kiad. B. Varjas. Bp., 1960.
- Старай, 1550,1886 *Sztáray Mihály.* A papok házassága. Krakkó, 1550; *Idem.* Az igaz papságnak tüköre. Krakkó, 1550 (Magyaróvár, 1559) // Régi Magyar Költők Tára. Bp., 1886. 5. k.
- Тейч, 1925 *Teusch Fr.* Geschichte der Siebenbürger Sachsen für das sächsische Volk. Hermannstadt, 1925. 4. Ausg., Bd. 1–4.
- Тексты *Texte românești din secolul al 16-lea.* I. Catechismul lui Coresi. II. Pravila lui Coresi. III. Fragmentul Todorescu. IV. Glozele Bogdan. V. Prefeje și epiloguri / Ed. critică de E. Buză, Gh. Chivu, M. Georgescu, I. Gheție, A.R. Moraru. Fl. Zgraon. Buc., 1982.
- Тетраевангелул, 1963 *Tetraevanghelul tipărit de Coresi.* Braşov, 1560–1561 / Ediție hgrijită de Fl. Dimitrescu. Buc., 1963.
- Тури, I–II *Török Történetrók.* Bp., 1893, 1896. 1, 2. k. / Ford. és jegyzetekkel kísérté J. Thury (1861–1906).
- Фабо, II *Fabó A.* Monumenta evangelicorum Augustanae Confessionis in Hungaria historica. Pest, 1861. T. 2.
- Фёльдвари, 1894 *Földvári L.* Szegedi Kis István élete és a Tisza-Duna mellékiei reformációja. Bp., 1894.
- Хаманн, 1964 *Hamann G.* Conrad Cordatus Leobachensis // Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereins. 1964.
- Хейсс, 1974 *Heiss G.* Politik und Ratgeber der Königin Maria von Ungarn in den Jahren 1521–1531 // Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung. Graz; Köln; Wien, 1974. S. 119–180.
- Хекенаст, 1952 *Heckenast G.* A besztercebányai bányaszékelés, 1525–1526 // Századok. Bp., 1952, 364–396. 1.
- Хольбан, 1968, 1981 *Călători străini despre țările române / Volum îngrijit de M. Holban.* Buc., 1968. Vol. 1; *Holban M.* Din cronica relațiilor româno-ungare în secolele 13–14. Buc., 1981.
- Хонтер, 1543,1547 *Honterus Johannes.* Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae, Kronstadt, 1543 // Johannes Honterus Ausgewählte Schriften / Hrsg. von O. Netoliczka. Wien; Hermannstadt, 1898. S. 11–28; *Idem.* Kirchenordnung aller Deutschen in Sybenbürgen. Kronstadt, 1547.
- Хорват, 1957 *Horváth J.* A Reformáció jegyében: A Mohács utáni félszázad magyar irodalomtörténete. Bp., 1957.



- Худак, 1959 *Hudak A. Der Hofprediger Johannes Henckel und seine Beziehungen zu Erasmus von Rotterdam // Kirche im Osten. Stuttgart, 1959. Bd. 2. S. 106–113.*
- Хурм, II/1,II/4,XV/1, 1881 *Documente privitoare la istoria Românilor / Culese de E. de Hurmuzaki. Buc., 1891, 1894, 1911. Vol. II. Ps. 1; Vol. II. Ps. 4; Vol. XV. Ps. 1; Hurmuzaki E. Fragmente din istoria românilor. Buc., 1881. Bd. 2.*
- Чипариу, 1916 *Crestomatia seu Analecte literarie dein cartile mai vechi și noue românesci / Adunate și alese de T. Cipariu. Blasii, 1858; reprint: Blaj, 1916.*
- Шинк *Magyar történeti szöveggyűjtemény, 11/1: 1526–1790 Szerkesztette. I. Sinkovics. Bp., 1968.*
- Шойом, 1933, 1959, 1960 *Solyom I. Luther és Magyarország. Bp., 1933; Idem. Dévai Mátyás tiszántúli működése // Egyháztörténet. Bp., 1959. 2/5. 193–217. 1; Idem. Új adalék Dévai Mátyás tiszántúli működéséhez // Irodalomtörténeti Közlemények. Bp., 1960. 66. 1.*
- Шомодь, 1800, 1840 *Ambrosii Simigiani... Historia Rerum Hungaricarum et Transsilvanicarum ab anno 1490 usque 1606 / Ed. I.C. Eder, I. Benigni. Cibinii, 1800, 1840.*
- Шушарин, 1963, 1971 *Шушарин В.П. Крестьянское восстание в Трансильвании, 1437–1438. М., 1963; Он же. История Венгрии. М., 1971. Т. 1.*
- Энтц, 1961 *Entz G. Mittelalterliche rumänische Holzkirchen in Siebenbürgen // Omagiu Oprescu. Buc., 1961.*
- Эсе, 1962, 1967 *Esze T. A Debrecen-Egervölgyi Hitvallás // Theologiai Szemle. Bp., 1962. 197.-1.; Idem. A debreceni disputa // Studia et acta ecclesiastica. Bp., 1967. Т. 2. 431–472.-1.*
- Юхас, 1940, 1944 *Juhász I. A Reformáció az erdelyi románok között. Kolozsvár, 1940 (Függelek, 1595–1650: 237–260. 1.); Idem. Nyugati missziós törekvések a románoknál // Magyarok és románok. Bp., 1944. 2. k. 251–336.1.*
- Якаб, 1873 *Jakab E. Dávid Ferenc emléke. Bp., 1873. 1.k.*

А.А. Турилов

ЗАБЫТОЕ СОЧИНЕНИЕ МИТРОПОЛИТА  
САВВЫ-СПИРИДОНА  
ЛИТОВСКОГО ПЕРИОДА ЕГО ТВОРЧЕСТВА

В начале 1890-х годов, работая над описанием огромного рукописного собрания, оставшегося после смерти графа А.С. Уварова, архимандрит Леонид (Кавелин)<sup>1</sup> обратил внимание на помещенное в Триодном Торжественнике второй половины XVI в.<sup>2</sup> (ГИМ, Увар. 57–4°) поучение “В неделю 50-ную на шествие Святого Духа Спиридония, архиепископа Рисейскаго, мегала еклисея веститора”<sup>3</sup>. Археограф справедливо отождествил автора слова с незадачливым претендентом на митрополичий престол, прибывшим в 1476 г. из Константинополя в Великое княжество Литовское. Сборник и позднее не был обойден вниманием исследователей: он использован в справочнике Н.К. Никольского<sup>4</sup>, в наши дни рукопись привлекалась к изданию Сказания о кипрской победе<sup>5</sup>, однако сочинение Спиридона, при всем интересе ученых к его личности и творческому наследию, поразительным образом осталось незамеченным. Сам факт его существования по сути остается неизвестным: оно нигде не упоминается<sup>6</sup>, в картотеке по древнерусской книжности Н.К. Никольского, хранящейся в БАН, фигурирует лишь данный список текста, сведения о котором заимствованы из печатного описания.

Хотя сам жанр памятника – беседы на церковный праздник, посвященной в основном истолкованию новозаветных текстов, связанных с шествием Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы, – не подразумевает сколько-нибудь значительных биографических сведений об авторе, новое сочинение сообщает ряд неизвестных доселе подробностей, дополняющих достаточно скудные свидетельства о Спиридоне-Савве, содержащиеся в других источниках<sup>7</sup>.

Историко-биографические реалии нового текста почти полностью сосредоточены в заголовке, на удивление информативном. Трудно сказать, что двигало Спиридоном – повышенное ли чувство авторства или же стремление повысить авторитет текста, указав на принадлежность писателя к высшей церковной иерархии, но помещенные здесь сведения значительно превосходят обычный минимум [имя, сан и (реже) прозвище либо указание на монастырь (для монаха), или на епархию – для архиерея]. Из опубликованной архимандритом Леонидом части заголовка явствует, что автору был пожалован придворный патриарший чин веститора Великой церкви (хранителя патриарших одеяний) – “мегала еклисея вестито-

ра”, как с гордостью он пишет по-гречески кириллицей. Это первый достоверно известный случай такого пожалования киевскому митрополиту из русских. Факт наглядно свидетельствует и о девальвации патриарших придворных титулов в условиях иноверного владычества, и о значении, которое придавалось в бывшей византийской столице богатейшей из подвластных константинопольскому патриарху митрополий (а вероятно, и о финансовых возможностях претендента на киевскую митрополию). Возможно, что в формуляре титула Спиридон следует за Григорием Цамблаком, также нередко именовавшим себя в заглавиях своих поучений “архиепископом Российским”<sup>8</sup>.

Но этим сведения заголовка не ограничиваются. В рукописи он состоит из двух частей – первой, написанной киноварью, и второй, где красным написаны лишь отдельные буквы. Описатель воспроизвел в каталоге лишь первую. Заголовок же после перечисления тем поучения–”беседы” завершается словами “створена ж бысть беседа сия в граде Пунстем, в заточении будущю ми, сущих ради мужь благосъвестных, пребывающих тамо с смирением нашим”. Таким образом, становится известным место заточения митрополита в Великом княжестве Литовском и то обстоятельство, что он находился там не в одиночестве, а со спутниками – “мужами благосъвестными”. Пуня или Пуна (Pune) – небольшой городок на правом берегу Немана на границе Ковенского и Троцкого воеводств, на полпути между Меркисом и Каунасом. Городок упоминается в числе “литовских” в “Списке городов русских, дальних и ближних”<sup>9</sup> (конец XIV в.). Очевидно, во времена заточения Спиридона в Пуне имелось православное население, и даже существовала церковь, поскольку митрополит в своем слове обращается не только к своим соузникам, но и к “Пунского града жителям”, и к “пастырем”, т.е. православным священнослужителям<sup>10</sup> (хотя, разумеется, нельзя исключить возможности, что служба происходила перед походным алтарем – “походной церковью”, контекст упоминания “пастырей” не позволяет с уверенностью судить, идет ли речь о городском духовенстве или же только о свите митрополита). В пользу этого свидетельствует и упоминание в “Списке” Пуни как города “русского” (т.е., по крайней мере, частично с православным населением)<sup>11</sup>, хотя, конечно, за прошедшие со времени его составления 80 лет активного распространения католичества в собственно литовской части Великого княжества ситуация в таком городке могла решительным образом измениться.

Свидетельства заголовка и текста поучения о том, что оно было произнесено в Пуне, однозначно позволяют отнести этот памятник к литовскому периоду жизни и творчества Спиридона-Саввы. Более узкая датировка затруднительна. Ясно лишь, что митрополит, прибывший в Великое княжество Литовское не ранее конца 1475 г., мог произнести поучение (судя по теме) по истечении Пятидесятницы 1476 г. либо в одно из последующих лет (мы не знаем, с какой скоростью развивались события после приезда Спиридона из Константинополя, где именно он находился весной–летом 1476 г. в Великом княжестве Литовском). Поскольку в поучении нет никаких указаний на то, что заточение автора длится уже продолжительное время, ex silentio можно предположить, что написание “бе-

седы” относится к первым годам его вынужденного пребывания в Пуне. Кстати, новый памятник свидетельствует, что условия заключения митрополита не были очень жестокими, – вероятно, это было нечто вроде ссылки под надзор в достаточно глухое место (почти на прусской границе) и в то же время довольно недалеко от столицы. Здесь, на этнической литовской территории (даже при наличии православного населения) Спиридон находился почти за пределами своего диоцеза, по всей видимости, его контакты были довольно ограниченными (хотя, как видно на примере просьбы, переданной великому князю Ивану III в 1482 г., возможности удавалось изыскивать).

За исключением заголовка, “беседа” Спиридона не содержит никаких указаний на то, что текст написан в заточении, нет в нем и полемических антилатинских выпадов (хотя тема давала основания для рассуждений о *filioque* и обличения неправоты католиков). Поучение представляет собой пространный текст, в основной части состоящий из истолкований отдельных мест из Евангелия и Деяний апостолов и повествующий о благодати Святого Духа, снисшедшей на апостолов в день Пятидесятницы. Большое место занимают здесь также традиционные темы обличения иудейского “неверия” в Христа и противопоставления “простоты” и “невежества” апостолов ученой античной (языческой) философии и красноречию. В связи с этим автор обращается к достаточно редким сюжетам, кратко повествуя о Гермесе Трисмегисте и его последователях (л. 223) и приводя известный анекдот об антиохийском риторе Ливании, который на вопрос, кого бы он хотел видеть преемником, отвечал: “Иоанна Златоуста, если бы его не похитили христиане” (л. 223 об.). Антииудейский пафос “Слова” Саввы-Спиридона, как уже замечено, вполне традиционен, “книжен”, по своему характеру и продиктован исключительно темой поучения. Ничто в тексте не свидетельствует о том, что он вызван реакцией автора на знакомство (не говоря уже о столкновении) с реальными иудаистами Великого княжества Литовского или хотя бы с их переводческой деятельностью, начинавшейся в ту пору. Обличение “внешней мудрости”, почти неразрывно связанное у православных книжников XVI в. с “отреченными книгами”, переведенными в конце предшествующего столетия в Великом княжестве Литовском с арабского и еврейского языков, у Саввы-Спиридона ограничивается именами лишь античных (“еллинских”) философов, ученых и поэтов. Как и в других сочинениях Спиридона-Саввы, в поучении встречаются непереуведенные гречизмы, не относящиеся к числу получивших международную известность (например, “мегала еклисея веститора”; ср.: “фенгари семвтевриа 15” в “Изложении о Православной вере”)<sup>12</sup>. Некоторые слова он приводит не в классической, а в средневековой огласовке, например “архонды”, а не “архонты” (л. 221 об.). В совокупности это свидетельствует о том, что Спиридон в какой-то мере владел греческим языком, отчасти, вероятно, и разговорным.

Поучение Спиридона нуждается в специальном литературоведческом исследовании. Изучению его источников и сопоставлению с другими “словами” на этот праздник предполагается посвятить особую работу: это даст возможность хотя бы частично реконструировать состав библиотеки, которой Спиридон располагал в заточении.

Позднейшая судьба поучения во многом загадочна. В украинско-белорусской традиции памятник неизвестен – возможно, он так и не вышел за пределы круга лиц, которым опальный митрополит проповедовал в Пуне. Наличие биографических подробностей в заголовке уваровского списка указывает скорее на то, что между ним и протографом не было большого числа промежуточных списков. Текст поучения, как и весь сборник, написан характерной великорусской скорописью XVI в. Более узкая локализация рукописи на основании языковых данных не представляется возможной.

Мало может дать в этом отношении и состав сборника. Это достаточно древний триодный гомилярий, в основе своей сложившийся, очевидно, не позднее начала XV в. (а по всей вероятности, и раньше), поскольку в нем отсутствуют тексты, связанные со “вторым южнославянским влиянием”. Можно указать ряд рукописей XV–XVI вв., близких по составу к уваровской (но еще более архаичных) и отражающих ту же древнюю основу. Это следующие списки: ГИМ, Единоверческое собрание, № 67 (конец XV (?) – начало XVI в.)<sup>13</sup>; РНБ, собр. А.А. Титова № 1669, XVI в.<sup>14</sup>; ГА Нижегородской обл. № 36247, первая четверть XVI в.<sup>15</sup>; Белград, Музей Сербской православной церкви, № 218 (сербская рукопись третьей четверти XVI в., восходящая к русскому оригиналу)<sup>16</sup>. Однако ни в одном из этих сборников интересующего нас текста нет. Он и в уваровской рукописи является вставкой. Перед ним на л. 208 об. помещено начало “слова” на Сошествие святого духа в понедельник по Пятидесятнице, начинающегося словами “Вельми поне удержает ум”. Этот текст здесь зачеркнут, вероятно, самим писцом, “слово” тем же почерком написано полностью по окончании “беседы” Спиридона, на л. 226–227. Это могло произойти, очевидно, в том случае, если “слова” Спиридона не было в основном копируемом сборнике и писец заимствовал его из другой рукописи.

Текст слова Спиридона в уваровской рукописи весьма неисправен. Писец не был человеком начитанным, и непонятные слова правил по своему разумению, превращая Ермиса (Гермеса) в Иерусалим (л. 223 об.) и т.п. Другой дефект списка – механический. Рукопись долго хранилась в неблагоприятных условиях, утрачены ее начало и конец, нижняя часть листов, прилегающая к корешку, сгнила и при переплетении в XIX в. была отрезана, поэтому на лицевой стороне утрачено начало последних строк, а на оборотной – окончание. К счастью, многие утраты приходится на новозаветный текст и без труда восстанавливаются.

Текст поучения митрополита Спиридона публикуется по рукописи ГИМ Увар. 57–4° в упрощенной орфографии, из букв, вышедших из употребления, сохраняется лишь ѣ. Выносные буквы вносятся в строку без скобок, мягкий знак после них ставится в соответствии с современными правилами. Пунктуация приближена к современной. Текст, утраченный в рукописи, отмечается отточием в угловых скобках, восстанавливаемый по смыслу и приблизительному объему дается в угловых скобках; библейский текст в этом случае приводится по Острожской библии; чтения, вызывающие сомнение, сопровождаются знаком вопроса. Определяемые библейские цитаты и параллели указаны в круглых скобках.

<sup>1</sup> Исследователи, работающие с рукописями Уваровского собрания, нередко приписывают архимандриту Леонииду мнения его предшественника, П.М. Строева, высказанные им в описании "Рукописей славянских и российских, принадлежащих... И.Н. Царскому" (М., 1847). Коллекция Царского целиком (в количестве 749 номеров) была приобретена Уваровым. Архимандрит Леонид, приступая к труду по описанию Уваровского собрания, в котором рукописи библиотеки Царского составляли около трети, включил в новый каталог описательные статьи Строева без изменений (осталась даже незамеченной и неисправленной система внутренних отсылок с использованием нумерации прежнего собрания) лишь расположив их в порядке принятой им тематической систематизации (характерные примеры цитирования мнения Строева "под псевдонимом" Леонида см.: *Лурье Я.С.* Литературная и культурно-просветительская деятельность Ефросинии в конце XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 143. Примеч. 80 (ср.: *Строев.* Рукописи. С. 363. № 365); *Ангелов Б.* Из старата българска, руска и сръбска литература. С., 1978. Кн. III. С. 69. Примеч. 15 (ср.: *Строев.* Рукописи. С. 786, № 717 и др.). Рассматриваемая рукопись происходит, однако, не из собрания Царского, поэтому путаница в данном случае исключена.

<sup>2</sup> В печатном описании (*Леонид, архим.* Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А.С. Уварова. М., 1893. Ч. 1. С. 382. № 320) рукопись датирована XVII в. Эта дата повторяется и Н.К. Никольским (Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений, X–XI вв. (СПб., 1906. С. 163, 176, 187, 295) и (до непосредственного обращения к кодексу) автором этих строк (The Edificatory Prose of Kievan Rus' / Translated by W.R. Veder with Introduction by W.R. Veder and A.A. Turilov. Harvard. 1994. P. XLVI–XLVII). На основании водяных знаков рукопись датируется второй третью или третьей четвертью XVI в. [филиграния: 1) "рука" с литерами IV под звездой – очень близко к № 11357 по справочнику Ш.-М. Брике (1557 г.); 2) "кувшинчик одноручный", с литерами HH на тулове – близко к № 12786 (1549 г.) того же альбома]. Исходная ошибка в датировке на столетие связана с тем, что рукопись написана достаточно небрежной скорописью, с большим количеством выносных букв. Между тем археографы XIX – начала XX в. ("дофилигранологического" периода отечественной археографии) исходили из того, что скоропись в качестве книжного письма до XVII в. практически не употреблялась. В этом отношении уваровский Торжественник не представляет собой изолированное явление. Так, до недавнего времени XVII в. датировался современный уваровской рукописи сборник РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 804 (см.: [Иларий и Арсений, иером.]. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878. Вып. 3. С. 244; действительная дата установлена С.Н. Травниковым при составлении машинописного дополнения к описанию собрания в 1977 г.). Своеобразный рекорд в разрыве датировки представляет южнославянский сборник библиотеки Зографского монастыря на Афоне № II д 4 (151), отнесенный Г.А. Ильинским к XVII в. (Рукописи Зографского монастыря // Известия РАИКС. С., 1909. Т. 13. С. 272, № 151), тогда как в реальности рукопись написана в 1433 г. (Дополнения к "Предварительному списку славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР" (М., 1986). М., 1993. С. 64. № 1485; снимки образцов почерка: *Кувев К., Петков Г.* Събрани съчнения на Константин Костенечки / Изследване и текст. С., 1986. С. 553; *Райков Б., Кожухаров Ст., Миклас Х., Кодов Х.* Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора. С., 1994. № 105; о филигранях сборника см.: Там же. С. 75–76). Следует указать, что скоропись до XVII в. могли писаться отнюдь не только сборники. Так, именно скорописью написано великорусское Евангелие тетр форматом в 8° первой четверти XVI в. (вероятно, 1510-е годы, филигрань "гладкий кувшинчик" типа Лихачев № 2632 – начало XVI в.) из библиотеки Дохиарского монастыря на Афоне (личные наблюдения 1983 г., рукопись в то время не имела номера). Вряд ли позднее середины этого столетия и написанный прекрасной каллиграфической московской скорописью) написан Апостол библиотеки Хиландарского монастыря, № 71. Датировка рукописи началом XVII в., равно и мнение о ее волынском происхождении (*Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978. С. 72. № 71), основаны исключительно на записи о покупке ее в 1632 г. в Баре на Подолии. Ввиду малых размеров кодекса (18,3 × 12,2) его филиграния определяются, но запись монаха Исайи о том, что Апостол "был главлен" в 6091 г. (ошибочно, вместо 7091 г.) указывает на то, что к 1583 г. памятник уже существовал (снимок почерка см.: *Богдановић Д.* Каталог... Палеографски албум. Београд, 1978. № 223).

Несколько более ранних временем, чем в описании (рубежом XVI–XVII вв.), датирован уваровский сборник О.А. Белобровой [1] Кипрский цикл в древнерусской литературе. Л., 1972. С. 34–36; 2) Сказание "О победе Кипрской" (Исследовательские материалы

- для “Словаря книжников и книжности Древней Руси” // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 133–134]. Однако параллели филиграням уваровской рукописи, приводимые в обосновании такой датировки, значительно больше отличаются от них, чем приведенные нами выше. Такая датировка вызвана стремлением связать появление Сказания с распространением в конце XVI в. непроверенных слухов об изгнании с Кипра вторгшихся на него мусульманских полчищ (исследовательница ссылается на донесения русского посланника в Речи Посполитой Т.Ф. Мещерского, 1571 г.). Разумеется, залежность бумаги в полтора десятилетия (1557–1571) для XVI в. допустима, но западноевропейское происхождение источника не доказано. Рассказ мог в равной степени прийти и с одним из восточнохристианских (монастырских или патриаршеских) посольств середины – второй половины XVI в. Нижнюю грань появления рассказа дает дата в его начале (в уваровском списке отсутствующая, но читающаяся в списке РГБ, собр. Тихонравова № 283 – см.: *Белоброва О.А.* Указ. соч. С. 38, 76) – 6060 г., которую нельзя прочесть иначе, чем испорченное 7060 г. – 1551/52 г. (смешение кириллических цифр 6(С) и 7 (з), провоцируемое их смешением на письме (в значении з) явление для XVI в. довольно обычное), ср. выше здесь же. Реконструируемая дата вполне согласуется с нашей датировкой рукописи и одновременно определяет ее нижний допустимый предел.
- <sup>3</sup> *Леонид, архим.* Указ. соч. Ч. 1. С. 382, 385.
- <sup>4</sup> *Никольский Н.К.* Указ. соч. С. 163, 176, 187, 295. Следствием датировки рукописи XVII в. (см. Примеч. 2) явилось то, что этот интересный по составу сборник не вошел в ограниченный XVI в. круг источников исследований по истории древнерусского трюндного гомилярия (см.: *Черторицкая Т.В.* Торжественник и Златоуст в русской письменности XIV–XVII вв. // *Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг.* М., 1990. Вып. 3, ч. 2. С. 329–372; *Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus.* Aus Handschriften des 11–16 Jahrhunderts vorwiegend ostslavischer Provenienz / Zusammengestellt von T. Čerťorickaja. Westdeutsche Verlag, 1994).
- <sup>5</sup> *Белоброва О.А.* Указ. соч. С. 34–36.
- <sup>6</sup> См.: *Дмитриева Р.П.* Сказания о князьях владимирских. М.; Л., 1953; *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Л., 1983. Вып. 2, ч. 2. С. 408–411.
- <sup>7</sup> Наиболее полные сведения о жизни и деятельности Спиридона приводятся в “Словаре книжников” (С. 408–411) и статье Б.Н. Флори в настоящем сборнике.
- <sup>8</sup> См.: *Макарий, митр.* [Булгаков]. История русской церкви. М., 1995. Кн. 3 (т. 5). Прилож. 10. С. 487. Примеч. 1; С. 492. Примеч. 4; С. 496. Примеч. 2; С. 498. Примеч. 16; С. 501. Примеч. 1, 3; С. 505. Примеч. 1.
- <sup>9</sup> *Тихомиров М.Н.* “Список городов русских, дальних и ближних” // *Тихомиров М.Н.* Русское летописание. М., 1979. С. 95, 110–112, 136.
- <sup>10</sup> Текст на обороте л. 220 в нижней части сильно пострадал от механических утрат (выкрошилась сгнившая бумага), но восстанавливается однозначно (реконструируемые части слов даются в угловых скобках): (“Слы)шите, богоизбранное стадо, пасты(ри и П)уиска града жителie”. Но, разумеется, не будь город упомянут в заглавии, реконструкция данного места представляла бы большую трудность.
- <sup>11</sup> “Характерно, что города, населенные только литовцами, совершенно пропущены в “Списке”, так как они не подходили к общему понятию “русских”. Нет даже таких литовских городов, как Биржи, Кейданы, Шавли, тогда как Вильна и Троки с их смешанным литовским и белорусским населением показаны в списке. Следовательно, в основу определения того, что считать русскими городами, был положен принцип языка” (*Тихомиров М.Н.* Указ. соч. С. 88), и – необходимое добавление – вероисповедания (о создании “Списка” в окружении митрополита Киприана см.: *Наумов Е.П.* К истории летописного “Списка русских городов дальних и ближних” // *Летописи и хроники.* 1973. М., 1974. С. 150–162; *Рыбаков Б.А.* Русские карты Московин XV – начала XVI в. М., 1974. С. 14; ср.: *Подосинов А.В.* О принципах построения и месте создания “Списка русских городов, дальних и ближних” // *Восточная Европа в древности и средневековье.* М., 1978. С. 40–48).
- <sup>12</sup> РНБ. Соф. 1451. Л. 230. Пользуясь случаем поблагодарить Н.А. Кобяк и А.И. Плигузова, предоставивших мне копию текста “Изложения”.
- <sup>13</sup> Некоторые сведения о составе сборника см.: *Никольский Н.К.* Указ. соч. С. 163, 180. О сходстве состава с уваровской и другими рукописями см.: *Турилов А.А.* Памятники письменности восточных славян в южнославянской рукописной традиции XIII–XIV вв. // *Информационный бюллетень МАИРСК.* М., 1991. Вып. 25. С. 95. Примеч. 17.
- <sup>14</sup> Постатейную роспись сборника см.: *Титов А.А.* Описание славяно-русских рукописей, находящихся в собрании... А.А. Титова. М., 1900. Т. II. С. 41–42. № 752.

<sup>15</sup> Некоторые замечания о сборнике см.: Турилов А.А. Указ. соч. С. 95. Примеч. 17; Чертолицкая Т.В. Новый список жития Евфимия Суздальского (старые проблемы) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 232.

<sup>16</sup> О составе сборника см.: Турилов А.А. Указ. соч. С. 95. Примеч. 17.

**В НЕДЕЛЮ 50-Ю СЛОВО НА ШЕСТВИЕ СВЯТАГО ДУХА СПИРИДОНИА, АРХИЕПИСКОПА РИСЬБИСКАГО<sup>1</sup>, МЕГАЛА ЕКЛИСЬЯ ВЪСТИТОРА,** На июдѣи, И о пророчествии в малѣ. И о страсти. И о възкресении. И о избрании Матфѣеве. И о исправлени<sup>2</sup> Петрове. И о разделении язык. И о евѣрѣском невѣрїи. И о Святаго Духа дѣиствиї.

Сътворена ж бесѣда сиа в градѣ Пунстем, в заточении будущю ми, сущих ради муж благосъсвѣстных, пребывающих тамо с смиренїем нашим. Господи, благослови, отче.

Приидите убо, празднoлюбци и православных собори, духовный лик съставим, а не сродников по плоти чреждения велиа (с)ътворим. Но убо очи наши и ушеса, ку(п)но ж и сердца и утробы, и вся чювства (чювст)вума в смиреном нашем телеси(...) их<sup>3</sup> смыслех распрострем, и о(...)м и устнами, и честными (...) наших, духовную сию [209 об.] трапезу хотяшу предложитися в снѣдь всѣм вѣрным. Вѣдуще убо люботрудное ваше по Бозе пребывание, не възхотѣхом вас на сей великий день праздника 50-ца без пища оставити, вѣн же съдѣяся пресвѣтлое сѣ и великое и страшное таинство, паче же реку, дивство, яко ж богогласный Лука написа. Рече бо: “Събранным учеником Христовым, и бысть носиму дыханию бурну, идѣже бяху сѣдящей, и вси начаша глаголати странными языки, якоже дух даяше им” (ср. *Деян.* II, 1–4).

Днесъ убо исполнишася пророчьское слово, глаголющее: “Будет в послѣдняя дни, излию от духа моего на плоть всяку” (*Деян.* I, 17). Иоилу бо пророку сиа глаголющю, и не просто убо рекшу, но: “Будет в послѣдняя дни, – глаголет Господь, – излию от духа моего, и прорекут сынове ваша и дщеря ваша. Ун(о)ша ваша видѣнїа узрят, и ста(рци) ваши снїа узрят. Ибо на рабы (моя и на рабыня моа) в дни оны излию от духа (моего, и про)рекут. И дам чюдеса на (небеси горѣ, и знаменїа на) [210] земли низу – кровь и огонь и курение дыма. Солнце преложитися в тму, и луна в кровь, преже даже не приити дню Господню, великому и просвященному. И будет всяк, иже призовет имя Господне, и спасется” (*Деян.* II, 17–21).

Приидите убо, снителесе, и сътецитесе на глас празнественнїи владычский глаголющїи. Иоанну убо глаголющю евангелисту: “В последний день великий праздника” (*Ин.* VII, 37) – великий сеи день сказаше еуангелист, день 50-й, вѣн же снїде Дух Святыи на святаыа ученики и апостолы – “стояше Исус, и зваше, глаголя: “Аще кто посажет, да приидет ко мнѣ и пьет, вѣруяи в мя, рѣкы потекут ис чрева его воды живы”. Се ж глаголетъ о Дусе, иже хотяху приимати вѣрующїи в имя его. “Не убо Дух Свят” (*Ин.* VII, 37–39) ведяху человеци, но за недостoинство пребыв(ани)а своего. Сего ради не приближися по естеству (чело)веком Святыи Дух, но по благодати. Сего ради (напи)са еуангелист, “яко Исус не убо бѣ про(славлен). Мнози ж от народа, слышавше (слово, глаголаху: “Сеи естъ вѣ истинну



пророк". Друзии же [210 об.] глаголаху: "Сей есть Христос". Овии глаголаху: "Егда от Галелея Христос приходит? Но от съмени Давидова и Вифлиомския веси, идѣже бѣ Давид, Христос приходит" (Ин. VII, 40–42).

О суетудри жидовѣ<sup>4</sup>, како убо и звани бысте от Ирода, не исповедасте ли, глаголюще, предреченнаго града? Не пророци ли вашего города о праведнаго пришествии провозвѣстиша? Не Аврааму ли обѣтова Бог, яко от съмени его возблагословятся вси языци (Быт. XXII, 18)? Не Яков ли видѣ лѣствицу, досязающую до небес, на ней же Бог утвержашеся (Быт. XXVIII, 12–15)? Не Моисѣи ли, нарочитыи в пророцѣх, иже вам закон даст, прием от Бога на горѣ Синаистѣи и глаголемая буквы 10 слов законных, не словеса ли сиа изглаголаша законная словесем уст Божиих? Не Моисѣи ли глаголаше: "Пророка въздвигнет вам Бог вмѣсто мене, того посл(у)шайте. А еже не послушает т(ого) пророка, потребится от лю(деи)"? (Деян. III, 22–23).

⟨Види⟩те ли, нечестивии иудеи ⟨безбожное (?) со⟩нмище и лукавое съ⟨борище и⟩ [211] бѣсовское игралище, и самого Велзаула жилище, яко ж сам Христос рече: "Аз, иже видѣх у отца моего, сиа глаголю. И вы убо, иже видѣсте у отца вашего, диавола, та творите. Он убо человекоубица есть искони, и в истиннѣ не стоит. Отець его ложь есть, и вы похоти его творитѣ"? (ср. Ин. VIII, 38, 41, 44).

Видиши ли безбожная сънмищѣ<sup>5</sup>, вся лъсти и неправды исполненная, понеже своим пророком вѣры не имуще, прореченнаго ими убисте, Пилату предаваше на крестѣ распястѣ, поносною смертию умертвисте<sup>6</sup>? Он убо пречистый глас отчии глаголаше: "Израиль убо мене не позна, людие мене не разумѣша" (ср.: Ин. I, 10–11). Он убо, глаголавый к Моисѣю в купинѣ, и посла к фараону в Егупет, извѣсти люди, вас рукою крѣпкою и мышцею высокою, и посреди моря яко посуху проведе и без вреда, и супостаты ⟨ва⟩ша егуптяне волнами водными ⟨потопи?⟩, с всадники, и с коньми, и к⟨олесницам⟩и. Вы же, благодетеля имше, к кресту ⟨его при⟩гвоздисте ?, и за манну желчи ему [211 об.] принесосте. За видѣние великия власти, благодати его Божества, иже на Синаистеи горѣ явльшего горящим огнем, и покрываема мраком и дымом, и труб онѣх звука страшнаго крѣпость Божества являше. Вы же владыку от терния венцѣм венчаше, и иже от камени мед и иссавше, копьем ребра ему прободосте. Изведшаго вы серебром и золотом, и не бѣ в коленех их боляи, вмѣсто их багряницею ругания облекосте, и всю пречистую его плоть, на распятыи протягше, умертвисте. И пречистую душу свою волею в руцѣ Отца пребезначальнаго отложшышо, якоже и еуаггелиста Иоанна, рекша, от неложных его уст слышавша и глаголавша, "яко власть имам душу мою положит⟨и⟩ и паки прияти ю" (Ин. X, 18).

О безакон⟨ни⟩, о нечестни еврѣи, и пророк Исаи⟨я свиде⟩тельствовавшие о вас: "⟨уши⟩ заткоша, иже не слышати, ⟨очи своя⟩ смежиша, иже не ⟨видети, одebelѣ⟩ [212] бо сердце людий сих" (ср.: Ис. VI, 10). Иже видевше катапетазму церковьную распашюся надвое, и солнце померкше, и луну с звѣздами в кровь преложышюся, и землю потрясшюся, и камению распашюся, и гробом отверзшимся, и мертвецем възставшим и явившимся мнозѣм, вы же стражи умздисте многим золотом, большаго нас сподобисте чюдеси, укрыти мняще Христово възскресение, камень знаменавше с кустодьею.

Почто убо блага многа насытестесе, а с пострадавшею тварью творцю своему не поклонистесе? Почто ж явльшесе аггела женам мироносцам в бѣлых ризах не ясте вѣры, и в притворѣ народнем не затвористе, и к народом и архиерѣем, Аннѣ и Каиафѣ не предпостависте, и к Пилату и Ироду не посласте? И узами желѣзными почто его не свя(зас)те безплотнаго, и риз онѣх (у)беленных от него не совлекосте [212 об.], а ни метнувшие жребия, воинном не разделисте, а ни вдасте?

Аще сих служебных духов не возмогосте яти, а ни темницы, ни узами, ни оковами удержасте, то како тѣх творца и владыку в гробѣ нове исткану ис камени положисте, и печатью печатлѣсте, и стража приставльше, и не возмогосте неударжанного удержати? Почто убо мятетися, почто убо лукаваа мыслите, почто ж тщетным поучаетесе?

О вашего суюмудренаго съвѣта! Нам же убо достойна вѣры, и ходатая спасению душам нашим, и новаго Ерусалима на сграждение церкви Христове и христоименитому стаду, о нем же рече пречистыми усты к Петрови: “Симоне Ионин, любиши ли мя паче сих?” “Еи, Господи, ты вѣси, яко люблю тя”. Глагола ему: “Паси (ов)ца моя” (Ин. XXI, 15). И усугуби (...) третье осно(...) (И глагола) [213] ему третье: “Любиши ли мя”? И глагола ему: “Господи, ты вѣси, ты вся вѣси, яко люблю тя”. Глагола ему Исус: “Паси овца моя” (Ин. XXI, 17)

По врученной же Петрове пастве от владыкы Христа Бога нашего, подобает же о сих молчанием мимоити. Понеже убо, иудѣиския мяте(ж) видѣв, связа ми ся язык и стиснуша ми ся уста, и удержаста ми ся руцѣ и нозѣ вкупе, и смежиста ми ся очеса чювственная и мысленая. И смятеше ми ся сердце мое, и всеми удесы въсколебахся о дерзости безаконных и нечестивых иудѣи. Но сих убо отразивше дерзость и законопреступное шатание, поразумѣвая же божие человеколюбие, смотрение и на предлагащее възвратимся, о нем же нам слово предложит.

Понеже бо владыка Христос трети въпрошенни исправи (П)етрово отвержение и камень вѣры (...) Магдалини Марии рек: “И рци (...) Петрови, да не отчаянием [213 об.] отпадет апостольския благодати”. И рече: “Варяет вы в Галилѣи, тамо мя узрите” (ср.: Мт. XXVIII, 7; Мр. XVI, 7) Съ отводя их иудѣискаго мятежа и страха, вкупе же и утешая и радости<sup>7</sup> сердца их исполняя, и реченный глагол его свершая, иже глагола им умиленне: “Узрите мене, и възрадуется сердце ваше, и радости вашей никтоже изимет от вас (Ин. XVI, 22) Вы же свидѣтели есте сами сим, иже глаголах вам. И съ аз послю от отца моего обѣтование на вы. Вы же сядете в градѣ Иерусалимѣ, дондеже облечетесе силою свыше. Извед же их вон до Вифания, и въздвиг руце свои и благослови их. И възношашесе на небо, и тии поклонишася ему, и възвратишася в Иерусалим с радостью великою и бяху выну в церкви, хвалящи и благословяху Бога (Лк. XXIV, 48–53) Егда же скончашесе дние 50-ца, бяхе вси апостоли единомушевно вкупе (Деян. II, 1) и егда внидоша (...) И възыдоша в горницу, идеже бо пребывающю. Пет(р же, и Иаков и Иоанн, и) [214] Андрѣи, Филипп, и Фома, Варфоломѣи, Матфѣи, Ияков Алфѣев, и Симон<sup>8</sup> Зилот, Июда Ияковль” (Деян. I, 13), избрании Матфѣи, из него же испаде Июда Скариотский, и ти в мѣсто свое навед. Паки рече: “И бысть сънѣ и шюм внезапно, яко носиму дыханию бурну, исполнися дом, идеже<sup>9</sup> бяху съдяще<sup>10</sup>. И явшиася им раздѣления языци, яко огнени, съде же на едином кождо их. Ис-

полнишася вси Духа Свята, и начаша глаголати инѣмы языки, якоже дух даяше им провѣщевати. Бяху же в Иерусалимѣ живущи от всего языка, иже под небесом. Бывшую же гласу сему, снидесе народ, и размѣсися, яко слышаху едино кождо их своим языком глаголющ(и)м им. Дивляху же ся вси и чюдяхуся, ⟨глаголюще<sup>11</sup> друг к другу: “Не се ли вси суть глаголюще(и)<sup>12</sup> галилѣяне, и как мы слышим (каждо свой)м языком нашим, в нем же родихомся: ⟨Парфяне и Ми)дяне, и Еламите и жи(вущи) между ре)ками, в Июдѣи же [214 об.] и Каподокии, в Понте и во Асии, в Фругии<sup>13</sup> же и Памфилии, в Египте и странах Ливийских, и иже по Киринѣи”⟩. Приходяще и римляне, иудѣи же и пришелци, критяне и аравляне, слышащим глаголющим им нашими языки величѣя Божия” (Деян. II, 2–11).

Видите ли, о друзи, како рыболовци они коего духа улучиста? Малая оставльше, великая восприяста дарования, по неложному его обѣщанию. Яко же рече еуангелист Иоанн: “Дуну и рек: Примите дух свят, им же отпустите грѣхи – отпустятся, им же держите – держатся им” (Ин. XX, 22–23). Видѣте ли силу Святого Духа и разумѣете ли съкровище премудрости его? Сам бо вѣдѣше, что творяше, яко Бог и владыка. Поистиннѣ слово живо и дѣйствио, яко же рече песн(о)писець: “Дѣла рук его суть н(ебеса и) духом уст его вся сила их” (Пс. XXII, 6).

Вѣд ⟨...⟩ Христос пречистым духовением ⟨...⟩ дух свят человеком над⟨...⟩ [215] и рек ко учеником: “Примите дух свят” (Ин. XX, 22). “И пакы еще много имам глаголати вам, но не можете носити. Егда придет дух истинный, и тои бо наставитъ вы на всяку истинну. Не о собе бо глаголати имать<sup>14</sup> но елико аще услышит, глаголати имать, и грядущая възвѣститъ вам (Ин. XVI. 12–13). И вся, елика имать отецъ, моя суть (Ин. XVI, 15). Аз истину вам глаголю: унее вам, да аз иду. Аще бо не иду аз, утѣшитель не придет к вам. Аще ли иду – послю его к вам, да исполнятся радость ваша (Ин. XVI, 7). Якоже посла мя отецъ в мир, и аз послах<sup>15</sup> в мир (ср. Ин. XVII, 18), и за них свящаюся сам, да будут священи в истинну. Не о сих же молю токмо, но о всѣх вѣрующих в имя мое” (Ин. XVII, 19–20). По сих же глаголаше: “Шедше в мир (в)ѣсть<sup>16</sup> проповѣдайте еуангелие всеи твари. ⟨Иже⟩ вѣру имѣтъ и креститься, спасен бу(дет)<sup>17</sup>. П)онеже убо чюдесы и знаменми ⟨...⟩ вѣровавших сия послѣдуют ⟨... и)менем моим бѣсы изженут(, языки възглаголют)ъ новы” (Мк. XVI, 17, 18).

Понеже убо [215 об.] божествении апостоли по излитѣи Святого Духа на них огненными языки вся си знаменна сътвориша: “змиа възмут” (Мк. XVI, 18), якоже Павел сътвори в Мелетинстем<sup>18</sup> островѣ, егда в Рим веден бысть, изшедшу ехидну от теплоты, и прилѣпевшую руцѣ его, ничтож зла пострада. Мнѣша нѣции от стоящих, яко възгорѣтися ему и пасти, он же отресе ехидну в огонь и здрав бысть, и претворшеса глаголаху Бога того быти (ср. Деян. XXVIII, 3–6); “аще и смертно что испьют, не вредит их, на недужныя руки възложат и будут здрави” (Мр. XVI, 18).

Господь же по глаголанюю его к ним възнесесе на небо, и седѣ одѣсную Бога и глаголаше: “Аще аз не иду, утешитель не придет (Ин. XVI, 7). Но аз убо, шед, умолю Отца, и он его по обетованию послет на вы (ср. Ин. XVI, 16), и тои ⟨вы⟩ научитъ на всю истинну (Ин. XVI, 19), п(о)неже он) есть дух премудрости, дух разум(а, дух?) страха Божия. Дух есть Бог ⟨...⟩ хоцетъ побѣжаеи ⟨...⟩ [216].

И видите, и разумѣте, и чюдитесь вси языци, яко ветха и мимоидо-

ша, и се быша вся нова. Видите вси разумно пришедшее множество на землю всенародное человеческое естество, не яко же прежде помянути роди, пребывающе на вселенней, но их же назирает солнцѣ по всей поднебеснѣи. Подобае убо сим всѣм снитися на такового пришествия трапезу, иже сии прияша святии апостоли от Христа Бога, Спаса душъ наших обѣтование, утѣшительну силу и пришествие Святаго Духа. Видите благодать и смотрите съкровища божественных дарований. Егда бо не придетъ Святыи Дух на святыя сиа апостоли и ученики Христовы, тогда многмятежен ум имуща и многим страхом стесняеми. Ов отвержесе. <ин?> же одѣян в плащеницю и бѣжа, <ов же?> стыдѣшесе, ин же может ли <...> что добро быти, ов же на 30 <сребреницех> продасть его нечестивым [216 об.] иудѣем, ин же невѣрием обдержим, вещаше: “Аще не вижду, не иму вѣры. Аще не положю руку мою в ребра его, и персты моя в язву гвоздиную, не иму вѣры” (ср. *Ин.* XX, 25), а прочии вси разбѣгошася, единого оставиша.

Видите ли, о братие, премудрости глубину и съкровищъ благих его смотрение, яко премудрый Павел рече с удивлением многим: “О глубины судьбы его испытанию и неислѣдованнии пути его”! (*Рим.* XI, 33) Нам же подобае рещи с Давидом, “яко възвеличашася дѣла твоя, Господи, и вся премудростью сътворил еси” (ср. *Пс.* ХСІ, 5)

Что же бо коснеем, и почто медлим о сицѣвых нам слова предложити, малѣ проглаголати нам, просветивше всего мира конца? Но и вся силы небесныя в превышних твоею силою и всем <...> благостынею строившесе пр<...>, яко же Давид рече: “Словесем Господним <...> дишася, и духом ус<...> их, надвое глаголаше, г<...> [218<sup>19</sup>] идѣ же хочет, тамо дышет (*Ин.* III, 8). Зане сам убо Христос глагола учеником: “Аз умолю Отца, да иного утѣшителя послем вам” (*Ин.* XIV, 16). Видите ли, егда владыка нашъ Христос Бог, шествие по земле творяше спасения ради нашего, сиа глаголаше учеником: “Аще аз не иду, утешитель ин не придет” (*Ин.* XVI, 7) Видите и разумѣте пребезначальнаго Отца единородный Сынъ единосущне сказаше единородное Отцу своему. Яко же еуаггелисту рекше Иоанну<sup>20</sup> Христовыми усты: “Въпросих Филиф<sup>21</sup>, глагола: “Господи, покажи нам Отца, и довлеет<sup>22</sup> нам”. Глагола ему Исус: “Толико время с вами есмь, и не познали мене, Филипѣ. Видѣвыи мене – видѣ Отца, и как ты глаголеши “покажи нам отца”? Нѣ вѣруеши ли, яко аз в Отци и Отецъ <в> мне естъ”? (*Ин.* XIV, 9–10).

Да заградятся убо здѣ нынѣ ери<тическа> уста злохульнаго Ария, глаголав<шая> неправду, Евномия, и Аполина<рия и Маки>дония, и Сергия, Пироса <нечестива ?>го, и подобных им, понеже у<бо т>варь ты, а не Бога [218 об.] глаголаше быти. Но мы бо сънмы прославия<sup>23</sup> и с собором, иже в Никѣи, сына Божия ты проповѣдаем, Господи, великая ради твоя милости.

Да постыдится убо всякъ еврейскый род и фарисѣискый съвѣт лукавыи, видѣвъша ты убо вдовича сына из мертвых възставша. и разслабленному рекша: “Възми одр свои и ходи”, и абие слово и дѣло. И слѣпа от рожения възочивша, едином плюновением<sup>24</sup> берние сътвориша и помаза очи ему, и шествие сътворити к купѣли Силуамстеи и умытися тамо. И слухих исправивша, и кровоточивыя исцѣливша, и сотнича отрока от недуга смертнаго отвративша. Иаируву<sup>25</sup> дщерь из мертвых въздвиже, и 4-днев-

наго Лазаря из мертвых въздвиже, от чресл адовых исхитив, на живот преложи а. И ина м(нога) знамениа и чюдеса сътвориш(...) и самому мню миру вместити(...) книг, аминь.

Безаконнии же (...) сънмища июдѣйска(о нем ?) [219] глаголаше: “Сеи человек нѣсть от Бога, яко суботы не хранит, и неистов есть бѣс<sup>26</sup> имат”. Отвѣщав пречистыми усты рече: “Аз бѣса не имам, но чту Отца моего. Аще аз от персти изгоню бѣсы днесь и заутра, а сынове ваши о ком изгонят”?

Да заградятся уста ныне нечестиваго Макидония духоборца, хулившаго на Святаго Духа. Сего бо Святаго Духа 2-и собор проповѣда единосущна Отцу, безначална и сраслена преже всѣх вѣк едиnorodному его Сыну и Словоу, благодати нам дарованнѣи. Глаголюще же о незатворимая уста оных богодухновенных богословец 2-го Вселенскаго събора, и възгласиста богодухновенныя трубы, богоноснии отцы, посреди церкви. Глас подобен богословия<sup>27</sup> паче грома възгремѣста. О сих бо глас пророческий въпияше: “В всю землю изыде вѣщанья (их)? и в конца вселенныя глаголи иъ” (Пс. XVIII, 5), и провозгла(...) Духа Святаго, Господа животворящего, иже (...)дящего иже с Отцем и Сыном, с покло(...) има, глаголавшаго пророкы. Сеи (пе)рстом едиnorodнаго Сына [219 об.] отча сродствие показав голубиным видом, Святыя Троица единоначалие показа на Иердани.

Подобает же нам о сих подвизатися, о них же нам слово zde<sup>28</sup> лежи и паки его: “Колиждо просите Отца моего во имя мое, то створю” (ср. *Ин.* XIV, 13) Видите ли единство Божества-Отца прошение знаменааше, а Сын обещеваше сътворити и не сълагаше надежда прошенья их, “да прославит Отец в Сыне” (*Ин.* XIV, 13). “И аще просите что в имя мое, аз створю” (*Ин.* XIV, 14) И приложи, рек: “Аще любите мя, заповеди моя соблюдете” (*Ин.* XIV, 15), и паки: “Аз умолю Отца, иногo утешителя дасть вам, да будет с вами в вѣки дух истинный” (*Ин.* XIV, 16–17). И не приняли Святаго Духа, якоже преди рекохом.

Не облекоста ли силоу свѣше, понеже бо сказахом многою бесѣдоу, елико возмогохом наш(им) грубым разумом к вашему до(...)вию и тщивѣишему о(...)ванию възвѣстити вам хо(тех ? О) Святаго Духа дарѣх и б(лагодати) [221]<sup>29</sup> иже на нас бывшеи, не токмо възможет земен помыслити, или реци что о такомом скровищи, его же небеса не вмещают. О нем же избраннии съсуд Павел рече: “Никто же духа Божия вѣсть, точию Бог“ (1 *Кор.* II, 11).

Како мы смиреннии хоцем осязати неосязаемаго, домышлятися неизреченнаго, възгласити о несказаемом? Но обаче что в малѣ изорчем, приемше от него благодати и силу, и бодрость, и слова премудрость. Яже в коринфѣистем послании святому Павлу рекшую, тѣм же и аз смиреннии сказую вам: “Якоже никто, духом Божиим глаголя, речет Господа Иисуса анафема, и никто же может реци господа Иисуса, точию духом святым. (*Кор.* XII, 3) Раздѣление дарованием тои Святыи Дух, раздѣление служ(ен)ием, дѣиством. Тои же Бог и всѣх (ср.: *Кор.* XII, 4–6).

⟨Слы⟩шите, богоизбранное стадо, паствы(ре и ?) ⟨П⟩унскаго града жителе, Богом на (...)оре словесных овец Христовых (...) вся вселенная. Стецитесь [221 об.], видите и слышите и разумѣите, каковы тайны навѣче, иже до третьяго небеси вѣстече. И нам по земли живущим, неизреченныя глаголы слышав о небесѣ, И възопи, глаголя тои же: “Бог Дух святыи

всячская в всѣх” (ср.: 1 Кор. XII, 4–7<sup>28</sup>). Посрамив же убо Макидоние дубороче, с таковники своими суетумдреными, с незаконными иудѣи, с незаконными бохмичи, с неразумными еллины. Разумѣйте, языци вси, и покаряйтеся яко с нами Бог, якоже рече Исаия. (ср.: Ис. VIII, 9–10) И Павлу сиа пригласившо: “комуждо дается Святого Духа дар на пользу: овому дается Святым Духом слово премудрости, иному же слово разума о том же Дусѣ Святем, другому вѣра, иному же дарования исцѣлением, другому же дѣйствие силам о том же дусѣ, иному же пророчество” (1 Кор. XII, 7–10) Якоже к М(о)и(сею) глаголаше бысть: “Отгях духа моего, иже в т(...) и иудѣи на старца 70 (...) сте и постависте сод(...) ля, издающа правин (...) [220]<sup>30</sup> Святем Дусѣ разсуждение духовом: иному роди языком, другому сказание языком, вся же дѣйствует един тожде Святыи Дух на власти, комуждо хошет. Таковыми дарами Христос ученикы своя обогати, послав утѣшителя Святаго Духа по обѣтованию отчю неложному. И обѣщаниа единороднаго Святаго Духа апостоли наполни убо тогда, егда Христос Бог наш волею распяты на крестѣ. Понеже убо еуаγγελист рече: “Не убо Дух Святыи дѣйствоваше так въ челоуецѣх, егда не бѣ Христос прославлен бысть таковою славою” (Ин. VII, 39). Глаголаше сам бо Исус Христос, рече: “Егда бо аз възнесуся от земля”, – сииречь распят буду на крестѣ, – “вся привлеку к собѣ, (Ин. XII, 32) и призову моя языки, и тии мя прославят с Отцем и Святым Духом. И аз дарую им живот вѣчныи” (Ин. X, 28).

По распятыи бо и по вознесении Христове апостоли свыше одѣ(яли)сь силою Святаго Духа, яко же речеса: языки (р)азмѣсишася дерзости ради столпо(творѣния, я)зыци ж нынѣ умудришася славы ради (...) (Егда ?) бо не облекошася свыше Святаго Духа [220 об.] дѣйством святии апостоли, ничто же възмогаша творити, но и самого Христа Бога оставльше при волной его страсти. Тако быша немощнии: ин 3-ж отвержеса с клятвою, рек: “Не вѣм челоуѣка сего” (Мк. XV, 71), и ины же, оставль одежу свою, наг отбеже и скрыся. Егда же прияша Святаго Духа силу, что не сотвориша? Страх бо отринуша весь иудейскыи, ничтоже вмѣниша гнѣв старцев Израилевь, и архиерѣв же и князеи людских, и всего сънна сынов Израилевь, разжигаеми Святаго Духа дѣйством. “Услышите страны, внушите все конци земнии и вси живущеи на всеми вселенней”. Став Петр<sup>31</sup> с едином на десяте, въздвиже глас свои и рече им: “Мужи иудѣистии и старци Израилевы, живущеи в Иерусалимѣ вси, се вам разумно да будет. Услышите глас мой и внушите словеса моя, но якоже вы непщуете се пьяни суть (Деян. II, 14–15). Муж(и иудѣи) стии, Исус Назорянина, м(ужа обѣто) ванна в вас, силами и чю(деса), иже сътвори тѣм Б(ог... ) (Деян. II, 22).

[222] Дивляхуся вси и недомысляхуся, един к другому рече: “Что убо хошет се быти?” Инии, ругающеса, глаголаху, яко пьянством исполнени суть (Деян. II, 12–13). Видесте ли пременение скорое, как пред малыми деньми единыа отроковицы устрашися, ныне же посреди всего мира иудѣиска сънмища проповѣдаше с дерзновенѣем Господа Исуса Христа. Сего нарекованным съветом и поразумѣнием Божиим проповѣданна, приемше руками незаконныхъ, пригвождьше, убити. Его же Бог възкреси, раздрушивыи болѣзни смертныа, не баше мощно дръжану быти ему от нея (Деян. II, 23–24). Твердо убо да разумѣет весь дом Израилевь, яко и

Господа помазаника их, сего Бог сътворил естъ Исуса, его же вы распясте (Деян. II, 36). Сии естъ укорененный камень, от вас зиждущих бывши во главу углу. Нѣсть о ином ни о едином же спасения, нѣсть бо иного имени, иже под небесем дана в человецѣх, (и)м же подобает спастись нам. (Деян. IV, 11–12) Не токмо уже апостоли (...) страхом одержими иудѣискым, всяцем дерзновением проповѣдаша) и множайше число ученик [222 об.], яко в един день приложися<sup>32</sup> к вѣре, яко 3 народа (ср.: Деян. II, 41)

Видяще же Петрово дерзновение и Иоанново, и разумѣвше яко человека некия еста и проста, и дивляхуся, знаяху же их, яко с Исусом бѣста (Деян. IV, 13). Бояхуся паче иудѣи, а не апостоли иудѣйских сънмищ. Стезахуся к собѣ, глаголющ жидовѣ: “Что сътворим человекома сима, како убо разумна знаменія бысть има, всѣм живущим в Иерусалимѣ явѣ; не можем отрещись” (Деян. IV, 15–16). Отпущена же быша апостола, приидоша к своим и възвѣстиша, елико к ним събираша иудѣиское. Рѣша они же, слышавше, единодушно въздвигнуша глас к Богу, рекоша: “Владыко Боже, створивши небо и землю и вся, иже в них, створи рука твоя, и свѣт прежде наречен бысть. (Деян. IV, 23–24) И ныне, Господи, призри на вещенія их, и дажд рабом твоим с всяцем дерзновением глаголати слово твое” (Деян. IV, 29) И вставше старѣишины вси, иже с ними сущая ересь садукѣйская исполнишася, и въздв(и)жи(ша) руки своя на апостоли и поставиша (их в съблюде)нне общее. Ангел же господень, отверзе темницы, изверже их вон, рече: “Изидит(е, и ставше, глаголите) [221а]<sup>33</sup> в церкви людем вся глаголы жизни сея (Деян. V, 17–20) И не точию глагол Господень изводя ис темницы апостоли, но и весь страх от них отложи нечестивых иудѣи. Послушавше же апостоли, внидоша в церковь и учашу люди (Деян. V, 21). Пришедше все множество собора от сонмища сыновъ Израилевъ, послаша в узылице привести апостоли. Слугы же, шедше, не обретоша их в темницы, глаголюще, яко темницу убо обретохом с всяким утверждением, и блюстителя стояща пред дверьми, отверзши же внутрь ни единого обрѣтохом. Яко слышаша сиа словеса беззаконная сънмища лукавых, недоумѣяхся о них, что будет се. Пришед же нѣкто възвести им, яко сии муже суть в церкви учаще люди. (Деян. V, 21–26) И призвавше апостоли и, бивше, запретиша им, не глаголати о имѣни сем, и отрещиша их. Они же убо идяху, радующеся, от лица събора (Деян. V, 40–41), паче реку – бѣсовска жилища. Яко по имени господя Исуса, яко без(...) и раны прияти сподобишася в вся дни(...) и и в домѣх не престаху учащю(...) кующе господя Исуса Христа. Что же проче о сих (...)ная власть в едином собстве поклоняема [221а об.] и славима в всеми видимѣ и невидимей твари, владычественая сила и господство, едина держава безначальнаго отца и едиnorodнаго его сына, рождена преже всѣх вѣк, и сраслена Святаго Духа, всеи власти божества ни начала ни конца имущей в непрестающия и неистлимыя вѣки.

Видите, о друзи, чада церковная, православнаго и христоименитаго пребыванія жителя, царь и князи, ипати и дуксове<sup>34</sup>, и комиты и стратилаты, и нумеры и архонды, и вси сановницы, и вся сличная чета боярства. И все множество человечества, на землю пришедше: купцы ж и пловцы, и вси градстии жителіе и земледѣлцы. Стариі же и юни, мужіе и жены, юноша же и дѣти и сущая младенцы. Да видите, мудрии, купно же и грубии, что створиша рыболовцы, Сам бо владыка рече к Петро(ви, егда?)

ужасеся о ловитве рыб на морѣ (Тиве)риадстем, и рече: “Господи, отыди от ме(не, яко) грѣшен есмь” (Лк. V, 8) Отвѣщав Исус, рече: (“Не боися, отселе) [223] человеки будещи лова” (Лк. V, 10). О блаженнаго гласа есть сподобишася апостольский лик, и коегождо улучи Свята Духа, и коих насладистася сладости Святаго Духа. Възопи убо Иоан в Асии и възгрѣмѣ в вселенней, и рече великим гласом: “В началѣ бѣ слово, се искони бе в Бозѣ, и вся тѣм быша, и без него ничтоже бысть, еже бысть в том животѣ, и живот бѣ всѣм человеком, и свѣт во тмѣ свѣтитися, и тма его не объят” (Ин. I, 1–5). Егда Иоан сиа отрину, престаша вся елинска<sup>35</sup> баснословия, умолча убо Платон, постыди же ся Асклипий, загради своя Ипократ, Аристотель и Омир<sup>36</sup>, и Галлин, и вся вергиликееиска извитиа ниспадоша. Посрамися и Пифогор, и премудрых афин всѣх разум исчезе, понеже бо не о Бозе упражняхуся, но о твари его глаголаста. Понеже бо (суди ?) в Илиискаго<sup>37</sup> царства лѣта в странах Фивѣских и Ливѣских, Египтиа и Сириа сло(вуще) Иерусалими<sup>38</sup> глаголемии. Сеи бо солга тры (!) силы некия имѣти<sup>39</sup>: умное и словесное, и духа(...) (с)ими тремя собствии вся видимая [223 об.] състоится небесных и земных и преисподних. Се убо таковая изрек о божествѣ власти неисчетныя премудрости и силе, и от всѣх человек прозвася Иерусалим<sup>40</sup> (!) Тривеликий, понеже немыслимая открьи и неведомая възгласи паче сверстник своих, и вѣлик прозвася от человек, понеже троичный образ исповѣда.

Не бяхе бо в елинных пустота учения и наказанье мудрости, но едино по единому их мудрых поставляеми суть учителя в елинех, яко же о Иоане Златоусте сказашеся. Некому в та лѣта учителю елинскому скончавшеся, именем Ливанию, приступиша к нему философи и рѣша: “Ливание, сповѣждь нам о премудрых, кто будет нам вмѣсто тебе учитель?” Отвѣщав, рече: “Аще не быша крестьяне съвратили Иоана Златоустаго, – глаголаше, – той бо вмѣсто мене, яко ин никто же”. Видѣте премѣну грядущих времен. Видите ли препомянутый человеческий род, и настоящий и грядущ(ий) бо? Сеи Зеведѣвич, не книгчий<sup>41</sup>, ни м(удр ?..), о нем Лука в Дѣяниих апос(тольских повѣ)ствуе, ибо отечест(во его ?) [224] яко село бысть не словесно, но рыбарское хитрости, Вифсаида бо сего изнесе. Но обаче сичевыи не книгчий, не нарочитыи, коликую высоту достиже, ничто же имыи словущее мира сего.

Яко же пишет, иже духа сила в немощи свершается (2 Кор. XII, 9), и веруем так. В немощи не телеси точью, но и слов премудрости, на языцѣ лежащая, или сокровищех сердца растуша. И се яве от многих убо иных, паче же о великом Богослове и сроднице Христове и брате, зримем благодатью. Сеи бо рыбаля отца бѣ, ту же хитрость отческую преходя; не точью не наказан бысть еврѣискаго и елинскаго учения, но и отинудь безкнижен. Видите вси и чюдитесь, как сеи Богословец Иоан учюждився всѣх мира сего, а их имѣ, яко же прѣди рекохом, прилепися таковому владыцѣ и прия свыше слова и разума. Писано бо есть: “Погублю премудрость премудрых, и разум разумных отвергну” (1 Кор. I, 19). (Е)гда бо рече сеи Богослов Иоан: “Искони бѣ слово” – гдѣ (...) книжницы и ритор баснословья, иже в(...)же помянухом? Гдѣ спросиши вѣка (фи)лософи? Гдѣ иудѣиское шатанье? [224 об.]. Егда възгласи труба богогласная, грома<sup>42</sup> яснѣиши, и порази, яко пращю, ерѣси. И изрек: “В начале бѣ слово”, – и проблеска, яко молния от уст Богословческих, просвѣти вселе-



ную паче солнца. Поистиннѣ, по сих пророческая словеса збышася: всю землю изыде вѣщания их, в конца вселенная глаголи их (*Пс. XVIII, 5*). Которая страна или град не питаются бѣсѣдою, иже Богословца<sup>43</sup> арган глаголаше: “В начале бѣ слово”. И не есть на вселенней христова церкви, иже великим сим солнцем не просвещается. И по морю и по суху слышася вся: “В начале бѣ слово”. И нѣсть мѣста на всей вселенней, иже великаго сего солнца теплоты укрыися. И сѣгрѣя вся концы земныя огненосным языком, иже на горницы прият Святаго Духа божественую благодать, в подобающее время възвестити. И нынѣ ж(е...) духа мало нечто, кое слово подв(...) дуящи утрении день, д(несь) уготоватися добро(уго?)ждением, в молитвах (...) [225] нищелюбии мнози. В чистотѣ же и целомудрии, в любви нелицемѣрне, словеси истиннѣ. Да умножиться в вас, о чада, плод духовный, мир, радость, долготерпѣние. Укрѣпитесь о надежи вечных благ. Не вины благовонными упиваетесь, но желанием неизреченных онѣх красот, их же уготова Бог любящим его. Их же буди всѣм нам получитьи о Христѣ Исусѣ Господѣ нашем, ему же слава, честь и поклонение с безначальным его отцем и с пресвятым и благым и животворящим ти духом. И нынѣ, и присно, и в вѣки вѣком. Аминь.

<sup>1</sup> Так в ркп. вместо: *Русѣискаго* – Росиискаго. Очевидно, в протографе слово было написано через “ижицу” или через “ипсилон”.

<sup>2</sup> Так в ркп.: недописано второе *и*.

<sup>3</sup> Левее буквы *и* сохранилось титло.

<sup>4</sup> Над словом знак выноса, на поле под таким же знаком почерком писца синоним: *иудѣи*.

<sup>5</sup> Испр., в ркп.: *сѣнмицѣ*.

<sup>6</sup> Слово помещено на поле под знаком выноса, взамен ошибочно вторично написанного в строке: *распяте*.

<sup>7</sup> Испр., в ркп.: *родости*.

<sup>8</sup> Испр., в ркп.: *Зимон*.

<sup>9</sup> Испр., в ркп.: *иже*.

<sup>10</sup> Далее писцом вычеркнуты написанные по ошибке слова *и вси начаща*.

<sup>11</sup> Судя по объему утраченного текста, в этом тексте в списке был пропуск.

<sup>12</sup> То же.

<sup>13</sup> Испр., в ркп. ошибочно: *Фрусии*.

<sup>14</sup> Испр., в ркп.: *имамть*.

<sup>15</sup> На поле рукой писца под знаком выноса “приидоха”.

<sup>16</sup> Так в ркп., вместо: *весь*.

<sup>17</sup> Далее, вероятно, пропущено окончание стиха 16.

<sup>18</sup> Так в ркп. вместо: *Мелетиистем*.

<sup>19</sup> Сбой в нумерации листов.

<sup>20</sup> у испр. писцом из *о*.

<sup>21</sup> Так в ркп.

<sup>22</sup> Испр., в ркп.: *довлоет*.

<sup>23</sup> Так в ркп., следует читать с *сѣнмы православия*.

<sup>24</sup> В испр. писцом из *д*.

<sup>25</sup> Испр., в ркп. ошибочно: *а Иродову*.

<sup>26</sup> Далее в ркп. написано *не*, зачеркнутое писцом.

<sup>27</sup> Испр., в ркп.: *бгословия*, без титла.

<sup>28</sup> В ркп. з испр. из другой буквы (*п*?).

<sup>29</sup> Восстанавливается правильный порядок листов, нарушенный при переплетении рукописи в XIX в.

<sup>30</sup> То же.

- 31 Испр., в ркп. ошибочно: *папр*.
- 32 Испр., в ркп.: *прилижися*.
- 33 См. примеч. 29, 30. В нумерации XIX в. допущен сбой.
- 34 Испр., в ркп. ошибочно: *дукосве*.
- 35 Испр., в ркп.: *елика*.
- 36 Испр., в ркп.: *Амир*.
- 37 Так в ркп., вместо: *елинского...?*
- 38 Так ошибочно в ркп., вместо: *Ер(ь)мии* или *Ер(ь)мис* – Гермес Трисмегист.
- 39 Испр., в ркп.: *мъти* или *лъти*.
- 40 См. примеч. 38.
- 41 Испр., в ркп. ошибочно: *тчии*.
- 42 Испр., в ркп.: *громя*.
- 43 Испр., в ркп. ошибочно: *богослова*.

ПРЕРОГАТИВА СИГИЗМУНДА III  
СМОЛЕНСКОЙ ШЛЯХТЕ.  
К ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНОЙ НЕТЕРПИМОСТИ  
В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ  
XVII века

Публикуемый документ представляет выдающийся интерес для изучения конфессиональных отношений в Речи Посполитой первой половины XVII в. Этим документом король по просьбе местной шляхты фактически отменял на территории одного из воеводств Великого княжества Литовского – Смоленского – действие Варшавской конфедерации 1573 г., которая будучи включенной в состав III Литовского Статута (III раздел 3 артикул), являлась на территории этого государства действующим общегосударственным законом. Варшавская конфедерация, как известно, гарантировала населению Речи Посполитой мирное сосуществование приверженцев разных христианских конфессий. Отменяя действие закона, король разрешал законное существование на Смоленщине лишь одной конфессии – католической. Выдача подобного документа показывает, как далеко могло зайти правительство Сигизмунда III в регулировании межконфессиональных отношений, когда сталкивалось не с оппозицией, а с содействием со стороны местной шляхты, активно ходатайствовавшей о выдаче подобного документа. Совпадение усилий шляхты и правительства объясняется тем, что смоленские шляхтичи – это по большей части офицеры польской армии, получившие земли на Смоленщине после заключения Деулинского перемирия. Как и правительство, они ввели в борьбу с православием способ, как удержать Смоленщину в составе Речи Посполитой и, следовательно, сохранить за собой свои имена.

“Прерогатива” была подтверждена новым королем Владиславом IV в лагере под Смоленском 2 января 1634 г. по просьбе, с которой “*imieniem wszystkich obywatelow duchownych i swieckich*” воеводства к нему обратился смоленский воевода А. Госевский<sup>1</sup>. При подтверждении привилей был дополнен установлением, которым не разрешалось “*inszych cerkwi schizmatycznych i bożnic, zborow wszelakich nikomu fundować, budować i przywatnych schadzek pretekstem nabożeństwa jakiego Kościołowi Bożemu Rzymskiemu przeciwnych odprawować*”<sup>2</sup>. Конкретизируя общий запрет, установленный в “Прерогативе”, это установление наглядно показывает, что данный документ действительно исключал существование на Смоленщине всех христианских конфессий (не только православия, но и протестантизма) кроме католической веры.

К тому времени, когда Владислав IV подтвердил “Прерогативу”, сейм – высший орган власти в Речи Посполитой – принял так называемые “Статьи успокоения”, признававшие легальное существование в этом государстве не только православной церкви, но и православной

иерархии. Православным была даже возвращена часть имуществ, находившихся ранее в руках униатов. Неудивительно, что смоленская православная шляхта стала добиваться отмены запретов, установленных “Прерогативой”. 19 мая 1634 г. по просьбе этих шляхтичей король Владислав IV выдал им привилей, где разрешил им восстановить и использовать для своих нужд церковь Бориса и Глеба “pod murami smolenskimi nad Dnieprem”, где разрешалось также устроить монастырь. Ссылаясь на то, что теперь “wolne używanie nabozenstwa ludziom religii Greckiej w unii nie będącym iest pozwolone”<sup>3</sup>, король предписывал не препятствовать православным при строительстве церкви и совершении в ней богослужения.

Когда в 1635 г. православные восстановили Борисоглебский монастырь под Смоленском, то, по свидетельству смоленских иезуитов, “наши воины (т.е. шляхта. – Б.Ф.), поразсудив об этом на сеймиках, 4 января 1636 г. единогласно постановили церковь уничтожить до основания, что немедленно и было выполнено”<sup>4</sup>. Сообщение иезуитов не оставляет сомнений, что православный храм был разрушен не в результате стихийного выступления, а по решению дворянских собраний. Эти дворянские собрания явно апеллировали к нормам, установленным “Прерогативой”. Король был вынужден уступить перед натиском шляхты. В 1641 г. в специальной “Декларации” он подтвердил установленный при подтверждении “Прерогативы” запрет строить на Смоленщине протестантские “зборы” и православные церкви<sup>5</sup>. Тем самым привилей, выданный православным, утратил силу. Все это показывает, что провозглашенные “Прерогативой” запреты не остались на бумаге, но проводились в жизнь при активной поддержке местного дворянства.

В Речи Посполитой первой половины XVII в. Смоленщина, как видно из приведенных фактов, выступала в роли своеобразного полигона, где впервые была применена та политика регулирования межконфессиональных отношений, которая во второй половине столетия стала постепенно распространяться на всю территорию этого государства.

<sup>1</sup> Российский государственный архив древних актов в Москве. Ф. 389 (Литовская метрика). Кн. 108. Л. 63 об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 65.

<sup>3</sup> Там же. Кн. 110. Л. 382–383.

<sup>4</sup> Лавровский Л.Я. Погодные записи смоленских иезуитов // Смоленская старина. Смоленск, 1916. Вып. 3, ч. II. С. 33.

<sup>5</sup> Российский государственный архив древних актов в Москве. Ф. 389. Кн. 118. Л. 124.

(Л. 90) PREROGATYWA OBYWATELOM WOJEWODZTWA SMOLEŃ[SKIEGO] NA ZACHOWANIE JEDNEJ WIARY ŚWIĘTEJ KATOLICKIEJ RZYMSKIEJ I RUSKIEJ Z KOŚCIOŁEM RZYMSKIM ZUNIOWANEJ W WOJEWÓDZTWIE SMOLEŃ[SKIM] I WE WSZYSTKIEJ PROWINCYJIEJ SIEWIERSKIEJ

### Zygmunt III

Oznajmujemy, iż suplikowaliż nam po dwa sejmy obywatele województwa smoleńskiego przez pany rady i urzędniki nasze przy boku naszym będące i przez posły swoje, abyśmy im przywilejem naszym warowali, żeby do Smoleńska i do

provincyji tamtych żadna insza wiara okrom katolickiej rzymskiej i ruskiej z Kościołem rzymskim zjednoczonej wprowadzona nie była, przekładając nam to, iż jako innych państw wszelkich tak i prowincyjej tamtej ukraińskiej potęga i pomnożenie na zgodzie obywatelów i zjednoczeniu serc zawisło a różność wiary, rozumienia o Panu Bogu, wszelkiej niezgody, waśni, roztyrków, buntów i rozerwania jest przyczyną. Jakoż i domowe nam o tym przykłady ukazowali, a zwłaszcza ten żalosny przykład, iż za królów ś[więtej] pamięci Kazimierza i Aleksandra, a za Wielkiego Kniazia Moskiewskiego Jana Wasilewicza wielkie się od Rusi schizmatyków zamieszanie i rozerwanie pakt wiecznie poprzysiężonych stało, a za tym Księstwo Siewierskie, a po tym i Księstwo lubo województwo Smoleńskie i wiele zamków i prowincyji państwa naszego W[ielkiego] Ks[ięstwa] Lit[ewskiego] do Moskwy było odpadło i Smoleńsk po tym z tychże początków i przyczyn pod pakt i przysięgę fortelnie był przez tegoż nieprzyjaciela okupowany.

My tedy, uważając prośbę obywatelów województwa smoleńskiego tak słuszną, a takowym przypadkom w czas przyszły [л. 90 об.] zabiegając i życząc tego, aby te siły tej ukraińskiej naszej domowemi niezgodami i tumultami rozrywane i debilitowane i w niebezpieczeństwo podawane nie były, warujemy to i stwierdzamy terazniejszym przywilejem naszym, aby do Smoleńska i na żadne miejsce do Księstwa Smoleńskiego i Siewierskiego tak w dobra nasze, jako i w dobra duchowne i szlacheckie, żadne insze rozumienią o Pana Boga i żadna wiara, okrom jednej świętej starożytnej katolickiej rzymskiej i ruskiej z Kościołem rzymskim zjednoczonej, żadnym pretekstem i kolorem wnoszona nie była wiecznymi czasy, ale żeby tylko samo nabożeństwo katolickie rzymskie i ruskie zjednoczone wedle obwarowania starożytnymi prawy państwa w Smoleńsku i we wszystkiej prowincyji tamtej w przystojnej wolności odprawowane było wiecznymi czasy. Gdyż tej żeśmy są niewątpliwej nadziei i doświadczyliśmy tego w państwie naszym jako i inne państwa doświadczają, iż jedność świętobliwej wiary i nabożeństwa katolickiego rzymskiego zgodę i potęgę państwa każdego zatrzymywa, szczęście stwierdza i wszelkie błogosławieństwa jedna, czego my też życząc Smoleńskowi, własną pracą, trudem i niebezpieczeństwem naszym szczęśliwie z łaski Bożej z rąk nieprzyjacielskich odyskanemu, dajemy ten list i przywilej nasz z podpisem własnej ręki naszej, do którego i pieczęć nasze W[ielkiego] Ks[ięstwa] Lit[ewskiego] przywiesić rozkazaliśmy.

Pisan w Warszawie dnia dwunastego miesiąca maja roku pańskiego tysiąc sześćset dwudziestego trzeciego, panowania królestw naszych polskiego trzydziestego szóstego, a szwedzkiego dwudziestego dziewiątego.

Sigismundus rex.

Aleksander Korwin Gosiewski referen[darz] i pisarz W[ielkiego] Ks[ięstwa] Lit[ewskiego]

*Российский государственный архив древних актов. Ф. 389 (Литовская метрика). Оп. 1. Кн. 103. Л. 90–90 об.*

ПРЕРОГАТИВА ГРАЖДАНМ  
ВОЕВОДСТВА СМОЛЕНСКОГО  
НА СОХРАНЕНИЕ ОДНОЙ ВЕРЫ СВЯТОЙ  
КАТОЛИЧЕСКОЙ РИМСКОЙ И РУССКОЙ,  
СОЕДИНЕННОЙ С РИМСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ  
В ВОЕВОДСТВЕ СМОЛЕНСКОМ  
И ВО ВСЕЙ СЕВЕРСКОЙ ПРОВИНЦИИ

Сигизмунд III

Объявляем, что на двух сеймах граждане воеводства Смоленского обращались на нем через панов и урядников, при нас находящихся, с просьбами, чтобы мы обеспечили привилеем нашим, чтобы в Смоленске в тех областях не была допущена никакая другая вера кроме католической римской и русской, соединенной с римской церковью, излагая нам, что могущество и умножение, как всех государств, так и этой окраинной провинции зависит от согласия граждан и единения сердец, а различие в вере, разумении Господа Бога является причиной всякого несогласия, раздоров, бунтов и разрывов. Как и наши домашние примеры нам на это указывали, в особенности тот достойный сожаления пример, когда в правление королей святой памяти Казимира и Александра и великого князя Московского Ивана Васильевича из-за Руси схизматиков произошли большие беспорядки и были разорваны договоры о вечном мире скрепленные присягой, а затем княжество Северское, а за ним и княжество или воеводство Смоленское и много замков и провинций государства нашего Великого княжества Литовского из-за этого и по той же причине, несмотря на договоры и присяги были этим неприятелем заняты с помощью хитрости.

Мы тогда, считая просьбу граждан воеводства Смоленского справедливой, предотвращая повторение таких случаев в будущем и желая того, чтобы силы этой окраины нашей не были разделены домашними несогласиями и волнениями и не оказались в опасности, обеспечиваем и устанавливаем теперешним привилеем нашим, чтобы в Смоленске и в каждом месте в Княжестве Смоленском, как во владениях наших, так и во владениях духовенства и шляхты на вечные времена ни под каким предлогом и ни под каким видом не было никакого иного разумения о Господе Боге и никакой другой веры, кроме одной святой древней католической римской и русской, соединенной с римской церковью, чтобы только одно богослужение католическое римское и русское [с ним] соединенное, в соответствии с древними правами совершалось с достойной свободой на вечные времена. Имеем несомненную надежду и убедились на опыте в нашем государстве, как и иные государства на своем опыте, что единство святой веры и богослужения католического римского согласие в нашем государстве и его могущество сохраняет, счастье утверждает и всякое благословение приносит, чего мы, желая того же Смоленску, счастливо нашим собственным трудом несмотря на опасность счастливо возвращенному из

рук неприятеля по милости Божьей, даем этот лист и привилей наш с подписью собственной руки и приказали привесить к нему печать нашу Великого Княжества Литовского.

Писано в Варшаве двенадцатого дня месяца мая года от Рождества Христова тысяча шестьсот двадцать третьего, правления нашего в королевстве Польском тридцать шестого года, а в Шведском двадцать девятого.

**Сигизмунд король**

*Александр Корвин Госевский, референдарь и писарь Великого княжества Литовского*

## КИЕВСКАЯ МИТРОПОЛИЯ, РОССИЯ И КАЗАЦКОЕ ВОССТАНИЕ 1625 года

Восстановление православной киевской митрополии в 1620 г. стало важным событием в истории межконфессиональных отношений в Речи Посполитой. Митрополия, которую возглавил Иов Борецкий, очень скоро стала центром идейного сопротивления политике распространения католицизма и унии на белорусских и украинских землях. Не признанная польским правительством, митрополия должна была вести тяжелую борьбу за существование, опираясь на поддержку Запорожского войска (“криющийся под крыле христюлюбивого воинства черкасских молодцов”, как писал сам Борецкий царю Михаилу Федоровичу).

Находясь в таком положении, киевская митрополия довольно скоро начала искать поддержки и помощи у русского правительства. Существенный шаг в этом направлении был предпринят в августе 1624 г., когда митрополит направил в Москву с важной политической миссией луцкого епископа Исаакя Борисковича. Остановившись по пути в Путивле, епископ охарактеризовал положение на Украине как чреватое конфликтом: коронная армия собралась под Баром “и хотят, де, ити на казаков запорожских, чтобы их побить и вера хрестьянская разорить”, а казаки собираются “с поляки за веру битца”, когда эта армия придет к Киеву<sup>1</sup>. В преддверии наступающего конфликта епископ Исаакий, как видно из сохранившихся фрагментов записи переговоров в Москве<sup>2</sup>, просил о том, чтобы Запорожскому войску “отпустили вины их и преступленья, которое они учинили против царского величества и Российского государства” в годы Смуты. Царь “для прошенья митрополита Иова и всех православных епископов” “отпустил” запорожцам их вины с тем, чтобы “они б за то царскому величеству служили”.

В этом отношении поездка Исаакя подготовила почву для приезда в Россию в начале следующего, 1625 г. уже официального посольства от самого Запорожского войска, которое оформило принятие запорожцев на царскую службу и получило жалованье из царской казны<sup>3</sup>. К этому времени киевский митрополит вступил в открытый конфликт с польскими властями, призвав запорожцев в Киев для борьбы с поддерживавшими униятов городскими властями<sup>4</sup>.

Для Иова Борецкого и деятелей его круга, по-видимому, примирение Москвы и Запорожья должно было явиться прологом к заключению направленного против Речи Посполитой союза между киевской митрополией, Запорожским войском и Русским государством. Не случайно епископ Исаакий просил в критической ситуации дать приют на русской территории Запорожскому войску и православному духовенству. Он же, как видно из сохранившихся документов переговоров, настойчиво обращал внимание русских собеседников на то, что “казаков столько не будет, чтоб им



стояти против поляков бес помочи”, что первые правильно поняли как просьбу выслать на помощь запорожцам царские войска. Вмешательство России должно было предотвратить поражение казаков, за которым по общему убеждению разных кругов населения Украины последовало бы искоренение здесь православия. Пойти на это русское правительство не решилось, но дверь для последующих переговоров оставалась открытой. “А нечто вам вперед от поляков в вере будет утиснение, а у вас против их будет соединенье и укрепление... и царское величество и святейший патриарх будут о том мыслити, как бы православную веру и церкви божию и вас всех от еретиков во избавление видети”, – говорилось в ответе на инициативу киевской митрополии.

28 мая 1625 г. в Путивль прибыли новые посланцы Борецкого Василий Полочанин и Данило Балакирев с грамотами царю, патриарху Филарету, боярину И.М. Воротыньскому и думному дяку И.Т. Грамотину, главе Посольского приказа<sup>5</sup>. К сожалению, запись их переговоров в июле 1625 г. с И.Б. Черкасским и И.Т. Грамотиным не сохранилась<sup>6</sup>. О том, что происходило, можно лишь отчасти судить по двум симптоматичным деталям. В Путивле по дороге в Москву посланцы митрополита сообщили, что гетман коронный С. Конецпольский идет с войском против запорожских казаков к Белой Церкви<sup>7</sup>. Эти опасения не оправдались, но очевидно, что киевская митрополия остро ощущала приближение конфликта и искала выход из создавшейся ситуации. В одной из отписок путивльских воевод конца 1625 г. встречается очень интересное упоминание о царской грамоте в Путивль от 8 июля, в которой воеводам (в случае приезда новых посланцев митрополита) предписывалось встречаться с ними лично и тайно, не допуская к этим разговорам никого другого<sup>8</sup>, – свидетельство серьезности ведшихся переговоров.

По отношению к последующему времени, когда так долго ожидавшаяся война между коронной армией и запорожскими казаками наконец разразилась, в распоряжении исследователей до сих пор не было никаких данных ни о реакции митрополии на происходившие события, ни о ее контактах с царским правительством осенью – в начале зимы 1625 г. Единственный известный ученым источник – “речи” посланца Иова Борецкого, попа Филиппа, приехавшего в Путивль в декабре 1625 г., – не содержал сведений ни об участии митрополита в событиях, ни о его связях с русской стороной в предшествующие месяцы<sup>9</sup>.

По непонятным причинам не привлек пока внимания исследователей сохранившийся в составе материалов одного из столов Разрядного приказа комплекс документов, содержащий отписки воевод пограничных городов в приказ с августа 1625 по май 1626 г.<sup>10</sup> Среди этих материалов и были обнаружены публикуемые ниже отписки путивльских воевод, дающие важные сведения о том, как киевская митрополия реагировала на происходящее и какой она искала выход из создавшейся ситуации.

Помимо свидетельств этого рода, издаваемые документы содержат интересные данные о казацком восстании 1625 г. – первом крупном выступлении казачества в защиту не только своих “вольностей”, но также “русского” народа и “русской” веры. До настоящего времени основную информацию об этом важном событии украинской истории давало описание похода на Украину, составленное офицером армии С. Конецпольско-

го, которое лишь в отдельных деталях дополнялось сведениями из “речей” попа Филиппа.

Все документы, заимствованные из одного архивного дела (Разрядный приказ. Приказной стол. Стб. 2518), публикуются по правилам издания русских документов XVI–XVII вв. Даты, указанные в заголовках воеводских отписок, означают время поступления документа в Разрядный приказ.

- <sup>1</sup> Российский государственный архив древних актов. Ф. 52. Сношения России со странами Балканского полуострова. 1624 г. № 10. Л. 2–3. (Далее: РГАДА).
- <sup>2</sup> РГАДА. Ф. 124. Малороссийские дела. 1625 г. № 1. Л. 1–4. Публикацию значительных фрагментов текста см.: *Грушевский М.С.* История Украины – Руси. Киев; Львів, 1909. Т. VII. С. 522–524.
- <sup>3</sup> *Florja B.N.* Rusko a vojsko záporožské ve 20 letech 17 století // *Slovanský přehled.* 1991. N 5. S. 366–367.
- <sup>4</sup> Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы. М., 1954. Т. 1. № 24. С. 52.
- <sup>5</sup> РГАДА. Ф. 124. 1625. № 3. Л. 1–3; Опись архива Посольского приказа 1626 года. М., 1977. Ч. 1. С. 378, 384.
- <sup>6</sup> Упоминание о ней см.: РГАДА. Ф. 124. 1625. № 4. Л. 9.
- <sup>7</sup> Там же. Л. 3.
- <sup>8</sup> *Кулиш П.А.* Материалы для истории воссоединения Руси. М., 1877. Т. 1. С. 174.
- <sup>9</sup> Воссоединение... Т. 1. № 31. С. 61–62.
- <sup>10</sup> РГАДА. Ф. 210. Разрядный приказ. Приказной стол. Стб. 2518.

## ОТПИСКИ ПУТИВЛЬСКИХ ВОЕВОД А. ГОЛОВИНА И И. ЕСИПОВА ЦАРЮ МИХАИЛУ ФЕДОРОВИЧУ

8 октября 1625 г.

### 1

[Л. 91] Государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси холопи твои Олешка Головин да Ивашка Есипов челом бьют. Нынешнего, государь, 134-го году, сентября в 18 день приехали на Путивльскую сторожу к городцкому перевозу из Литовские земли старцы. И мы, холопи твои, посылали их роспрашивать и в роспросе, государь, те старцы сказались ис Киева из Никольского монастыря черной поп Втома Колывеской да с ним ис Печерского монастыря старец Викторей. А поехали, государь, оне ис тех монастырей в Путивль для того, чтоб ты, государь, пожаловал их, велел им быть в православной крестьянской вере в Московском государстве. А вестей сказали. Гетман, де, Конецпольской с поляки идет в литовские городы к Белой Церкви и к Восилкову, а от Белой, де, Церкви быть ему в Киеве для того, чтоб в Киеве и во всех литовских городех вера римская учинить, а козаков бы запорозских уменьшить, чтоб козаков было двенадцать тысяч. А будет, де, козаки не уменьшатца и не похотят быть под королевскою волею, и гетман, де, и поляки козаков хотят побить. А сколько з гетманом Конецпольским в зборе людей [л. 92] и о какову пору будет к Белой Церкви и в Киев, про то, де, оне не ведомы. А козаков, де, запорозских в зборе против гетмана и поляков нигде нет. А про короля, де, и про королевича оне, старцы, не ведомы. А в Польши,

де, в Кракове да в Люблине, да в Литве, в Терехтемирове да в Березани на люди моровое поветрее и ныне, а оне, де, поп Втома да старец Викторей, в тех моровых местех не были, а ис Киева, де, ехали они на Гоголев да на Светильна да на Босань да на Быков да на Прилуки. Да оне ж сказали, толка, де, от поляков в Киеве розоренья будет крестьянской вере, и киевской митрополит Иов Борецкий ис Киева хочет бежать к Москве, к тебе, государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии.

А болше, государь, того те старцы вестей за собою никаких не сказали. И мы, холопи твои, тем старцом, черному попу Втоме да старцу Виктору велели побыть в Путивле до твоего государева указа и корм им доем ис путивльских доходов, а к Москве их без твоего государева указа отпустить не смели. И о том, что ты, государь, царь и великий князь Михаилу Федорович всеа Русии нам, холопом своим, укажеш.

На л. 91 об. **пометы:** *Государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии. 134-го октября в 8 день с путивльцом с Кондратьем Золаревым. Чтена. А в Посольском приказе такова ж.*

## 2

8 октября 1625 г.

[Л. 95] Государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии холопи твои Олешко Головин да Ивашко Есипов челом бьют. Нынешняго, государь, 134-го году сентебря в 29 день приехал в Путивль из Литовские земли путивлец торговли человек Тренька Кордашов, а в роспросе сказал нам, холопом твоим. Был, де, он с торгом в Киеве и слышел, де, он от литовских людеи, что нынешнего 134-го году сентебря в 10 день гетман Конецъполской паспалитым рушеньем да с ним немцы пришил в литовские города под Белою Церковь и стал обозом, а сколько з гетманом людей в зборе и которой земли немцы про то, де, он, Тренька, не слышал. А пришил, де, он, гетман, под Белую Церковь для того, чтобы козаков запорозских уменьшит, а быть бы козаком всево четырем тысячам, а больши четырех тысяч козаком не быть, а толька, де, государь, козаки не уменьшатца, и гетман, де, Конецъполской хочет их побивать.

А умышляет, де, он, гетман, как уменьшат козаков, и чтоб в Киеве и во всех [л. 96] литовских городех учинить вера римская. А в Могилеве, де, церкви хрестьянские все поляки запечатали. А в Киев, де, при нем, при Треньке, ис-под Белои Церкви гетман Конецъполской прислал от себе поляка с листом к митропалиту киевскому к Иеву Борецкому, а писал, чтоб митропалит Иев со всеми властью ехоли к нему, гетману, к Белои Церкви в обоз о всяких делах своих, а он их во всем управит. И митрополит Иев тот ево лист велел честь в Киеве всяким людем, и киеня, де, митропалиту к гетману Конецпольскому ехать ис Киева не велели, бояся убоиства от гетмана. А козаков, де, государь, запорозских в Киеве тысячи з две и писали, де, во все литовские украинные города х козаком же, чтоб козаки, собрався, все шли из городов в Киев. А из Запорог, де, гетман Пырской со всеми запорозскими козаки и с норядом идет в литовские города в Канев да Черкасы, а собрався, де, козаки хотят против гетмана

Конецпольского стоять, битца с поляки, а уменьшиватца козаки не тят. А больши, де, того он, Тренька, вестей никаких не ведает и про короля и королевича сказал, не ведает же.

На обороте л. 95 **пометы:** *Государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси. 134-го октября в 8 день с путивльцом с Кондратьем Золотаревым, Чтена. А в Посольском приказе такова ж. В Розряд.*

3

23 октября 1625 г.

[Л. 102] Государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси холопи твои Олешка Головин да Ивашка Есипов челом бьют. Нынешнего, государь, 134-го году сентебря в 17 день писали мы, холопи твои, к тебе, государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси с черниговцам сыном боярским с Ъваном Торбеевым, что та-во ж числа послали мы, холопи твои, ис Путивля в Литовскую землю для вестей путивльцов дети боярских Гришу Гладково да Василья Новикова, а велели им проведывать допрема про короля и про королевича и про збор литовских людеи и про зопорозких черкас и про свицких немец збор и про войну с литовским королем и про моровое поветрие, в которых в польских и в литовских городех ныне моровое поветрее допрема.

И октебря, государь, в 9 день путивлец Гриша Гладкой приехал в Путивль и в роспросе нам, холопом твоим, скозал. Был, де, он, Гриша, в Литовской земле в Киеве и слышал, де, он от митрополита киевского от Иева Борецкого и от киен от литовских людеи от знакомцав своих [л. 103], что король польской за Варшаваю в Плотске, королевич Владислав в Прусех на своем старостве, а из Воршавы, де, выехали король и королевич в прошлом во 133-м году весною от морового поветрее. А в Варшаве, де, и в Кракове и в Познани и в Люблине и в Гнездне и в литовском повете в Вилне многия люди померли поветреем, а мрут, де, знаменем и по сех мест в тех городех моровое поветрее не унелось.

А у короля, де, государь, шведцкого с литовским королем ныне война. Пришел, де, король шведкой в Литовскую землю в прошлом во 133-м году перед Ильиным днем и Вифлянскую землю у польского короля взял и иные городы литовские поимал. И нынешнего, де, государь, 134-го году после Семеня дни вскоре король шведцкой со всеми людьми пришел в Литовскую землю и стал от Вильны за дватцать верст, а под Вилну, де, не идет, для того, что в Вильне ныне на люди моровое поветрее. А гетман, де, литовской Лев Сапега збираетца с людьми против свитцких немцов в Могилеве и в зборе, де, у него людеи немнога, итти, де, ему против немец не с ким. А гетман, де, Конецпольской, собровся [л. 104] с поляки, да с ним воевода киевской пан Замоиской и все панство нынешнего 134-го году октебря в 2 день ис-под Белои Церкви пришли в Канев, а людеи, де, с ним, гетманом, в зборе полских всех тысяч с тритцать да немец гданских четыре тысяечи. А пришел, де, гетман Конецполской в Канев для таго, чтоб козаков запорозких уменьшить, а быть бы козаком попрержнему четьрема тысячам, а больши б четьрех тысяч козаком не быть, а тем бы,

де, государь, козаком быти под королевскою волею, и гетману б, де, быть у них, кого им король даст. И писал, де, от себе гетман Конецьполскои х козаком в Запороги, чтоб оне, козаки, к нему, гетману, шли для зговору. А козаки, де, государь, запорозския из украинных городов збираютца в Переясловль, от Канева дватцать пять верст и, в Запороги, де, от себе оне, козаки, к гетману Пырскому и х козаком писали, чтоб оне с норядом и со всеми людьми шли к ним в Переясловль для приходу гетмана Конецьполского. А сентября, государь, в 29 день [л. 105] у козаков запорозских при нем, при Гриши, была рада и призывали, де, к себе в раду митрополита Иева Борецкого о том, стоять ли им против гетмана Конецьполского и битца с ним. И митрополит, де, им Иев Борецкий сказал, будет, де, им, козаком, мочно стоять против гетмана Конецьполского и битца, и оне бы стояли и гетману не подовались, а толька, де, мочи их, козаков, не будет стоять против гетмана, и оне, б, де, козаки били челом о помочи и писали тебе, государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии. А козаки, де, государь, запорозские лутчие люди мыслят, чтоб им договоритца з гетманом Конецьполским и утвердить иво на том, чтоб хрестьянской веры не поломал, а им бы козаком лутчим людем дал привилья, велел бы им, козаком, служить с поместей, и оне, де, под королевскою волею хотят быти. А иные, де, многие козаки уменьшиватца не хотят и хотят за то з гетманом Конецьполским битца. А большой, де, государь, у них, у козаков, договор [л. 106] будет о том о всем, как гетман их Пырской и козаки из Запорог придут в Переясловль.

А то, де, он, Гриша, слышал от митрополита от Иева Борецкого и от литовских людеи, что гетман Конецьполскои умышляет допряма, как, уменьша козаков, и вера римская в Кииве и во всех литовских городех учинить. Да он же, Гриша, сказывал нам, холопом твоим, сказывал, де, ему митрополит Иев Борецкой, прислал, де, к нему, митрополиту в Киев ис Фастова бискуп Хваставской по дружбе лист королевской, а писано, де, в том листу о всяких вестях, что у них ныне в Польши и в Литве чинитца, и он, де, митрополит Иев, с того листа списав списак, поелал с ним з Гришаю к нам, холопом твоим, в Путивль не запечатов для вестей. И мы, холопи твои, тот список киевского митрополита послали к тебе, государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии с ним же з Гришаю Гладким. А товарищ, де, иво Гришин Василей Новиков остался в Кииве и что после того вестей объявитца, и он, де, Василей, с тем будет в Путивль вскоре.

На обороте л. 102 **пометы:** *Государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии. 134-го октября в 23 день путивлец Григореи Гладкой.*

4

14 декабря 1625 г.

[Л. 178] Государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии холопи твои Олешко Головин да Ивашко Есипов челом бьют. Нынешнего, государь, 134-го году декобря в 2 день приехал в Путивль из Литовские земли ис Киива на твое государево, царево и великого князя Михаила Федоровича всеа Росии имя литвин запорозской козак киевской жилец Савицкой Сафонов с женою и з детьми, а детеи у него четыре дочери.

А в роспросе он, Савицкой, сказал нам, холопом твоим, вестеи. В нынешнем, де, во 134-м году перед Покровом гетман Конецпольской с поляки приходил в литовские городы под Белою Церков, а в зборе, де, с ним было поляков тысяч с тридцать да немец пруских три тысячи для того, чтоб козаков уменьшить, а уменьша, римскую веру во всех литовских городех учинить. И стояв, де, гетман в литовских городех в Каневе и в Черкасех, и в тех, де, литовских городех поляки козаков многих побили и места их козацкие розарили. И с Черкас, де, гетман Конецпольской, приход ниже Крилова десят верст, стал обозом со всеми людьми, а козаки, де [л. 179], государь, запорожские, пришед из Запорог и собрався из городов, тысяч з дватцать з гетманом з Дорошенком да с полковники с Олифером да с Ъзмайлом да с Тишком, приход, стали обозом же по ту ж сторону Днепра ниже Крылова пятнатцать верст в Курукове. И в нынешнем же, государь, во 134 году октября в 26 день у гетмана Конецпольского з козаки бои был всеми людьми, и на том, де, государь, бою поляки козаков многих побили и осадили в обозе. А которые, де, козаки были з городов в зборе по сеи стороне Днепра, и те, де, козаки в обозе не были потому, что дожидались гетмана Пырского из Запорог, а гетман, де, Пырской приход в обоз х козаком на тот день, на которой день у них с поляки бои был, и из городов, де, козаки в обоз к бою потому не успели. И козаки, де, государь, которые осажены были в обозе от гетмана Конецпольского, з гетманом Конецпольским помирились, а договорились, де, что козаком вперед быти шти тысячам, а больши шти тысяч козаком не быть и на моря и под Турского городы не ходить и быть в королевском послушаньи, и гетманом [л. 180] у них быти, ково им король даст. И ныне гетман Конецпольской гетманом у козаков велел быть Дорошонку. А помирясь, де, гетман Конецпольский пошел в Бар в старство свое, а с ним пятьсот человек, а поляки, де, и немцы, которые с ним были, те, де, ныне стоят в литовских городех в Киеве, во Ржищеве, в Хвастове, в Восилкове, в Стаиках для того, чтоб козаки вскоре розбирались, кому быть во шти тысячах и росписи б привезли. А только, де, козаки вскоре не розберутца и гетман, де, Конецпольской со всеми людьми поидет опять на них, козаков, вскоре. А козацкой, де, гетман Дорошенко с польскими комысари ездит по козацким городом розбирает козаков, и ныне, де, гетман Дорошенко приход в Нежин для разбору козацкого, а из Нежина, де, быть ему в Лубнах и в Прилуках, козаков же розбирать. А собрав гетману Дорошенку козаков, итти с козаки к гетману польскому.

А про короля польского сказал, что он за Варшавою пять верст в Ездове, а вышел из Воршавы от морового поветрее, а королевич, де, Владислав ныне из Ворша [л. 181] вы ж поехал ко Гданску от морового ж поветрее. А в польских, де, государь, и в литовских городех в Воршаве и в Кракове и около Житомира и в Минску, в Вильне, в Корсуне, в Трехтемирове, в Остроге поветреем многие люди померли и в прошлом во 133-м году и ныне, де, в тех городех мировое поветрее не унялось.

Да он же, козак Савицка Сафонов, сказал нам, холопом твоим, тайно. Приказывал, де, с ним, Савицким, киевской митрополит Иев Борецкой к епископу Иосифу Курцевичю, чтобы, де, он, епископ, отписал от себя к полковнику х козацкому к Олиферу, чтоб он, Олифер, козаком запорожским, которых ныне гетман Дорошенка отставливает от казачества, гово-

рил, чтобы оне, собрався с ним с Олифером, прислали б бити челом тебе, государю, чтоб ты, государь, пожаловал, велел им, козаком, служить тебе, государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси. А как, де, епископ Иосиф Курцевич отпишет от себя к Олиферу, и Олифер, де, тотчас то учинит и козаков на то всех приведет, а он, де, Олифер ныне в литовском городе в Черкасех. Да и сами, де, государь, козаки [л. 182], которых ныне отставливают от козачества, все мыслят посылать бити челом тебе, государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси, чтоб ты, государь, пожаловал их, велел им, собрався, притти в Северские города и велел им помочь учинить своими государевыми людьми на поляков, а оне, де, козаки все крест поцелуют, что им служить тебе, государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси, и города литовские станут очищать в твое государево имя, чтоб им православной крестьянской веры не отбыть. А то, де, государь, у гетмана польского и у поляков допрема смышлено, уменьша их, козаков, и в Киеве и во всех литовских городах вера римская учинить.

Да он жа, козак Савицка Сафонов, подал нам, холопом твоим, лист, подписан к тебе, государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси, а сказал, послал, де, тот лист к тебе, государю, киевской митрополит Иев Борецкой, писал, де, об нем, Савинке. И мы, холопи твои, тот митрополит лист за ево печатью послали к тебе, государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси с сею отпискою вместе. А ему, козаку Савинку, велели побыть в Путивле до твоего государева указа и о том, что ты, государь, царь и великий князь Михаил Федорович всеа Руси, укажеш.

На обороте л. 178 *пометы: Государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси. 134-го декабря в 14 день с Иваном с Тоборовым.*

## ГРАМОТА КИЕВСКОГО МИТРОПОЛИТА ИОВА БОРЕЦКОГО ЦАРЮ МИХАИЛУ ФЕДОРОВИЧУ

[Л. 200] Богоизбранному боговенчанному и богом превознесенному восточному православному государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичю милостию божиею всея России самодержцу и многих великих государств и царств повелителю и обладателю Иев Борецкии смиренными и озлобленными митрополит киевские благодати, милости, мира и по долголетнем на земле в мире глубоце с блаженными и приснопамятными православными великими цари превечнаго небеснаго царства божия верно (?) желает и Христа бога просит и смиренное до пресветлых царских ног поклонение приносит и унижене до лица земли кланяется и недостойными устами яко же сын толко прекрасные стопы лобызает и цалует.

От прародителей благородных Савицких шляхетного мужа сего Саву Софонина от края земли Лядския повету Подляского и от прелести латинския, якоже рече нам, в православную восточного благочестия веру нашу пришедша и zde в земли Киевстей витающа, смуте же сеи и гонению на благочестие в нынешнее лютое (увы нам!) время належащем от враг

наших паче инех свирепства и ярости мучители чающа, и да не вдасть в смятение ногу своєю яко да крепчае в конец живота своего благочестие съхранити возможет, умысливша всячески от рода и от племени своего странствовати и к твоеи пресветлои, преславной и православнои [дер]жаве и под кров крил царского ти нищелюбиваго величества прибегнути и к твоим верным послушником с женою и чады своими вечно причестися, яко же досто[ит] достойна буди в милости благоутробию вашему царскому залецаю и да без порока прият будет умиленно.

Благочестив[аго] государя, царя и великого князя Михаила Федоровича, государя и благодетеля моего, молю и о нашей нищете и о настоящем яко [л. 200 об.] сродных и единовѣрных им озлобленных да благоутробне пометствовати благоволите. Христу богу и величеству вашему кланяемся смутне (?) и в скорбех и нашої по Христе утечи чаем да и сами милость и благовременную помощ от всесилных десницы владычнннн сподобимся молитвами пречистые Богородицы и всех святых. Аминь. Михайловского монастыря храма Златоверхого в богоспасаемом граде Киеве в лето бытия мира 7133, от воплощения божьего Слова 1625 ноембрия 10 день, индикта 9. Вашего пресветлаго царского величества всегда поволной раб и молитвенник недостойной Иов Борецкии смиренныи митрополит киевский рукою власною

На об. л. 201 **обрывки адреса:** ...нному и боговенчанному в православ... благочестивейшому государю, царю и ... князю Михаилу Федорово... тию божиею великому Москов... чих знаменитых княженши... въ и царств царю и облада... всея Росшии самодержцу ... великому благодетелю моему



## ИЗ ДОКУМЕНТОВ ПО ИСТОРИИ РУССКО-УКРАИНСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ НАЧАЛА 30-х ГОДОВ XVII ВЕКА

Ранние этапы контактов между украинским духовенством, казачеством и московским двором, неизменно привлекая пристальное внимание исследователей, остаются все же во многих важных аспектах недостаточно изученными по очень простой причине – отрывочности, скудости источниковой базы. Это относится и к обозначенному в заголовке хронологическому отрезку, весьма существенному в ряде отношений для истории ареала. Касаясь лишь в самом общем виде международной стороны нашей темы, нельзя не отметить, что именно в те годы решалось, удастся ли направить в единый антигабсбургский и антипольский поток основные конфликты в регионе: начавшийся шведский период Тридцатилетней войны, Смоленскую войну, осложнение отношений Османской империи (а также подвассального ей Трансильванского княжества) с Речью Посполитой.

Резкое обострение ситуации на Украине вообще, а в среде казачества (как “неписьменного”, так и даже привилегированного, реестрового) в особенности, наиболее ярко проявившееся в крупном восстании под руководством Т. Федоровича 1630–1631 гг., в подготовке которого деятельное участие приняла более радикальная часть православного духовенства во главе с митрополитом киевским (1620 г. – март 1631 г.) Иовом Борецким<sup>1</sup> вызвало естественное желание противоборствовавших в регионе сил использовать казачество в своих интересах. В сложной дипломатической борьбе, развернувшейся тогда, в частности, вокруг Украины, активно взаимодействовали и соперничали представители России, Швеции, Османской империи, Трансильванского княжества, константинопольской и иерусалимской патриархий, не говоря уже о непосредственно в нее втянутых Речи Посполитой и казаках<sup>2</sup>.

Именно к этому недолгому по протяженности, но бурному, насыщенному разнообразными событиями временному отрезку относятся документы, предлагаемые вниманию читателей. Они извлечены из нескольких фондов Российского государственного архива древних актов (РГАДА, Москва) и связаны с тремя поездками доверительного политического характера в Киев путивльца Григория Гладкого в течение немногим больше года (сентябрь 1630 г. – октябрь 1631 г.). Г. Гладкий, мелкий служилый человек, не исключено, что из выходцев-казаков, пользовался доверием местной и центральной администрации, неоднократно выполнял ответственные поручения на Украине. О его миссиях в названное время давно известно историкам, не являются секретом и соответствующие источники<sup>3</sup>. Тем не менее в полном виде они еще не публиковались, поэтому считаем целесообразным представить чи-

тателям все выявленные до сих пор материалы по данной теме, что позволит интересующимся составить собственное суждение о ней. Даже простое сведение воедино выявленной пока документации и первый беглый взгляд на нее дают возможность внести исправления в недостаточно обоснованные историографические мнения (некоторые соображения см. ниже). Надеемся, что наша инициатива станет толчком для дальнейших, более углубленных разработок.

Публикация открывается двумя маленькими текстами из описей архива Посольского приказа 1632 и 1673 гг. – первая из них не издана, вторая увидела свет несколько лет назад<sup>4</sup>. Полезно получить представление, какими материалами об интересующих нас поездках Г. Гладкого располагало это учреждение, курировавшее все начинания такого рода. Но следует сразу оговориться, что наиболее доверительная, деликатная, секретная часть подобной документации в данное хранилище либо совсем не попадала, либо оказывалась там гораздо позже, когда миновала опасность разглашения соответствующих государственных тайн. Эти источники могли храниться особо на Казенном дворе<sup>5</sup>, у патриарха Филарета, либо в его канцелярии (возможны были также пропажи или гибель документов). Обращает на себя внимание, что в Описи 1632 г. отмечены грамота архимандрита Киево-Печерского монастыря П. Могилы от 20 (30) июля 1630 г., относящаяся к предшествующей поездке Г. Гладкого на Украину (распросные его речи от 14 августа н.ст.)<sup>6</sup>, его же (и митрополита?) ответы на миссию Г. Гладкого в сентябре 1630 г. – январе 1631 г. (вторая дата приблизительна) и материалы второй поездки. В зафиксированном в Описи 1632 г. “столпе” о путешествии на Украину шведских посланцев (см. док 4, 5 нашей публикации) Г. Гладкий не упоминается вовсе.

В Описи 1673 г. исчезают всякие указания на Г. Гладкого, что вполне естественно по причине отдаленности времени, но в качестве своеобразной компенсации для ученых отмечен полученный, вероятно, из патриаршего архива отпуск грамоты Филарета Никитича И. Борецкому с точной датой – 6(16) сентября 1630 г. До сих пор исследователи не учли данного важного обстоятельства. Меж тем совершенно ясно, что это одна из пяти грамот царя и патриарха, посланных с Г. Гладким и упомянутых в док. 3, которые теперь с полным основанием можно датировать этим или, во всяком случае, близким к нему числом. Интересно, что в “ящике... думных дьяков”, который до 1653 г. и позже описывался несколько раз<sup>7</sup>, уже тогда сохранился отпуск только одной грамоты из указанных, причем отсутствуют царские. Не было там и названных в док. 3-в находящимися в “ящике у думного діака у Федора Лихачева” путивльской отписки о “вестех”, отпусков новой грамоты войску Запорожскому и наказной памяти Г. Гладкому. И если первая могла попасть в число более общих сборников документов такого рода, то местонахождение остальных остается неизвестным.

Документ 3 находится в фонде 124 (Малороссийские дела). Собственно, это не документ, а небольшое “дело”, содержащее несколько источников (в подлинниках и отпусках). Начинается оно грамотой из Посольского приказа путивльским воеводам, с осторожным упреком по поводу отсутствия сообщений об организации новой поездки Г. Гладкого в Киев с

грамотами от 6(16) сентября (дата здесь не названа, принимаем указание из док. 2). Выясняется, что посланцу надлежало доставить митрополиту и архимандриту относительно немалые (для обычных размеров “милостыни” духовенству) денежные суммы, что подчеркивало важность миссии, и пять грамот (не считая трех частных) от царя и патриарха И. Борецкому и П. Могиле. Существенной задачей Г. Гладкого был сбор информации. Видимо, данная его поездка была вызвана и сведениями, полученными от него 14 августа (см. выше), и просьбой обоих иерархов о денежной поддержке (см., в частности, док. 1). Никаких указаний, что миссия была как-то связана с известными, но не сохранившимися грамотами восточных патриархов (Кирилла Лукариса и Феофана III) войску Запорожскому (обычно их относят к 1630 г.) в деле нет.

Второй документ – отписка воевод, из которой следует, что упрек им был неоснователен, поскольку Г. Гладкого отправили своевременно. Третий свидетельствует, что в январе 1631 г. (точная дата, к сожалению, отсутствует) в Посольском приказе располагали ответным “листом” И. Борецкого и отпиской путивльских воевод о “вестях”, доставленных Г. Гладким. Представляется необычным столь длительное пребывание последнего на Украине, но с учетом тогдашней накаленной обстановки там данный факт объясним. Хотя названные документы не сохранились (или пока не выявлены), очевидно, что они содержали важные и обнадеживающие, ввиду предстоявшей войны против Речи Посполитой, свидетельства о благоприятной по отношению к России позиции по меньшей мере части украинского казачества. Такое мнение подкрепляет спешная (28 января 1631 г.) вторичная отправка на Украину Г. Гладкого. Формальным предлогом послужила доставка И. Борецкому дополнительных денег, а действительной целью – вручение ему грамоты царя и патриарха войску Запорожскому для передачи последнему. К крайнему сожалению (нам приходится часто употреблять это слово, но уместно ли иное, если исследователь, а с ним и читатели оказываются лишенными важнейших источников по теме), до сих пор не разысканы – и не навсегда ли потеряны для нас (?) – черновики данной грамоты и “памяти” Г. Гладкому, каким именно “запорожским черкасам” митрополит должен был передать ее подлинник.

Находящиеся в деле отпуски грамот царя и патриарха носят сопроводительный характер. Г. Гладкий отправлен 23 января (2 февраля) 1631 г., но данные о его поездке (кроме имеющихся в док. 4) также пока не обнаружены. Заключает эту часть публикации выписка из челобитья Г. Гладкого о повышении ему оклада, позволяющая представить его социальное и имущественное положение.

Док. 4, также содержащий несколько составных элементов, извлечен из дела (фонд 96, Сношения со Швецией), в основном посвященного поездке (через Москву и Путивль) на Украину к казакам представителей известного политического агента Я. Руссея, действовавшего по поручениям шведского короля Густава II Адольфа, но нередко по собственному разумению (см. литературу из примеч. 2). Посланцам в Москве выделили толмача, сверх того из Путивля их должен был сопровождать Г. Гладкий, которому одновременно надлежало выполнить собственные секретные поручения: доставить в Киев новую царскую грамоту войску Запорож-

скому, выяснить у братьев умершего митрополита А. и П. Борецких, какова судьба прежней грамоты Михаила Федоровича и Филарета Никитича<sup>8</sup>, а также упомянутых ранее грамот восточных патриархов Войску, и в зависимости от результата передать очередную грамоту (черновиком ее мы и на сей раз не располагаем).

Г. Гладкий был послан 4 (14) августа 1631 г., вернулся в Путивль 23 сентября (3 октября), в Москву – 13(23) октября, выполнив основную часть порученного ему дела и привезя два важных официальных “листа” (публикуемые нами списки), а также существенную информацию и несколько частных писем. “Движение” упомянутых выше грамот было им прослежено, поэтому он вручил новую А. Борецкому. Однако о дальнейшей судьбе этих грамот данных пока нет, скорее всего, они к казакам не попали. Если учесть, что впервые вопрос о грамотах восточных патриархов возник только во время третьей поездки Г. Гладкого, а не двух предыдущих, необходимо, на наш взгляд, вернуться к вопросу о их датировке, рассмотрев совокупность имеющихся кратких указаний.

Завершает публикацию столь же небольшой текст, что и открывает ее, хотя иного рода: это расспросные речи выходца из крымского плена, находившегося в Запорожье и при гетмане И. Кулаге отправившегося на родину И. Данилова (получены в Разрядном приказе 28 марта 1632 г. при отписке путивльских воевод) о событиях в Каневе в связи с приездом туда 16 сентября 1631 г. шведских посланцев и русского переводчика (см. док. 4)<sup>9</sup>. “Листы”, о которых здесь говорится, – это документы от Я. Руссея и, может быть, проезжая грамота из Москвы. Ясно, что никаких грамот от царя или патриархов на обозначенную в сообщении казацкую раду доставлено не было.

<sup>1</sup> См.: *Голубуцкий В.А.* Запорожское казачество. Киев, 1957. С. 203–211; *Гуслистый К.Г.* Крестьянско-казачьи восстания на Украине в 30-х гг. XVII в. // *Воссоединение Украины в России 1654–1954: Сб. статей.* М., 1954. С. 60–67; *Флоря Б.Н.* Древнерусские традиции и борьба восточнославянских народов за воссоединение // В.Т. Пашуто, Б.Н. Флоря, А.Л. Хорошкевич. *Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства.* М., 1982. С. 211–215; *Podhorodecki L.* Wazowie w Polsce. W-wa, 1985. S. 207–209.

<sup>2</sup> См., в частности: *Поршнев Б.Ф.* Тридцатилетняя война и вступление в нее Швеции и Московского государства. М., 1976. С. 246–247, 259–262, 300–308; *Связи России с народами Балканского полуострова: Первая половина XVII в.* М., 1990 (разделы *Б.Н. Флоры, В.П. Шушарина*).

<sup>3</sup> См.: *Крип'якевич І.* Козаччина в політичних комбінаціях 1620–1630 рр. // *Зап. Наукового товариства ім. Т. Шевченка*, 1913. Львів, 1914. Т. 117/118. С. 94–114; *Соловьев С.М.* Соч. М., 1990. Т. 9–10, Кн. V: История России с древнейших времен. С. 129–130, 429; *Поршнев Б.Ф.* Указ. соч. 261–262, 300–306, 308; *Флоря Б.Н.* Указ. соч. С. 210, 214–215; *Он же.* К истории установления политических связей между русским правительством и высшим греческим духовенством (на примере Константинопольской патриархии) // *Связи России...* С. 23–25.

<sup>4</sup> *Опись архива Посольского приказа 1673 года.* Ч. 1–2 / Подготовил к печати В.И. Гальцов. Под ред. С.О. Шмидта, М., 1990 (Памятники отечественной истории. Вып. 4).

<sup>5</sup> Там же. Ч. 1. С. 20.

<sup>6</sup> См.: *Кулиш П.А.* Материалы для истории воссоединения Руси. СПб., 1877. Т. 1. С. 316–319.

<sup>7</sup> *Опись архива...* Ч. 1. С. 6–7.

<sup>8</sup> С учетом сообщения в док. 4-в остается пока не вполне ясным, имеется ли в виду грамота, упомянутая в док. 3, или все же иная, только от царя, переданная одновременно с грамотами восточных патриархов.

<sup>9</sup> См. также: *Кулиш П.А.* Указ. соч. и литературу из примеч. 2.

октября 6(16) – декабря 31 1632 г. (января 10 1633 г.)

1

[Л. 111] В Посольском же приказе переписано всяких дел со 135-го года по нынешней по 141-й год октября по 6 число...<sup>1</sup>

[Л. 162] Грамоты Белые Руси литовских монастырей<sup>2</sup>...

[Л. 167 об.] Грамота ко государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии и ко отцу ево государеву к великому государю святейшему патриарху Филарету Никитичю московскому и всеа Русии ис Киева Печерского монастыря архимарита Петра Могилы о милостыне. Писана лета от рождества Христова 1630-го году месяца июля 20-го дня.

[Л. 168] Грамота ко государю<sup>3</sup>... и ко отцу ево<sup>4</sup>... киевского Печерского монастыря архимарита Петра Могилы, что их государское жалование денги семдесят рублей з Григорьем Гладким до него дошли, 139-го году<sup>5</sup>.

Грамота ко государю<sup>3</sup>... [л. 168 об.]... и ко отцу ево<sup>4</sup>... киевского Михайловского монастыря игумена Парфенья Борецкого да брата ево Ондreja Борецкого ж, что послана к ним на погребенье киевскому митрополиту Иеву Борецкому денег восмдесят рублей, и те денги до них дошли, [л. 169] 139-го году.

...[Л. 315] Столпы литовские<sup>6</sup>...

[Л. 315 об.] Столп, а в нем грамоты ко государю<sup>3</sup>... и к отцу ево<sup>4</sup>... киевского митрополита Иева Боретцкого и отпуск к запороским черкасом Григорья Гладково и приезд [л. 316] из Царягорода греченина Ондreja Иванова 139-го и 140-го году<sup>7</sup>.

*РГАДА. Ф. 138. Дела о Посольском приказе и о служивших в нем. Оп. 3. Кн. 3. Л. 111, 162, 167об.–169, 315, 315об. Подлинник.*

2

1673 г.

[Л. 461] Лист белорусского<sup>8</sup> писма к великому государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии и ко отцу ево государеву к великому государю святейшему патриарху Филарету Никитичю московскому и всеа Русии киевского митрополита Иева Борецкого 139-го году...<sup>9</sup>

[Л. 1028] Ящик дубовой, что бывал думных дяков, а в нем дел по рос-

<sup>1</sup> Фактически в опись вносились некоторые дополнительные указания о документах, поступивших в приказ до 10 января (н.ст.) 1633 г. (см., в частности, л. 172–172 об.).

<sup>2</sup> В данном случае имеются в виду Украина и тамошние монастыри.

<sup>3</sup> Далее титулы, как выше.

<sup>4</sup> Далее титулы, как выше.

<sup>5</sup> См. док. 3.

<sup>6</sup> В данном случае: украинские.

<sup>7</sup> См. док. 2, 3.

<sup>8</sup> По-украински.

<sup>9</sup> См. док. 3 в.

писи думного дворянина Ивана Афанасьевича Гавренева да дьяка Микифора Демидова 162-го году<sup>10</sup>...

[Л. 1035] ... Грамота святейшего патриарха Филарета Никитича московского и всеа Русии х киевскому митрополиту к Иеву Боретцкому 139-го [году] сентября в 6 ден<sup>11</sup>.

РГАДА. Ф. 138. Дела о Посольском приказе и о служивших в нем. Оп. 3. Кн. 4. Л. 461, 1028, 1035. Подлинник.

Опубликовано: Опись архива... Ч. 1. С. 226, 472, 474.

### 3

## ИЗ ДЕЛА О ПОЕЗДКАХ ПУТИВЛЬЦА Г. ГЛАДКОГО ДЛЯ ПЕРЕДАЧИ ГРАМОТ ОТ ЦАРЯ И ПАТРИАРХА ПРЕДСТАВИТЕЛЯМ УКРАИНСКОГО ДУХОВЕНСТВА И ВОЙСКУ ЗАПОРОЖСКОМУ

октября 4(14) 1630 г. – января 23 (февраля 2) 1631 г.

### а

ЦАРСКАЯ ГРАМОТА ПУТИВЛЬСКИМ ВОЕВОДАМ  
КНЯЗЮ А.Ф. ЛИТВИНОВУ-МОСАЛЬСКОМУ И И.А. УВАРОВУ

октября 4(14) 1630 г., Москва

[Л. 1] От царя и великого князя Михаила Федоровича всеа Русии в Путивль воеводам нашим князю Ондрею Федоровичу Литвинову Масалскому да Игнатью Ондреевичю Уварову.

По нашему указу послано к вам<sup>12</sup> с путивльцом з Григорьем Гладким да с путивл[ьцы] с торговыми людьми з Гришею Пирожниковым да з Гришею Летягиным триста семдесят рублей да наших и отца нашего, великого государя святейшего патриарха Филарета Никитича московского и всеа Русии пят грамот. А велено вам [л. 2], те денги и грамоты у них взять и сыскав в Путивле путивльцов торговых добрых людей, которые наперед сего езживали в Киев и в ыные в литовские города для торгового промыслу с товары, сколько человек пригоже, которым мочно верить, послати те денги<sup>13</sup> ис Путивля в Киев<sup>14</sup> тайно<sup>15</sup> с тем же путивльцом з Григорьем Гладким и с теми путивльцы с торговыми людьми, которых вы ис Путивля отпустите х киевскому мит[ро]политу к Иеву Боретцкому нашего царьского жалованья двести рублей да нашу грамоту да от отца нашего, великого государя святейшего патриарха ему [ж] сто рублей да две грамоты<sup>16</sup> да к печерскому архимариту [л. 3] к Петру Могиле нашего и отца нашего, великого государя святейшего патриарха жалованья<sup>17</sup> сем-

<sup>10</sup> Описание производилось 12(22) октября 1653 г. (Опись архива... Ч. 1. С. 7, 475).

<sup>11</sup> См. док. 3.

<sup>12</sup> Далее зачеркнуто: в Путивль.

<sup>13</sup> те денги вписано сверху вместо зачеркнутого: и с те тайно.

<sup>14</sup> в Киев вписано сверху.

<sup>15</sup> Далее зачеркнуто: с путивльцы.

<sup>16</sup> Вписано сверху вместо зачеркнутого: сто рублей.

<sup>17</sup> См., в частности, док. 1, 2.

десять рублей к прежней даче в прибавку, что послано к нему наперед сего тридцать рублей, да две грамоты, одна грамота писана от нас, а другая от отца нашего, великого государя святейшего патриарха<sup>18</sup>.

И приказати им велено<sup>19</sup> накрепко, чтоб они в Киеве те денги и грамоты митрополиту Иеву и архимариту Петру Могиле отдали тайно, чтоб про то в Киеве никто не сведал и никому б было не знатно.

Да в той нашей посылке веле<sup>20</sup>[ли] у митрополита Иева и у печерского архимарита Петра к нам письмо<sup>21</sup> и буду[чи] в Киеве проведати всяких вестей.

Да з Григорьем же Гладким посланы в Киев посылные [л. 4] грамоты вереского митрополита Аверкия<sup>22</sup> да суздальского архиепископа Иосифа да протосингела Иосифа<sup>23</sup>, а велено ему те грамоты роздати в Киеве кому которая послана.

И вы к нам о том по ся места не писывали, отпустили ль те наши грамоты и денги<sup>24</sup> в Киев<sup>25</sup>.

И как к вам ся наша грамота придет, а вы будет еще до сеи нашей грамоты<sup>26</sup> того нашего и отца нашего, великого государя святейшего патриарха жалованья и грамот х киевскому митрополиту Иеву Борецкому<sup>27</sup> и к печерскому архимариту к Петру Могиле не послали, и вы б по прежнему нашему указу и по с[еи] нашей грамоте то наше и отца нашего, великого государя святейшего патриарха жалованье [л. 5] и грамоты<sup>28</sup> послали к митрополиту к Иеву Борецкому<sup>29</sup> и к печерскому архимариту к Петру Могиле<sup>30</sup> не мешкая<sup>31</sup> ни за чем, хотя будет у вас и про моровое поветрее вести не миновалис. И вы б тотчас послали по прежнему нашему указу<sup>32</sup> с тем же путивльцом з Григорьем Гладким и с путивльцы с торговыми людьми, которых вы в Путивле для того сыщете<sup>33</sup>. И приказали [л. 6] им накрепко, чтоб они в Киеве те денги и грамоты митрополиту Иеву и архимариту Петру Могиле отдали тайно, чтоб про то в Киеве никто не сведал и никому б было не знатно.

Да в той нашей посылке велели им взяти у митрополита Иева и у пе-

<sup>18</sup> Все упомянутые в тексте грамоты, включая "посылные", не сохранились.

<sup>19</sup> Вписано сверху.

<sup>20</sup> Далее зачеркнуто: *ти взяти*.

<sup>21</sup> Здесь и далее текст несколько попорчен: очевидно, пропущены слова "им взяти" (см. далее на л. 6).

<sup>22</sup> Имеется в виду веррийский митрополит Аверкий.

<sup>23</sup> К. А. Борецкому. См. док. 46. Речь идет, в частности, о переехавшем в Россию бывшем епископе вольнском Иосифе Курцевиче, ставшем архиепископом суздальским.

<sup>24</sup> Далее зачеркнуто: *в Путивль*.

<sup>25</sup> *И...Киев* – вставка с л. 4 об. Далее на л. 4 зачеркнуто: *И будет вы*

<sup>26</sup> Далее зачеркнуто: *тое наше посылки и грамот*.

<sup>27</sup> Вписано сверху.

<sup>28</sup> Далее зачеркнуто: *х кому которая послана и велено отдат*.

<sup>29</sup> *рецкому* вписано сверху.

<sup>30</sup> Вписано сверху вместо зачеркнутого: *послали тотчас*.

<sup>31</sup> Вписано сверху вместо зачеркнутого: *не унимаяся*.

<sup>32</sup> у вас... указу вписано сверху (кроме сохранившегося в тексте: *И вы б*). Зачеркнут текст: *скажут в Киеве и моровое поветрее. [И вы б] и за тем не унималис и послали то наше и отца нашего, великого государя святейшего патриарха жалованье и грамоты к митрополиту к Иеву и к печерскому архимариту тотчас однолично. И приказали*.

<sup>33</sup> Далее зачеркнуто: *и ис Путивля отпустите*.

черского архимарита Петра к нам письмо, чтоб нам про то было ведомо<sup>34</sup>, и приказали им, будучи в Киеве проведати всяких вестей<sup>35</sup>. И будет киевской митрополит Иев и печерской архимарит Петр учнут посылати к нам с ними какое писмо, и они б то писмо у них взяв, привезли к вам в Путивль<sup>36</sup>. А вы б то писмо и спрося Григорья Гладкого и торговых люд[ей], кото[л.7]рые ис Киева приедут про всякие вести<sup>37</sup>, прислали роспросные их речи к нам к Москве с путивльцом з Григорьем Гладким.

А посылные есте грамоты вереиского митрополита Аверкия да суздальского архиепископа Иосифа да протосингела Иосифа<sup>38</sup> по тому ж<sup>39</sup> прежнему нашему указу и по сеи нашей грамоте велели ему роздати в Киеве х кому которая послана.

Писан на Москве лета 7139-го октября в 4 день.

Послана в Путивль с недельщиком Новые чети с Ортемьем Бухоновым того ж дни.

**На л. 7 об. внизу помета** в перевернутом виде (начальные 1–2 буквы заклеены при реставрации): [*Гр?*]еческой 139-го году<sup>40</sup>.

ОТПИСКА ПУТИВЛЬСКИХ ВОЕВОД  
А.Ф. ЛИТВИНОВА-МОСАЛЬСКОГО И И.А. УВАРОВА

*октября около 18(28) 1630 г.*

[Л. 8] Государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии холопи твои Ондрюшка Литвинов Мосалской, Игнашка Уваров челом бьют.

Нынешнего государь 139-го году октября в 18 ден прислана к нам холопам твоим твоя государева царя и великого князя Михаила Федоровича всеа Русии грамота ис Посолского приказу за приписью дьяка Максима Матюшкина с туле[ни]ном с Ортемьем Бухоньм<sup>41</sup>. А по твоеи государеве грамоте велено нам холопом твоим, будет до твоеи государевы грамоты твое государево и отца твоего, великого государя святейшего патриарха Филарета Никитича московского и всеа Русии жалованье и грамот[ы] х киевскому митрополиту Иеву Борецкому и к печерскому архимариту к Петру Могиле мы холопи твои не послали, и по [л. 9] твоему государеву прежнему указу велено нам холопом твоим то ваше государево жалованье и грамоты послати в Киев к митрополиту к Иеву Борецкому и к печерскому архимариту к Петру Могиле, не мешкая ни за чем, хотя будет и про моровое поветрея вести не поминовалис. И нам холопом твоим велено тотчас послати по прежнему твоему государеву указу с путивльцом з Григорьем Гладким да с путивльскими с торговыми людьми. И приказати им накрепко, чтоб они в Киеве те денги и грамоты митрополиту Иеву и архимариту Петру Могиле отдали таино, чтоб про то в Киеве никто не сведал. Да в том твоём госуда-

<sup>34</sup> *чтоб...* ведомо вписано сверху.

<sup>35</sup> Далее зачеркнуто: *Да.*

<sup>36</sup> *в Путивль* вписано сверху.

<sup>37</sup> *про ... вести* вписано сверху.

<sup>38</sup> Вписано сверху.

<sup>39</sup> Далее зачеркнуто: *по тому ж Григорью Гладко по.*

<sup>40</sup> См. в этой связи док. 1, л. 315 об.

<sup>41</sup> Так в тексте, см. док. а.



реве жалование веле[ти] им взять у митрополита у Иева и у печерского архимарита Петра к тебе государю письмо, чтоб тебе государю про то было ведомо. И приказати им, будучи [л. 10] в Киеве проведат всяких вестей. И будет киевской митрополит Иев и печерской архимарит Петр учнут посылат к тебе государю с ними какое письмо, и они б то письмо у них взяв, привезли к нам холопом твоим в Путивль. А нам холопом твоим велено то письмо и роспрося Григорья Гладкова и торговых людеи, которые ис Киева приедут, про всякие вести, прислати распросные их речи к тебе государю к Москве с путивльцом з Григорьем Гладким. А посылные грамоты верейского митрополита Аверкея да суздолского архиепископа Иосифа да протосингила Иосифа по твоему государеву прежнему указу велено ему роздати в Киеве х кому которая послана.

И по твоему государеву цареву и великого князя Михаила Федоровича всеа Руси прежнему указу до твоеи государевы грамоты мы холопи твои послали в Киев путивльца Григорья Гладкова да с ним путивльцов же торговых лю[деи] [л. 11] Гришку Пирожникова да Гришку Летягина да Богдашка Проскуракова. И о том к тебе государю мы холопи твои писали наперед сево Посолского приказу с толмачом з Григорьем Санюковым. А с теми государь путивльцы з Григорьем Гладким с товарищи послали мы холопи твои в Киев х киевскому митрополиту к Иеву Борецкому твоего государева жалованья двести рублей да твою государеву грамоту. Да от отца твоего, великого государя святейшего патриарха Филарета Никитича московского и всеа Руси ему ж Иеву сто рублей да две грамоты. Да к печерскому государь архимариту к Петру Могиле твоего государева и отца твоего, великого государя святейшего патриарха Филарета Никитича московского и всеа Руси жалованья семьдесят рублей к прежней даче в прибавку, что послана к нему наперед сево [л. 12] трицат рублей, да две грамоты, одна от тебя государя, а другая от отца твоего, великого государя святейшего патриарха Филарета Никитича московского и всеа Руси.

А отпушаючи государь путивльца Григорья Гладкова, мы холопи твои приказали им на отпуске накрепко, чтоб они дорогах ехали бережно. И приехав в Киев, велели мы холопи твои ваше государево жалованье денги и грамоты митрополиту Иеву и архи[мариту Пе]тру Могиле отдать таино, чтоб про то в Киеве никто не сведал.

Да в том вашем государеве жалованье, что послано к ним, мы х[о]лопи твои велели им взять у митрополита Иева и у печерского архимарита Петра к тебе государю письмо, чтоб тебе государю про то было ведомо. И приказали им мы холопи твои будучи в Киеве проведывати всяких вестей [л. 13], и будет киевской митрополит Иев и печерской архимарит Петр учнут писат к тебе государю о каких вестях, и они б то письмо у них взев, везли к нам холопом твоим в Путивль с великим береженьем.

А мы холопи твои по твоему государеву указу Григорья Гладкова и торговых людеи, которые ис Киева приедут, роспрося про всякие вести, пришлем распросные их речи к тебе государю к Москве с ним Григорьем Гладким.

А которые государь путивльские торговые люди приезжают из Литовские земли<sup>42</sup> к путивльским заставам, и выходцы и полоненики прихо-

<sup>42</sup> Т.е. из Украины.

дят, и те государь путивльцы торговые люди и выходцы и полоненики на заставах головам сказывают, что де в Литовской земли моровое поветрия поминовалос.

*Помены на л. 8 об.: Государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии.*

*В Посолской приказ.*

*139-го ноября в 3 ден<sup>43</sup> с неделщиком с Ортемьем Бухо<sup>44</sup>.*

*Чтена. Взят к отпуску.*

6

ЗАПИСИ В ПОСОЛЬСКОМ ПРИКАЗЕ  
ОБ ОТПРАВКЕ Г. ГЛАДКОГО НА УКРАИНУ  
И ОТПУСКИ ЦАРСКОЙ И ПАТРИАРШЕЙ ГРАМОТ  
ПУТИВЛЬСКИМ ВОЕВОДАМ И И. БОРЕЦКОМУ

*января 18(28) – 23 января (2 февраля) 1631 г.*

[Л. 14] 139-го в генваре писали ко государю и к святейшему государю патриарху ис Путивля княз Ондрей Литвинов Масалской да Игнатеи Уваров с путивльцом з Григорьем Гладким о вестех и прислали киевского митрополита Иева Борецкого лист. А писал ко государю и к святейшему государю патриарху. И та отписка путивльская и митрополич лист в ящике думного діака у Федора Лихачева.

И генваря в 18 день указал великии государь святейшии патриарх Филарет Никитич московский и всеа Русии послати от себя, государя в Киев к митрополиту Иеву Борецкому за отлас, что было ему пожаловано<sup>45</sup>.  
<sup>46</sup> на ризы денгами [л. 15]...<sup>47</sup> рублев... восьмьдесят рублев... з государева с патриарша двор[а] в Посолской приказ государева патриарша дворцового приказу подъячеи [Ва]силеи Логинов.

А ис Посолского приказу тое денги восьмьдесят рублев отдал думной [диака] Федор Лихачев путивльцу Григорью Гладкому. А велено их ему<sup>48</sup> отдати в Киеве митрополиту Иеву Борецкому. А отчитал Григорей у государевых патриарших подъячих Казенного приказу.

А государева<sup>49</sup> грамота в Путивль и святейшего государя патриарха грамота<sup>50</sup> в Киев к митрополиту к Иеву посланы с путивльцом з Григорьем Гладким генваря в 22 день<sup>51</sup>.

[Л. 16] Да з Григорьем же Гладким послана государева и святейшего государя патриарха грамота за отворчатою за государевою воротною печатью на черном воску, а запечатана государевою ж печатью, в листу. А писана она от государя и от святейшего государя патриарха к запорожским черкасом. А велено ее отдати Григорью Гладкому в Киеве митропо-

<sup>43</sup> Дата получения.

<sup>44</sup> Далее заклеено.

<sup>45</sup> Одно слово не читается.

<sup>46</sup> Одно слово не читается.

<sup>47</sup> Здесь и далее текст частично смыт и неразборчив.

<sup>48</sup> Вписано сверху.

<sup>49</sup> Далее зачеркнуто: *и святейшего государя патриарха.*

<sup>50</sup> Далее зачеркнуто: *в Путивль.*

<sup>51</sup> Фактически посланы 23 января (см. ниже).

литу Иеву Борецкому таино, а митрополиту б Иеву отдати за[л.17]порожским черкасом. А которым черкасом велено митрополиту отдать, и о том наказано к митрополиту з Григорьем Гладким. А Григорью Гладкому о том дан[а] наказная память.

И та черная грамота, что писана к запорожским черкасом, и наказная черная память, что дана Григорью Гладкому, в ящичке у думного діака у Федора Лихачева.

А государева грамота о посылке о денгах и о грамотах послана в Путивль такова.

[Л. 18] От царя и великого князя Михаила Федоровича всеа Руси в Путивль воеводам нашим князю Ондрею Федоровичю Литвинову Масалскому да Игнатью Ондреевичю Уварову.

По указу отца нашего, великого государя святейшего патриарха Филарета Никитича московского и всеа Руси велено послати в Киев к митрополиту к Иеву Борецкому за отлас восемьдесят рублев. И те денги восемьдесят рублев посланы к вам в Путивль с путивльцом з Григорьем Гладким. Да с ним же з Григорьем послана отца нашего, великого государя святейшего патриарха Филарета Никитича московского и всеа Руси грамота, а писана гра[мо]та на листу х киевскому митрополи[ту] к Иеву Борецкому. Да з Григорьем же Гл[ад]ким послана грамота, запечатана в листу нашею печатью. А велено ему та грамота отдати в Киеве митрополиту Иеву Борецкому.

И как к вам ся наша грамота придет, а Григорей Гладкой те денги и отца нашего, великого государя святешего патриарха грамоту да и ту грамоту, которая запечатана в листу нашею печатью<sup>52</sup>, к вам в Путивль привезет, и вы б те денги и отца нашего, великого государя святейшего патриарха грамоту да и ту грамоту, которая запечатана в листу нашею печатью, взяв у Григорья и сыскав в Путивле путивльцов торго[л.19]вых люди, которые наперед сего ежживали в Киев и в литовские города и которые ныне едут с товары для торгового промыслу, сколко человек пригоже, которым мочно верить, да те денги и грамоты послали б есте таино ис Путивля в Киев с путивльцом з Григорьем Гладким и с теми путивльцы с торговыми людьми, которых вы ис Путивля отпустите.

И велели [б] есте им до Киева ехати с великим береженьем, чтоб над ними [в до]роге какова дурна не учинилос. А приехав в Киев велели б есте им де де[нги] восемьдесят рублев и отца нашего, великого государя святейшего патриарха грамоту [да и ту грамоту, которая] запечатана в листу<sup>53</sup>, отдать митрополиту Иеву Борецкому, чтоб про то в Киеве никто не сведал и никому б было не знатно. Да в тои посылке велели взяти у митрополита Иева писмо и приказали им, будучи в Киеве проведат всяких [л. 20]<sup>54</sup> [вестей]... учнет<sup>55</sup> посылат к нам с ними какое писмо, и они б то писмо у них взяли и привезли к вам. А вы б то писмо<sup>56</sup> и роспрсные их

<sup>52</sup> да... печатью вписано сверху.

<sup>53</sup> Текст вписан сверху, читается не полностью.

<sup>54</sup> Далее в тексте пропуск.

<sup>55</sup> учнет зачеркнуто.

<sup>56</sup> Далее зачеркнуто: и роспрся Григорья Гладково и торговых людей, которые ис Киева приедут, прислали.

речи прислали<sup>57</sup> к нам к Москве с путивльцом з Григорьем Гладким, а велели ему то письмо и роспросные речи отдати в Посолском приказе діаком нашим думному Федору Лихачеву да Максиму Матюшкину.

Писан в Москве лета 7139-го генваря в 23 день.

Послана с путивльцом з Гри[горьем Гладким] того ж дни.

[Л. 22] Филарет Никитич божиею милостию патриарх царствующего града Москвы и всея Великия Росіи преосвященному киевскому митрополиту Иеву Боретцкому благословение и духовная о Христе любов.

Писали мы, патриарх к вашему святителству наперед сего с путивльцом з Григорьем Гладким, что мы, патриарх указали к тебе послать на ризы отлас серебрян ценою в восемьдесят рублей сверх тое посылки, что к тебе послано денгами с путимцом з Григорьем Гладким. А тот отлас к тебе с ним не послан до твоей отписки. И вашему святителству к нам, патриарху отписати, отлас ли к тебе прислати или за отлас соболми.

И ныне [твое святы]телство писал к нам, патриарху...<sup>58</sup> [л. 23] с тем же... чтоб нам для... и розоренья прислати к тебе за от[лас] денгами. И мы ныне по твоему писму послали к тебе за отлас, что было к тебе указали послати на ризы, [ден]гами восемьдесят рублей с тем же путивльцом з Григорьем Гладким.

И вашему б святителству ту нашу посылку денгами принять любительно и к нам, патриарху отписати для ведома.

Писан в царствующем граде Москве, святительства нашего дворе лета 7130-го генваря в 23 ден.

[Л. 24]...<sup>59</sup> государево святейшего па[триарха] имя писано все золо[том], а киевского митрополита имя писано чернилы, толко прописано золотом начальные слова у митрополита имени. А подпис дьячья сверху, а пе[чатъ] государева святейшего патриарха внизу, а печатана государевою святейшего патриарха печатью<sup>60</sup> меншою на красном воску, на печати [вы]резана рука благословная.

2

ИЗ ЧЕЛОБИТНОЙ Г. ГЛАДКОГО ЦАРЮ  
И ПАТРИАРХУ ФИЛАРЕТУ  
(без конца)

*Б/д. и м. [около 23 января (2 февраля) 1631 г., Москва]*

[Л. 21] Государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси и великому государю святейшему Филарету Никитичю патриарху московскому и всеа Руси бьет челом холоп ваш путимец Гришка Глатково.

В нынешнем государи в 139-м году посылан я холоп ваш от вас, государей в Киев с вашею государевою посылкою к митрополиту к Иеву Боретцкому да к архимариту печерскому... И доехав да митрополита вашу государеву казну митрополиту и архимариту отдал. И поймав у них листы

<sup>57</sup> Вписано сверху.

<sup>58</sup> Далее текст смыт и не восстанавливается даже ориентировочно. См. док. 2.

<sup>59</sup> Начало текста отсутствует.

<sup>60</sup> Вписано сверху.

против таво, в Путивль вашим государевым воеводам отдал и [ко]торые, государи проведал вести, и то вам, государем извещал<sup>61</sup>.

...А верстан я холоп ваш вашим государским жалованьем помесным окладом три чети да денег десят рублев. А в дачех государи за мною... поместьеца нет ни одной чети...

*Помета на л. 21 об.: Государь и святейший патриарх пожаловали путимца Григорья Глатково за ево службу, что он отвез их, государей, жалованья в Киев к митрополиту и к печерскому архимариту и от них привез вестовые отписки, велели ему дати... Да и для того дати денег, ехать опять в Киев з государевым жалованьем к митрополиту за отлас денгами... Да он же безпоместен\*.*

РГАДА Ф. 124. Малороссийские дела. 1630 г. Д. 6. Л. 1–24. Подлинники и отпуски.

4

ИЗ ДЕЛА О ПОЕЗДКЕ Г. ГЛАДКОГО КАК ПРИСТАВА  
У ШВЕДСКИХ ПОСЛАНЦЕВ В ВОЙСКО ЗАПОРОЖСКОЕ  
С ПОРУЧЕНИЯМИ К ПРЕДСТАВИТЕЛЯМ  
УКРАИНСКОГО ДУХОВЕНСТВА

августа 4(14) – октября 13(23) 1631 г.

а

ИЗ РАССПРОСНЫХ РЕЧЕЙ Г. ГЛАДКОГО

4(14) августа, Москва

[Л. 40] 139-го августа в 4 ден по государеву цареву и великого князя Михаила Федоровича всеа Русии указу и отца ево, государева, великого государя святейшего патриарха Филарета Никитича московского и всеа Русии указу спрашиван в Посолском приказе Григорей Глаткой...

[Л. 42] ...А ему Григорью с нынешнею государевою грамотою, што с ним х козаком запороским посылают, ехат в Киев и проведат у митрополичьих Иева Борецкого братьи у Перфирья да у Ондreja Борецких про прежнюю государеву грамоту и про патриарши грамоты цареграцкого Кирила патриарха<sup>62</sup>, иерусалимского Феофана патриарха<sup>63</sup>, отданы ли Запороскому войску и што о том говорили, о чем в грамотах писано. И по тому смотря и нынешнюю государеву грамоту отдати кому пригоже в Киеве, Борецким или казаком запороским или епискупу луц[л.43]кому Исакию<sup>64</sup>, будет он ныне в Киеве...

<sup>61</sup> См. также док. 1, 2, 3 а, б, в.

\* В ответ на челобитную Г. Гладкому выдали камку, сукино лундыш, 15 руб., а также велели восстановить сломанный в его отсутствие двор.

<sup>62</sup> Кирилла Лукариса.

<sup>63</sup> Феофана III.

<sup>64</sup> Исакию Борисковичу, епископу луцкому и острогскому.

ИЗ ОТПИСКИ ПУТИВЛЬСКИХ ВОЕВОД  
КНЯЗЯ А.Ф. ЛИТВИНОВА-МОСАЛЬСКОГО И И.А. УВАРОВА

23 сентября (3 октября)

[Л. 61] Государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии и великому государю святейшему патриарху Филарету Никитичю московскому и всеа Русии холопи ваши Ондрушка Литвинов Мосалскои, Игнашка Уваров челом бьют.

...И нынешнего государи 140-го году сентября в 23 ден приехал в Путивль из Литовской земли тот путивлец Григорей Гладкой. А в роспросе нам холопом вашим сказал, что по вашему де государеву указу посылан он Григорей в Литовскую землю для вашего государева дела с немцы и с толмачом<sup>65</sup>. И он де Григорей в Литовской земли в Киеве был... [л. 62] ...А он де Григорей с ними не поехал<sup>66</sup>, для тово что де в те поры не отда-на была у нево ваша государева грамота, которую грамоту велено было ему Григорью отдат в Киеве епископу Исакею да игумену Перфилю да Ондрею Борецкому. А как де государи те немцы поехали в Канев, и он де [л. 63] Григорей после их жил в Киеве десят ден и про тех де немец вести ему в Киеве не было.

И как де приехал в Киев Ондрей Борецкии, и он де Григорей вашу государеву грамоту ему отдал. А он де Ондрей против тово писал к вам, государем и лист де свой дал ему Григорью<sup>67</sup>. А епископ де Исакеи съехал ис Киева в Межигорской монастырь, а игумен де Перфилей поехал во Львов. А архангилским де государи Михайловским монастырем владеет ныне митрополит Исаия Прилуцкой. И он де Григорей у нево, митрополита не был для тово, что де с ним Григорьем к нему митрополиту ваших государевых грамот и приказу никакова не было.

Да ему ж де Григорью дал в Киеве протопоп Ондрей Можилевской лист, и тот лист подписан к тебе великому государю святейшему патриарху Филарету Никитичю московскому и всеа Русии<sup>68</sup>. А он де протопоп Ондрей пострижен в Печерском монастыре. Да он же Григорей привез с собою три листа посыл[л.64]ных, один к орхимориту Офонасью Китаичичу<sup>69</sup>, а послал де к нему тот лист из братства Киевского игумен Тарасей. А другои де лист к Ондрею Борецкому, а послал де к нему тот лист дядя ево Ондрей Борецкой. А третеи де лист к Осифу протосингилу<sup>70</sup> от Ондрея ж Борецкого.

Да он же Григорей сказал нам холопом вашим, что приказывали де ему в Киеве протопоп Ондрей Можилевской, которой пострижен в Печерском монастыре, да шляхтич крестьянские<sup>71</sup> веры Мшанской, чтобы де жили у вас в Путивле и в украинных городех с великим береженьем,

<sup>65</sup> См. также док. в.

<sup>66</sup> Имеется в виду поездка шведских посланцев к новому гетману реестровых казаков И. Кулаге-Петражицкому в Канев, см. док. 5.

<sup>67</sup> См. док. з.

<sup>68</sup> См. док. д.

<sup>69</sup> Архимандриту Афанасью Китайчичу.

<sup>70</sup> См. док. 3 а.

<sup>71</sup> Т.е. христианские.

для того что выбрано де в литовских городех 170 ротмистров, а велено де им приходить в украинные городы не вдруг, понемногу. И лежать де им в украинных городех, которые подошли близко ваших государевых украинных же городов.

*Пометы на л. 61 об.: Государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии и великому государю святейшему патриарху Филарету Никитичю московскому и всеа Русии.*

*140-го октября в 13 ден привез Григорей Глаткою.*

*140-го октября в 15 ден государь, сеи отписки слушав, указал посылат в городы для береженья грамоты, чтоб жили с великим береженьем, сторожи на городех были крепкие и на заставах стояли накрепко с великим береженьем.*

*Государев указ послан по городом из Розряду в городы к воеводам о береженье. А посылана сея отписка и рос[про]сные речи ко государю в Троецкой объезд.*

в

ИЗ РАССПРОСНЫХ РЕЧЕЙ Г. ГЛАДКОГО

*13(23) октября 1631 г., Москва*

[Л. 65] 140-го октября в 13 ден путивлец Григорей Гладкой, которой посылан в Литву<sup>72</sup> с свеискими немцы, к Москве приехал, а сказал, что он тех немец до Днепра ниж Киева версты з две допровадил здорово и поставил их на подворье Печерского монастыря у слуги у Юрья, потому что он того Юрья знает, человек он доброй и ко государю верен. А поставя их сам ходил в Киев в Михайловской монастырь. И лутцкого де епископа Исакия и митрополита Иева Борецкого братьи Перфирья и Ондreja Борецких в монастыре он не заехал. А сказали ему, что Исакии поехал в монастырь в Межигорский, потому что в Киев приехал митрополит новой Исаия Копнинский<sup>73</sup>. А Перфирей поехал во Львов, а Ондрей поехал в монастырскую деревню на Юровки...

...[Л. 67] И поехали<sup>74</sup> к запороскому гетману и к воиску Днепром в судне сентября в 3 ден<sup>75</sup>. А се по государеву указу послана с ним государева грамота к Ондрею Борецкому и та грамота велено ему Ондрею отдать и о прежних грамотах велено Ондreja допросить [:] Запорожскому воиску он те грамоты отдал ли, и будет отдал, и что против тех грамот черкасы сказали.

И после де того как те немцы поехали спустя неделю Ондрей Борецкой в Киев приехал. И он де Григорей государеву грамоту ему отдал и про прежние грамоты ево допрашивал. И Ондрей де государеву грамоту взял и к запороским черкасом ту государеву грамоту хотел отвести сам.

[Л. 68] А про прежние грамоты сказал, что лутцкой епископ Исакии на погребень митрополита Иова Борецкого те грамоты, госуда-

<sup>72</sup> Т.е. на Украину.

<sup>73</sup> И. Борецкий умер 2(12) марта 1631 г. Исаия Копнинский, православный митрополит киевский в 1631–1632 гг.

<sup>74</sup> Шведские посланцы.

<sup>75</sup> сентября в 3 ден вписано сверху.

реву и царегородцкого и ерусалимского патриархов, отдал Печерского монастыря архимариту Петру Могиле. А он де Ондреи запорожским черкасом про те грамоты сказывал многим людем. А по ся места де тех грамот Петр Могила запорожским черкасом не отдал. А он де Ондрей Петру о тех грамотах говорил и ево допрашивал, отдал ли он те грамоты Запороскому воиску. И Петр де Могила ему Ондрею молил[:] достоен де ты с теми грамоты кола. И он де Петру Могиле болши того о тех грамотах говорить не смел.

А запорожские де черкасы про те грамоты ведают [л. 69] многие люди. И как де он Ондреи к запорожским черкасом с нынешнею государевою грамотою приедет, и про те прежние грамоты воиску скажет. И чает де он тово, что Запороское воиско те прежние грамоты у Петра Могилы возмут, и за то де ему не пробудет.

Да Ондреи же де Борецкой прислал<sup>76</sup> ко государю и к святейшему государю патриарху с ним Григорьем от себя лист<sup>77</sup> да к Иосифу протосингелу лист же. Да прежней<sup>78</sup> слутцкий протопоп Ондреи Мужилевский, а ныне постриженник в Печерском монастыре прислал к святейшему государю патриарху лист<sup>79</sup>.

Да он же де Ондреи Мужилевский сказал, что де в Литве<sup>80</sup> выбрано 170 ротмистров стоять воиною против Московского государства, а хотят де заходить на украинные города [л. 70] помалу. И в Московском бы де государстве в украинных городех велели государь и святейший государь патриарх воеводам жить с великим береженьем и велели б в украинные города послат своих государевых ратных людеи, чтоб литовским<sup>81</sup> ратным людем было что нож в сердце.

Да он же Ондреи хотел ехат до пана Радивиля подчаша<sup>82</sup> и хотел доведатца подлинных вестей да о том отписат ко государю. Да он же Ондреи прислал к Москве к Ондрею Борецкому лист<sup>83</sup>. Да Ондреи же де Мужилевский говорил, что он вперед с Ондреем Борецким у Петра Могилы государевы и цареградцкого и ерусалимского патриархов грамоты может вырвати и запорожским черкасом отдати, о том он однолично учнет промышлят всякими мерами накрепко.

[Л. 71] Да ему ж де Григорью сказывал шляхтич Мшанский то ж, что и Ондреи Мужилевский, что хотят заходить литовские люди в украинные города. И государь бы велел заслат наперед своих государевых ратных людеи, и так бы де им было страшнее.

Да Григорей же сказал, что в Литве<sup>84</sup> королевы, не стало<sup>85</sup> да и иных де воевод начальных померло 4 человека, а хто имянем, и того он не упомнит, а писано о том подлинно в листу у Ондрея Борецкого<sup>86</sup>. А хоронить

<sup>76</sup> Вписано сверху.

<sup>77</sup> См. док. з.

<sup>78</sup> Вписано сверху.

<sup>79</sup> См. док. д.

<sup>80</sup> Т.е. в Польше.

<sup>81</sup> Т.е. польским.

<sup>82</sup> Ошибка? Подчаший литовский Я. Радзивилл умер в 1620 г.

<sup>83</sup> Имеется в виду письмо А. Борецкого племяннику Андрею Борецкому.

<sup>84</sup> Т.е. в Речи Посполитой.

<sup>85</sup> Вторая жена Сигизмунда III, Констанция Габсбург, дочь Карла штирийского, умерла 10 июля 1631 г.

<sup>86</sup> См. док. з.



королеву хотят о рождестве Христове. А после де погребенья хотят на королевство обратъ королевича Владислава<sup>87</sup>. А Жигимонт де король<sup>88</sup> ослеп, а королевича Владислава бьет кодуку болезнь чорная...

2

СПИСОК ЛИСТА А.М. БОРЕЦКОГО ЦАРЮ МИХАИЛУ ФЕДОРОВИЧУ  
И ПАТРИАРХУ ФИЛАРЕТУ НИКИТИЧУ

*6(16) сентября, Киев*

[Л. 73] Список з белорусского<sup>89</sup> листа, что писал ко государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии и к великому государю святейшему патриарху Филарету Никитичю московскому и всеа Русии Ондреи Борецкой в нынешнем во 140-м году октября в 13 ден<sup>90</sup>.

Бога всесилнаго благодатию пресветло сияющему благочестивому и превыше всея вселенныя паче солнечных луч светящему восточному великому государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии самодержцу и многих и великих царств государств повелителю и благодателю и его пресветлаго царского величества богом преувиденному, богом избранному, богом дарованному и богом помазанному пресветлому родителю великому государю Филарету Никитичю божиею милостию всесвятишему патриарху московскому и всея великой Росии, превеликама милостивыма [л. 74] и предобрыма кормителема моима.

Грешныи и недостойныи раб и великих государей моих холоп Андрей Матвеевич Борецкий, кланяясь святых стоп и припадая до общая матери всех земля, лобзание творит.

Пресветлыи и предобрий государи великие мои, первии писал я до превеличества вашего, даючи знати о грамотах ваших царских и всесвятиших патриархов, к боголюбивым от воиска запороского во благочестии живущем писаных, воскоре мужей и неведомом месте дожидался собрания рады их посмотретьи мужественных и им же поверити возмогл, удержах мало время.

Ненавесник же добру дьявол напусти на меня епископа лутцкого Исакия с чернцами михаиловскими, что все животы мои розграбили, которые я в сундук покладчи схоронил было в монастыре в келье для воиска лядцкого. А единоутробнаго Перфирия иеромонаха скинувши с предстательства и посадили в тюрьму [л. 75] без вины. И в то время и грамоты ваши царские и святейших патриархов тот епископ побрал и у себя их до приезде архимаритового<sup>91</sup> держал.

И в приезд гетмана запороского<sup>92</sup> в Киев просил я тех грамот у епископа Борисковича Исакия. И он мне сказал, что отдал де я архимариту. И я гетману запороскому о тех грамотах известил. И гетман послал меня к архимариту просить тех грамот. И архимарит мне отказал, я де тех гра-

<sup>87</sup> Владислав Ваза, старший сын Сигизмунда III, король Речи Посполитой с 13 ноября 1632 г.

<sup>88</sup> Сигизмунд III Ваза (умер 30 апреля 1632 г.).

<sup>89</sup> Т.е. украинского.

<sup>90</sup> Дата получения – 23 октября (н.ст.) 1631 г.

<sup>91</sup> П. Могилы.

<sup>92</sup> Тимофей Рандаренок (Рандеренок, Т. Каневцов).

мот не видал. А говорил мне[:] за такое де дело у короля посадят на кол. И я от неволи у нево просить покинул тех грамот.

А с нынешнею грамотою вскоре к гетману съеду. А услышал что от воиска, и о том извещу к превеликому царствию вашему, аще бог изволит, писанием своим.

А ныне новаго гетмана богобоязлива и искусна мужа выбрали Ивана Петръжицкого прозванием Кулага.

Извещаю превеликому царствию вашему[:] королевои нашеи не стало, и князя Збараз[л.76]ского, и пана Сопеги виленского воеводы, и Тишкеевича борестейского воеводы. А про королевича меньшаго сказывают люди, что с кручины по матере не стало ж\*. И о короле не добре тужат.

А для подлинных всяких вестей послал есми я брата своего Перфирия проведат во Львов город. А про погребенье королевои сказано быть на рождество Христово, тут же и соим будет и совет на обирания короля. А по сем вся яже на пользу богу да устроит.

А я во хузших сам себя<sup>93</sup>, и великого лепно державному царствию вашему поклон сотворяю, и Христа владыки моего от сердца молитствовати не престаю, дабы меня господь бог недостойнаго сподобил косатися чесных ног великодержавного царствия вашего.

Писан в Киеве лета 1631-го сентября в 6 ден.

д

СПИСОК ЛИСТА А. МУЖИЛОВСКОГО  
ПАТРИАРХУ ФИЛАРЕТУ НИКИТИЧУ

*20(30) сентября, Киев*

[Л. 77] Список с белоруского<sup>94</sup> листа, что писал к великому государю святейшему патриарху Филарету Никитичю московскому и всеа Руси и Киевца Печерского монастыря черной поп Анатолии Мужилowski в нынешнем во 140-м году октября в 13 ден<sup>95</sup>.

Святейшии преподобнейшии и преблаженнейшии патриарх преосвященных государств московский и всеа Росии пастырю мой.

Великозачливого и многопреважного мужа великому государству Московскому пастыря и спасителя нашего кир Ёва Борецкого и Малыя Росии митрополита блаженные памяти господина моего оставшему его повелению конец чиню, что святейшему и преблаженному лицу твоему тем моим писмом досажая и моим окаянным челом до лица земли поклон приношу, хотячи одробину благословения великосвятителского [л. 78] получитьи и прощения скверным и таинным моим просити, яко там беспре-  
станным твоим святителством многобогатым благословением и проще-

\* Соответственно: Ежи Збаражский (Збараский), крайчий, потом подчаший коронный, с 1620 г. каштелян краковский, умер в 1631 г.; очевидно, Лев Сапега, воевода виленский с 1623 г., гетман великий литовский с 1625 г., умер в 1633 г.; Тышкевич, воевода брестский. Двое младших детей Сигизмунда III и Констанции Габсбург действительно умерли от оспы, но в 1634 г. (Ян Олбрахт и Александр Карол).

<sup>93</sup> Прочтение ориентировочно.

<sup>94</sup> Т.е. украинского.

<sup>95</sup> Дата получения (23 октября (н.ст.) 1631 г.).

нием насыщаютца. Так я недоточный и далекий поне от пресветлаго солнца луч осияти тем же способлюся.

При сем и остерегателство благочестивому царству тот же блаженные памяти святитель наш посылати под проклятием приказал мне, до великочестнаго и премудрого святителского твоего россуду прекладаю, не жели бы овому своему государству изменником и ненавистником был, но лутче на душу свою<sup>96</sup> благочестие люблю и чтоб роспространилось благочестие.

А то вперед короткими и праведными словы пред святителство твое приношу и приклонившись творю до лица земли, яко наипокорнейше прошу, чтоб меня святителство твое за холопа последнего [л. 79] объявил благочестивому пресветлому и некогда не победимому монарху цесареву его милости московскому, его ж царство и владычество на многа лета чтоб утвердил вседобротливый бог беспрестанно прошу, будет меня имети непотребнаго, а истинного слугу и богомольца.

Буди же ведомо от меня святителству твоему, что теми часы, уже по смерти королевы наши сто ротмистров выбрано и таино велено збирать воинских людей и казаков запорожских, сказывают. А то не на что иное, только на<sup>97</sup> неизбежное хотенье и ни в чем не винного государства Московского, о котором некогда со мною королевич Владислав говорил, тогда во иступлении ума для великие сладости.

И для того будте же остерегателны, а с теми силами чуйте, чтоб злохитрое коварство папешское превидечи [л. 80] антихристова на весне за неостерегателством в предшироком государстве и истинному благочестию убытка не учинили. Надобно промышляти, чтоб того силнаго коня узнудати и доездити его себе справити.

А по сем надобно промыслити, чтоб благочестивою царь присвоил к себе приятеля Хриштофа Радивиля слутцкого, гетмана княжства Литовского<sup>98</sup> от которого бы и таинные думы могли ся объявить, у которого я милость великую имею и то мною статься может. А остерегателство большое имети от Смоленска и от Киева, а мужественно и безо всякого страху вооружатся.

А силы полские некрепки, дума вымерла, а хлопцы у них топерво желныре, а которые учатца в школах, и те у них сенатары. Толко они страшны воиском [л. 81] Запорожским. До которого воиска святейшие патриархи костентинопольской и ерусалимской листы свои писали, чтоб монарху московскому поклонилися, а войны под клятвою заказующи. А тех листов им не отдано, однако я промышляти буду, чтоб были отданы.

То донесши кладу перед ноги великого святителства твоего, обещаючи, когда будет того потребно, всякое остереганье и ведомость подлинную святителству твоему вперед посылати буду.

Потом покорне и униженно превеличества твоего молю, чтоб мое неразумие и дерзновение презрел, а меня холопа своего святителскою молитвою утвержал и патриаршеским благословением обослал, что уже долго пресвятыи мужу непоколебимый столп [л. 82] благочестия.

<sup>96</sup> Вписано сверху.

<sup>97</sup> Вписано сверху.

<sup>98</sup> Радзивилла Кжиштофа II, гетмана польного литовского.

Дан святыи чудотворные обители Печерские Киевской лета 1631-го месяца сентября 20-го дня.

Пресветлаго святителства и величества твоего нанищии холоп и раб недостойный и многогрешный Анатолии Мужилловский новоначалной священной инок рукою власною.

*РГАДА. Ф. 96. Сношения с Швецией. 1631 г. Д. 9. Л. 40, 42, 61–65, 67–71, 73–82. Подлинники и списки.*

## 5

### ИЗ РАССПРОСНЫХ РЕЧЕЙ ВЫХОДЦА И. ДАНИЛОВА

*марта 4(14) 1632 г., Путивль*

...Да при нем же Ивашке присланы в осень с Москвы в Канев два немчина да руской человек с листами, и те листы черкасы чли в раде<sup>99</sup>. И мелкие де люди черкасы говорили все, чтобы им служить тебе государю, а и здесь де им, черкасом и крестьянской<sup>100</sup> вере от поляков утеснение. И лучшие люди черкасы, которые пристали к поляком, их уговорили и те листы и немец послали к гетману Конецполскому<sup>101</sup>. И слышно было в тое пору у них, что гетман Конецполской одного руского человека велел убить, а немец велел в тюрьму посадить...

*РГАДА. Ф. 210. Разрядный приказ. Московский стол. Стб. 83. Л. 63–66.*

*Опубликовано: Акты Московского государства, изданные императорскою Академиею наук / Под ред. Н.А. Попова. СПб., 1890. Т. 1: Разрядный приказ. Московский стол, 1571–1634. С. 346.*

<sup>99</sup> См. док. 4.

<sup>100</sup> Т.е. христианской.

<sup>101</sup> С. Конецпольскому, гетману польному, с 5 апреля 1632 г. – великому коронному.

### ВЛАДИМИР ДОРОФЕЕВИЧ КОРОЛЮК



В.Д. Королук  
(1920–1981)

Многолетний председатель нашего творческого коллектива В.Д. Королук принадлежал к той численно небольшой группе молодых талантливых исследователей, которые стояли у истоков Института славяноведения и сыграли выдающуюся роль в его образовании и дальнейшем развитии<sup>1</sup>. В качестве учеников и продолжателей крупнейших историков-славистов – В.И. Пичеты, Б.Д. Грекова, И.С. Державина, П.Н. Третьякова, М.Н. Тихомирова – они органично продолжали блестящую линию русской славистики прошлого. Роль Владимира Дорофеевича отнюдь не ограничивалась рамками руководимого им сектора, хотя он всегда был местом его постоянной творческой активности. Масштабы научного дарования В.Д., его человеческие качества по-

зволяли ему в течение многих лет оказывать определяющее влияние на проблематику Института в целом, в том числе в областях, на первый взгляд далеких от его непосредственных интересов как исследователя<sup>2</sup>. Более того наш Учитель сыграл первостепенную роль в развитии славистики на просторах нашей прежней страны, не только в России, но и на Украине, в Молдавии, в Белоруссии и др. Маленький пример на эту тему. В 1993 г., во время II Международного конгресса украинистов во Львове, несмотря на его напряженную политизированную атмосферу, академик НАНУ Я.Д. Исаевич с благодарностью вспомнил об этой стороне деятельности В.Д. (и нашего Института в целом).

Однако и в отмеченных впечатляющих рамках Владимиру Дорофеевичу всегда было тесно, его многогранная личность постоянно искала и нахо-

<sup>1</sup> См.: Институт славяноведения и балканистики: 50 лет. М., 1996.

<sup>2</sup> О последних см. основательную статью Б.Н. Флори в кн.: *Королук В.Д.* Славяне и восточные романсы в эпоху раннего средневековья: Политическая и этническая история. М., 1985. С. 5–21.

дила выходы в иные сферы деятельности, в особенности собирательство, которым он неизменно предавался с присущим ему талантом искателя, страстью и эрудицией: будь то книги, живопись, иконопись, произведения народных промыслов, экслибрисы и др. Нам, его ученикам, хотелось в нынешнем сборнике дать некоторое представление об этих сторонах таланта В.Д., для чего на последующих страницах даны его собственная работа, а также отрывки из его многообразной переписки, тексты его супруги И.К. Королюк, его ученика В.А. Артамонова. Надеемся, что читатели почувствуют то неизменное восхищение и симпатию, которые В.Д. постоянно вызывал у окружающих, и в какой-то мере поймут причины этой магии.

*Л.В. Заборовский*

## ВЫСОТА СЛАВЯНСКОЙ ДУШИ

...На юбилее 50-летия Владимира Дорофеевича в Институте славяноведения и балканистики в 1971 г. прозвучал риторический вопрос: “Ведь что такое наш Институт без Королюка?” Ответ подразумевался заранее – учреждение без души. У всех теплело на сердце, когда по всем каморкам двухэтажного “особняка-курятника” в Трубниковском переулке разносился добродушный смех рослого профессора.

Как писал Н.В. Гоголь, русский народ метко “лепил” прозвища. Королюк в полной мере унаследовал не только южнорусскую статью, но и “королевскую” душу от предков, когда те жили на “широй” Украине. Если бы к богатырскому силуэту, крепкому загривку, раскатистому баритону и широченной одежде добавить оселедец (вместо волос почти до плеч) и снять очки, то получился бы точь-в-точь “репинский” запорожец.

“На короткую ногу”, в дружескую тональность он свободно переводил не только контакты с людьми, но и казенно-официальные международные конференции в Институте. За его доброжелательным и спокойно-родственным “Привет, дорогой” всегда слышалось: “Ведь мы с тобой друзья!” (И такое же ободрение звучало в его ослабевшем голосе, даже когда он, исхудавший и бледный, лежал на смертном одре.)

Заседания сектора Славяно-германских отношений в Институте превращались в фейерверк “королюковских” идей, каждая из которых была открытием-откровением. Не зря к нему “из-за тридевяти земель” посылали на стажировку аспирантов, не зря сотрудники потрясали большим пальцем над головой в предвкушении обсуждения очередной статьи своего руководителя. Когда руководитель сектора, отложив очки, переставал подносить к носу карточку с записанными на ней ключевыми словами тезисов, охватывало сожаление – заканчивалось “пиршество мысли”. На столе, в пепельнице перед Владимиром Дорофеевичем оставалась гора окурков. (До сих пор не исчезает острая досада, что я начал, но за нехваткой времени бросил в 1967 г. конспектирование выступлений Учителя.)

Обсуждения были профессиональным, но демократичным обменом мнениями. Как на флоте, первыми высказывались “мичманы” – младшие научные сотрудники, под конец – “тяжелая артиллерия” – доктора наук. Знаменательно, что последнее слово предоставлялось не руководителю, а докладчику. В выступлениях Королюка и в помине не было скучного суммирования высказываний сотрудников (что практиковалось в иных секторах). В них открывались новые горизонты темы.

...“Навязанный” в 1966 г. по специальному разрешению АН СССР к В.Д. Королюку инженер Путьеиспытательной лаборатории (хотя и посе-

щавший вольнослушателем лекции на истфаке МГУ) не мог выглядеть среди гуманитариев иначе, как “белой вороной”. “Прочитал я Вашу муру”, – так припечатал Королук мой вступительный реферат, посвященный западногерманской историографии об этногенезе славян. – Ведь у Вас нет ни опыта в исторической науке, ни опыта жизненного!” (Руководствуясь девизом “наука требует высшей преданности”, он, как и многие сотрудники, опасался, что “технар” станет обузой для сектора.) Я ответил, что готов хоть справочники для других перелистывать, но только в славяноведении, он “навесил” на меня пять письменных экзаменов по специальности, чтобы лучше “натаскать” по славяноведческой тематике. И как само собой разумеющееся, сказал, что все “левые” подработки переводами придется бросить.

Первый экзамен о чешском хронисте XIII в. Далимиле, пытавшемся защитить свой народ от германизации, вызвал иронию руководителя: “Ха! Самое примечательное, что отметил аспирант, так это сентенция Далимила – лучше жить с крестьянкой чешской, чем с принцессой немецкой!” За своего он принял меня после второго экзамена, посвященного миграциям славян в V–IX вв.

Академическая среда в то время не только не стыдилась, но даже бравировала “сплетничаньем всласть”. Учитель же был вне варева из желчи, слухов и пересудов: он от них отмахивался, как от навозных мух. Самого слабого он старался приподнять до уровня своего благородства. Начисто исключалась им конъюнктурщина. Даже в самые “трескучие морозы” сталинщины, когда все самозабвенно цитировали “вождя всех времен и народов”, Владимир Дорофеевич с “полной выкладкой” писал по правде и совести, не оперируя ни теориями классовой борьбы, ни “изначальной гнилости царизма”. В его четырехтомной кандидатской (по сути докторской) диссертации, излагавшей день за днем русско-польские отношения в конце XVII–начале XVIII в., Сталин процитирован лишь раз, и то в конце и к месту: “Петр I сделал много для государства помещиков и торговцев”.

“Авторитарной” правкой первых “опусов” Учитель выправлял “заносы” неопытного аспиранта. При прохождении же издательской цензуры в 1971–1972 гг., касавшейся статей, продолжавших кандидатскую диссертацию Владимира Дорофеевича, складывалось впечатление “выламывания” верхних и нижних конечностей автора. “Вот научитесь писать, как Королук!” – советовали сотрудники Института славяноведения. Но как? Казенщина тогда губила живую мысль, казна платила и жестко требовала “своей музыки”. Когда я сказал Учителю, что есть закрытые темы, например по разделам Польши, он ответил: “Ничего подобного! Публиковаться можно по любым темам. Просто не подавай материал как сенсационный!”

Владимир Дорофеевич никогда не подключался к “стадным атакам” нашей интеллектуальной братии, по команде сверху бросавшейся на указанную жертву. Дифирамбные хоры он остужал критикой огрехов обсуждаемой работы и наметками новых, нераспознанных авторами поворотов темы. Никогда не плыл он и в русле “новомодных” течений; когда только начало “просвечиваться” полузапретное имя и все стали восклицать “ах, Мандельштам, ах Мандельштам”, я признался, что не читал



этого поэта. “Ну и ничего страшного!” – махнул рукой Владимир Дорощевич.

В очередной работе об осаде Пскова польским королем Стефаном Баторием в 1581 г. я с “вызовом” положительно отозвался о работоспособности, широком кругозоре и политическом опыте тирана Ивана Грозного, не предполагая, что растравлю большую рану интеллигенции, настрадавшейся в свое время от другого “Грозного” – Сталина. После этого пришлось выдержать от собратьев жестокую трепку (правда, по делу), сравнимую с “физическим руко- и ногоприкладством”. Учитель же рассудил по-своему: “Если все на одного, то я на стороне слабого”. Согласившись, что реферат похож на “разговор за чашкой чая”, что в нем при желании можно найти в десять раз больше ошибок, чем было указано, он, как котенка, вытащил меня из позора, отряхнул и поставил на ноги. Среди немногочисленных плюсов доклада он, в частности, указал на такой: “Ведь аспирант при рассмотрении польско-русского противоборства не встал ни на ту, ни на другую сторону”. Как я позже понял, Владимир Дорощевич в собственных трудах исходил из “общеславянской” точки зрения (а когда надо – и из общечеловеческой). После этого он начал строго нацеливать меня не на пространные обобщения, а на “ползучий эмпиризм”.

Терпеливо и не единожды он растолковывал, что, помимо национально-великорусского, есть (у многих чаще в подсознании) самосознание русское (восточнославянское) и общеславянское.

“Европа с раннего средневековья была не романо-германской, а романо-германо-славянской. Вклад славянства в мировую цивилизацию не меньше, чем романских и германских народов – это один из основных тезисов, который он постоянно отстаивал. Никакой ущербности ни в “православно-славянской”, ни в “мусульманской цивилизации” он не признавал: “При Улугбеке (1394–1449) Средняя Азия по культуре была выше Европы”.

В патриотизме Владимира Дорощевича не было ничего “баранного”. О его важности для государства он говорил так: “Нельзя рубить сук, на котором сидишь!” Аспиранту, писавшему о К. Марксе, революции 1848 г. и царизме, он шутил, советовал: “Ты лягни разок царизм, а больше не надо”. В каждой работе, посвященной эпохе Петра I, он подчеркивал резонность и смысл ходов русской дипломатии и правительства, усилий русской армии, в конце-концов разбившей хваленую армию Карла XII. Как завет запали в душу слова Учителя, сказанные им однажды совершенно будничным тоном: “С каким народом родился, с тем и помирать. Без героизма и высоких идеалов народ не выживет”.

В 1968 г., во время “пражской весны”, воспринятой у нас, что естественно, многими с сочувствием, всплыл чешский историк европейского происхождения и записной “реформатор” Франтишек Граус. С его идеями мы хорошо познакомились лишь через двадцать лет. В частности, он считал, что надо отказаться от якобы завышенной оценки героики гуситских революционных войн 1419–1437 гг., будто бы “кровавых и пагубных” для Чехии. Некоторые слависты СССР клюнули на приманку, и не имея возможности заняться дискредитацией русской истории, начали пе-

репевать мысли Грауса. Владимира Дорофеевича это всерьез задело – в секторе шутили, что по аналогии с “Антидюрингом” он-де собрался написать “Антриграус”. “Ну, выбьем мы из-под чехов камень гуситской революции, что от чешской истории останется?” – говорил он.

По отношению к любому народу Владимир Дорофеевич исповедовал принцип презумпции изначальной порядочности. Но, конечно, первой и самой сильной была его любовь к Польше и польской культуре, возможно, со времен Великой Отечественной войны, когда гитлеровский режим объявил о геноциде славян. В секторе все время звучала нота отпора немцам “Дранг нах Остен”.

Дома на почетном месте у Владимира Дорофеевича стоял медный бюстик Тадеуша Костюшко, как известно, поднявшего свой народ на восстание после второго раздела Польши и плененного при Екатерине II. При случае Учитель подчеркивал: “Поляки целый месяц с 1 сентября 1939 г. оборонялись против гитлеровской военной машины, а Франция сдалась через две недели... ни в одной оккупированной немцами стране, кроме Польши, не было такого явления, как подпольные Университеты!”. Как-то я спросил, как он относился к Екатерине II, приговорившей своими разделами Польшу к смерти. Владимир Дорофеевич отшутился: “Ха-ха! Конечно плохо – из-за нее у нас возник еврейский вопрос, которого до разделов не было!”

Панорамный охват европейской истории, новаторские концепции и скрупулезность, сказывавшаяся, среди прочего, в сверхубористом бисерном почерке, делали Владимира Дорофеевича историком высшей пробы. Ни капли “воды” не было в его трудах – только “выжимки” научной мысли. Вот почему они с непривычки трудно усваивались. Его творческие принципы известны:

- Историк, не пишущий экономно, – паразит;
- Научная работа должна быть красиво построена;
- Концепцию следует подавать через факты, без назидательных оценок;
- Историография для меня менее важна, чем история. Удивляюсь, почему многие берутся за историографические темы, когда так много неисследованных исторических”.

Историков, пишущих “широкими мазками”, он не жаловал: “Ну какой Е.В. Тарле историк – он путает великого коронного гетмана Речи Посполитой с польным”.

Когда Владимир Дорофеевич предложил мне заняться определением путей миграции славян с территории их прародины по микрошлифам фрагментов славянской керамики, один из славистов заметил: “Это каким же надо обладать энтузиазмом, чтобы годами горбатиться над микроскопом, разглядывая черепки!” На что Королюк резко отпарировал: “А те, у кого энтузиазма нет, пусть идут в торговлю!” О докторам наук без горения и высокой идеи отзывался с пренебрежением: “Напишет статью и пять лет ничего не дает”.

Синтетическое мышление позволяло Владимиру Дорофеевичу увязывать исторические явления через века и тысячелетия. Например, начав с указания на однотипность поведения рыцаря XII в., повязывавшего на руку шарф “дамы сердца”, и солдата XX в., хранящего в кармане фотографию любимой, он затем выдвинул гипотезу относительно однородно-

сти субэтноса Средиземноморья от Испании до Ирана, определившем черное одеяние женщин.

Своих учеников, в соответствии со старой русской академической традицией, он принимал дома. На консультации аспирант попадал под дождь идей, концепций и неизвестных исторических фактов, обрушивавшихся с поражающей щедростью. Не зря нынешний директор Института славяноведения В.К. Волков говорил четверть века назад: “Общение с Королюком – это второй университет!”

Любим Дорофеич был и за то, что научные идеи излагал не с заумью мэтра, а в товарищеской, своей манере. (Услышав мимоходом чей-то “научный” разговор, одобрительно хмыкал: “А, трепитесь!”).

Контраст между научным уровнем Учителя и моим собственным был столь велик, что я после консультаций старался поскорее выскочить из квартиры, чтобы не мешать ему работать. Однажды застал его за странным, а в тогдaшнй мой взгляд, занятием: он скреб скальпелем иконку у себя на столе. На мой немой вопрос, “Как может такой генератор идей тратить время на расчистку народного примитива”, ответил:

– Вот, расчищаю. В Болгарии я ободрил музейщиков, не знавших, как относиться к подобным “примитивам”.

Понятно, что Владимир Дорофеевич мог читать любую символику – из фольклора, народного орнамента и “народного примитива”, – все несло для него большую информационную ценность.

Это была великая душа, с ранних лет осознавшая свое призвание и вложившая весь талант и энергию в сокровищницу славяноведения. По накалу любви к славянскому миру Владимир Дорофеевич был под стать великим будителям-славянофилам XIX в. – Аксакову, Гильфердингу, Хомякову, Шафарику, Добровскому, жившим в соответствии с кредо: “Я славянин, и ничто славянское мне не чуждо”.

Каждого ученого собрата-славянина он после доклада в Институте почитал долгом увлечь на пир в ресторане (будучи к концу жизни строгим трезвенником).

По мере утраты здоровья (подкошенного и трагической гибелью сына, после которого он с трудом и с частыми остановками преодолевал крутые лестницы Института) Владимир Дорофеевич все острее ценил время: “Ладно, потрачу еще два месяца жизни на молдаво-валашские сюжеты, о которых просили молдаване... спорить с историками-украинцами бесполезно – уйдет время впустую”.

Пренебрежительно относясь к одежде, он тем не менее любил подчеркнуть принадлежность к “ученой корпорации”. В студенческие годы носил университетскую фуражку “бурша”, в зрелые годы – “академическую” меховую шапку с черным бархатным верхом.

...Как-то перед началом заседания сектора Владимир Дорофеевич распечатал конверт, покрутив головой, хмыкнул и без предисловия начал читать вслух (передаю смысл): «Господин Королюк, не надоело ли Вам сражаться с немецким “Дранг нах Остен”»? Я, за плечами которого много лет борьбы с гитлеровским режимом и подпольной работы в Сопротивлении, я, по данным которого англичанами в Норвегии был потоплен фашистский крейсер, спрашиваю, не пора ли Вам переключиться на другую тему, например, на критику израильской агрессии против арабов?

Вилли Брандт, Канцлер Федеративной Республики Германии”. От неожиданности все словно утратили способность к привычной в таких случаях иронии. Эмоциональная реакция была единой: “Вот это да! Вот это высшее признание результативности работы историка!”.

...Сейчас, через полтора десятка лет после смерти Учителя, посещая исторические семинары и конференции Института славяноведения часто ловишь себя на мысли: “Ба! Да ведь этот доклад – развернутая идея Владимира Дорофеевича! И эта статья тоже! И эта!”

Слава Богу, живет школа Королюка, школа точного объективного анализа, школа непримиримости к халтуре, школа патриотизма и славянской взаимности!

## ЭПИСТОЛЯРНЫЙ АРХИВ В.Д. КОРОЛЮКА

У Владимира Дорофеевича не осталось архива, подобного тому, какие имели и имеют многие ученые. У В.Д. не осталось неопубликованных трудов, так как все свои работы он доводил до издания. Не осталось у него и папок с планами статей, монографий, с набросками и вариантами, так как все свои замыслы он какое-то время обдумывал, а затем писал сразу начисто – бисерным почерком на листочках, которые после моего прочтения отдавались на перепечатку, а машинописный текст шел в издательство почти без правки. После выхода той или иной работы рукописи В.Д. выбрасывал.

Личные письма (за одним исключением, о чем ниже) В.Д. не хранил, хорошо усвоив наставления своего отца, осторожного Дорофея Петровича, – хранить нужно документы, справки, их копии, но никаких других бумажек”. Разного рода деловые письма все же скапливались, они годами валялись на столе или засовывались в случайные книжки, так что, разбирая книги и папки, я нахожу извещения о заседаниях, письма из редакции, бухгалтерские квитанции и т.п. в самых неожиданных местах. И тем удивительнее на этом фоне полного пренебрежения к письмам, как личным, так и служебным, внимание к письмам художников и коллекционеров: все их письма В.Д. сохранял в идеальном порядке. При этом собрание писем не было ни документацией роста коллекции, ни фиксацией обменных операций. Назначение этого архива писем было, вероятно, иным.

Архив содержит письма 1964–1970 (71) гг. Он состоит из 165 конвертов (каждый содержит письма одного корреспондента) и пачки листов других корреспондентов (более 20), для которых по каким-либо причинам не было заведено специальных конвертов. Количество писем в конвертах – от 2–5 до 30–40 и более. Наибольшее число писем в архиве от С. Пильмана, игравшего в те годы большую роль в организации выставок и издании каталогов, а также от известных коллекционеров – П.М. Богданова, Я. Бердичевского, Б.А. Виллинбахова и художников Р. Копылова и К.С. Козловского. Корреспонденты очень разные – от крупнейших собирателей экслибрисов (Виллинбахов, Фортинский, Ивенский) до никому неизвестных школьников, от маститых, признанных художников (Голяховский, Маторин), до художников-самоучек, робко делающих первые шаги. Письма шли из Таллина, Риги, Ленинграда, Архангельска, Посьвы, Каргополя, Смоленска, Львова, Минска, Киева, Харькова, Ельца, Балашова, Тамбова, Мичуринска, Могилева, Одессы, Пятигорска, Красноярска, Кызыла, Иркутска, Братска, Мирного, Владивостока, Еревана, Симферополя, Кемерово, Н. Тагила, Челябинска, Уфы, Вологды, Череповца, Ярославля, Сокола, Краснодара, Ташкента, Вильнюса, Воронежа, Курска, Тарту, Ташкента, Косова, Инты, Евпатории, а также из Польши, Чехословакии, Болгарии.

По содержанию письма очень разные – от лаконичных коллекционерских “получил три, спасибо. Высылаю 8” до многостраничных. Замет-

на разницу содержания писем 1965–1966 и 1969–1970 гг. Среди первых преобладают деловые, в них очень много просьб о присылке экслибрисов и литературы, почти нет ничего личного, а в последующие годы резко сокращены просьбы, и значительную часть составляют письма с сообщением о своей жизни, работе, обсуждение общих вопросов путей развития искусства.

По письмам хорошо видно, как быстро изменилось положение В.Д. среди коллекционеров – из увлеченного неопита, тратящего массу времени и сил на выполнение заказов старых коллекционеров ради увеличения своего собрания экслибрисов (см. письма 1964 г.), В.Д. уже к весне 1965 г. получил признание: «Вы, как я посмотрю, стали действительно серьезным экслибрисистом и опасным конкурентом “ассам” – Виллинбахову, Фортинскому, Бердичевскому. Тысяча – за такой короткий срок! Это кое-что да значит!» (Из письма Г.С. Островского от 16 апреля 1965 г.). А к 1966 г. он уже становится специалистом и пропагандистом знака. Так, тот же Г.С. Островский, искусствовед по профессии, пишет: «А Вы-то еще скромничали: дескать, только искусствоведы пишут высоким штилем. А Вы, оказывается, уже законченный искусствовед, автор отличного каталога и превосходной вступительной статьи! Кроме шуток!» (из письма 1 января 1966 г., речь идет о каталоге Г. Карлова). В каждом конверте письма лежат в хронологическом порядке. Серьезное отношение к книжному знаку у В.Д. наметилось сразу же, по началу собирательства (1964 г.). Так уже в мае 1965 г. в письме художнику Р. Бедрову В.Д. спрашивал его об истории армянского экслибриса. В 1966 г. он стал выступать с докладами на заседаниях Московского клуба экслибрисистов, посвященными знакам отдельных художников, для чего начал с ними переписку. Среди писем хранятся автобиографии, перечни сделанных к тому времени экслибрисов, краткие сведения, дававшиеся В.Д. художниками как материал для готовящихся им статей, докладов.

Во многих случаях В.Д. делал доклады или писал статьи о художниках ему лично знакомых. Но бывало и наоборот. Так, А.Ф. Бучнев подтверждает свое согласие на доклад о нем В.Д. (письмо от 11 мая 1968 г.) до знакомства с В.Д. Из писем 1965–1966 гг. видно, как быстро расширялся круг корреспондентов, в числе которых нередко оказывались люди, уже не представлявшие для В.Д. интереса как партнеры по обмену и почти ничего не знавшие об экслибрисе. Поэтому эти письма полны просьб о присылке первых статей В.Д., его книжных знаков и всевозможной другой литературы, причем адресаты зачастую явно не отдают себе отчета в том, что их просьбы трудно выполнимы. И все эти корреспонденты (как скромные, так и далеко не скромные в своих желаниях) получали от В.Д. письма (не одну строчку), а часто – бандероли с книгами, карандашами, дощечками самшита.

Во многих письмах, помимо слов благодарности за щедрые присылки своих знаков, имеются благодарности за добрые “ласковые” письма, за внимание, за ответы на вопросы о качестве тех или иных знаков, за советы по вопросам организации выставок. Многие корреспонденты просили у В.Д. его работы с автографом, и он легко рассылал оттиски, а нередко и книги – например “Славяне и восток” получили несколько человек, а некоторым он послал даже “Историю Польши”. К сожалению, у меня нет

писем самого В.Д., поэтому остается не ясным, что именно давало его корреспондентам основание называть их “добрыми”, а именно этот эпипет выбран многими из них.

Весьма вероятно, что более серьезный анализ писем 1965–1967 гг. выявил бы интересные особенности как развития собирательства экслибрисов, так и эволюции самого книжного знака на территории СССР.

Повторю: письма 1968–1970 гг. отличаются от более ранних писем. Прежде всего чувствуется, что уровень общей культуры коллекционеров резко повысился, что экслибрис получил широкую известность и соответственно литература по нему стала разнообразнее и доступнее. У В.Д. не только сохранялась обширная переписка с малознакомыми людьми, но и расширился и укрепился круг близких людей, друзей среди собирателей и художников. Именно их письма составляют наиболее интересную часть архива, так как они не только освещают В.Д. с каких-то новых граней, но дают представления о жизни и условиях творчества художников в 60–70-е годы. Это письма Г. и Н. Бурмагиных, В.В. Васильева, Л.Б. Гимова, Н. Домашенко, В.У. Едемского, В.Н. Кедрина, Р.Н. Копылова, Е.Е. Красовского, А.П. Наговадина, И.Г. Пантелюка, Ю. Петрова, А.В. Птатицына, В.А. Пташинского, В.А. Сергеева, П.Я. Смагиньша, В.Н. Тихановича, Е.Н. Тихановича, А.Н. Тычины, Л.Н. Щетнева, А.С. Чернова (Великий Устюг), А.С. Чернова (Симферополь), А.С. Чернова (Тамбов), Ю. Куликова, Е.И. Кузнецовой и ряд др.

Со всеми этими художниками В.Д. встречался, много разговаривал, о многих из них писал.

Ознакомление с письмами раскрывает некоторые черты характера В.Д., его отношение к людям, к коллекционированию. Прежде всего бросается в глаза его целеустремленность: экслибрис, по мысли В.Д., – это один из путей приобщения широкой общественности к графике. Он был из тех редких коллекционеров, кто вел обширную переписку с начинающими собирателями, посылал им знаки, поощрял первые шаги в создании экслибрисов многих художников (Юфа, А. Хаджаев), “толкал” собирателей и художников на организацию выставок, советовал, как лучше их организовать, заказывал личные знаки никому не известным художникам, рассылал их (равно как и адреса) для обмена, отвечал на письма, независимо от того, мог ли получить что-то взамен. Бесспорно, обширная переписка способствовала очень быстрому росту личной коллекции, как экслибрисов, так и графики, но по письмам видно, как первоначальная задача – сбор экслибрисов – уступает место их пропаганде, как интерес к экслибрису замещается интересом к графике вообще.

Из писем ясно, что В.Д. в первую очередь интересовала и волновала отечественная экслибрисистика и графика. И хотя он много бывал за границей, количество ее иностранных корреспондентов крайне незначительно (всего 10).

И еще, с рядом корреспондентов он вел переписку, далеко выходящую за рамки интересов коллекционера: В.Д. писал им и о своих радостях и горе. В свою очередь их жизнь была ему не безразлична. Публикуемые письма – незначительная часть архива, выбранные, возможно, не всегда удачно, но все же они дают некоторое представление о характере общения В.Д. с художниками, дружба со многими из них была радостной частью его жизни.

И последнее. Есть все основания считать, что эпистолярный архив был материалом для задуманной В.Д. книги о графике. О желании поработать над такой книгой он иногда говорил. Это подтверждается и самим фактом хранения им машинописных рукописей опубликованных работ по вопросам, связанным с графикой. Памятуя о том, что В.Д. не хранил рукописей изданных работ, можно думать, что он считал свои труды по графике не оконченными. За 10 лет (1966–1976) В.Д. опубликовал в разных журналах, местных и центральных газетах, в каталогах всесоюзных и местных выставок более 60 заметок и статей, посвященных не только его корреспондентам, но и ряду других художников (Бургунгер, Голяховский, Ратнер, Кравцов, Сапожников). И хотя они давно стали библиографической редкостью, ссылки на них до сих пор встречаются в печати. В.Д. хорошо понимал, какова значимость его работ по графике. Они получали высокую оценку коллекционеров, художников и искусствоведов. Так, искусствовед Г.С. Островский писал в 1969 г.: “С большим интересом знакомился с Вашими искусствоведческими эскерсисами. Просто здорово! Кроме шуток – Вы прирожденный искусствовед! Статья о Сапожникове великолепна, и под ней мог бы подписаться любой искусствовед, обрамленный всевозможными степенями и титулами. Бросайте Вы свою историографию и подавайтесь окончательно в наш стан” (из письма 7 января 1969 г.).

Воплотить замысел в книгу В.Д. не удалось, но сохранность всех материалов дает возможность еще вернуться к этому вопросу.

*И.К. Королук*

## ИЗБРАННЫЕ ПИСЬМА

### 1

*От Генриеты и Николая Бурмагиных*

[Без даты]

Владимир Дорофеевич!

С Новым годом Вас, всего Вам лучшего, успехов, здоровья. Ждали Вас к нам в Вологду в 1967 г., будем ждать в 1968 г.

Посылаю Вам эскиз знака. Идея – нашли в Москве два путешественника теплый, дружеский привет. Знак сделан давно, ждали Вас.

*Гета*

### 2

[Без даты]

Дорогой Владимир Дорофеевич!

Ждем Вас всей семьей на Новый год в снежную Вологду. Пожалуйста приезжайте, очень ждем, берите с собой еще кого угодно, кто поедет. Мы будем очень рады.

Саше Рогову мы будем тоже очень рады, пусть едет, отдохнет здесь.

Но вот беда, это между нами, у нас в Вологде сейчас ничего нет спиртного. У Геты отмечали день рождения, то я с трудом по знаком-



ству достал в ресторане бутылку коньяку, да у медицины спирту. Но провели очень весело, сидели до 2-х часов ночи, очень ждали Вас. В общем, приезжайте в Вологду, очень ждем, может дорога и разнообразие поправят Ваше здоровье. В Петрозаводске все прошло хорошо. У нас выставлено по количеству 30 работ, и все по первому туру прошли на "Советскую Россию". Приняли работы очень хорошо. После этого я ездил в Калинин по делам, потом рассказываю при встрече. Вероятно, в дорогах утомился, снова началось пошатывание, немного лечусь, как будто все проходит. Сделал для Вас 10 оттисков, на днях сделаю еще. Вы пишете, чтобы дать кому-нибудь сделать оттиски и уплатить. Во-первых, некому дать делать, во-вторых, нехорошо делать нам коммерческий расчет, мы уже говорили об этом. Владимир Дорофеевич, я Вам вышлю доску, может быть, будете тиражировать, и доску оставьте у себя на память.

Насчет Юры Петрова. Он все собирается ехать в Москву. В Петрозаводске он прошел хорошо, договор закрыли и 1 работу купили. Выставка Березина в Пединституте будет в феврале, а потом Юры, так что пока еще рано о ней думать. Мы с Гетой купили в Вологде какой-то ящик из красного дерева весь в резьбе. Три скульптуры, шесть масок и две мифологические сцены. Очень хороший. Приезжайте посмотреть. Напишите, как дела у Саши Сапожникова, мы о нем часто вспоминаем. "Дионисия" у нас приняли. 600 экз. будут делать на экспорт на хорошей бумаге. Завтра понесем вторую сдавать рисованную. Альбом наших гравюр в Архангельске утвердили. В общем все идет хорошо.

Передайте наш поклон Ирине Константиновне и Алене. За фотографии большое спасибо. Скоро поеду в Устюг. Не умею много писать. Увидимся – обо всем переговорим.

Желаю вам хорошего здоровья, не болеть больше. Ждем в Вологде очень.

С уважением Бурмагины

### 3

*От Анатолия Ивановича Калашикова*  
[Москва]

Дорогой доктор!

Спешу тебя порадовать, что и на этот раз художественное чутье тебе не изменило. Марингони отреагировал на мое РР точно так же, как и ты: в ответ на него он прислал мне свой автопортрет, на котором в ужасе отмахивается (или в смятении заслоняется?) от могучего конкурента.

Добираться до нас можно привычным для тебя способом – "неотложкой" или "скорой" (3 р.). Если обеднел, то можно и иначе, от метро "Речной вокзал" (по ходу поезда вперед) на автобусе 199 (остановка рядом с выходом из метро) до "Туристская" и тоже вперед (только вперед!!!) до нашего дома. Будем рады видеть тебя с Ириной Константиновной в любой день, кроме суббот и воскресений.

8.I.69 г.

Твой Калашиков

*От Вениамина Николаевича Кедрина*

[Ташкент, без даты]

Дорогие Королюки!

Поздравляем Вас от всей души с весенним праздником, желаем счастья.

Посылаем статью из вечерней газеты "Вечерний Ташкент" с могущим вас заинтересовать стихотворением. В свою очередь интересуемся статьей в журнале Вуля. Когда в наши края?

Пишите, не забывайте.

*Кедрины*

Дорогой Владимир Дорофеевич!

[Без даты]

Получил от С.А. Вуля контрольный экземпляр журнала с Вашей статьей<sup>1</sup>. Статья очень хорошая, это общее мнение всех, кто ее прочитал.

Не получая долгое время от Вас писем, предполагаем, что это обычные фокусы почты. А если это так, то возможно, что Вы не получили отосланных Вам кн. знаков. Поэтому посылаю еще раз. В крайнем случае пригодятся как дублеты для обмена.

Привет Ирине Константиновне. От Веры Александровны тоже.

Жму руку. *Н. Кедрин*

Дорогой Владимир Дорофеевич!

[Без даты]

Конечно, Вы можете получить мой рисунок. Хотелось бы, выберите сами, что понравится. Поэтому и не посылаю сразу, авось приедете летом. А нет, так вышлю по первому сигналу.

Знаки прилагаю. Понадобится – вышлю еще.

Привет Ирине Константиновне.

Вера кланяется.

*Ваш Кедрин*

<sup>1</sup> *Королук В.Д.* Воскрешение древних шедевров: Древняя живопись Узбекистана в реконструкциях В.Н. Кедрина // *Азия и Африка сегодня.* 1970. № 3.

От Г. Кузнецова

[Кызыл, без даты]

Уважаемый Владимир Дорофеевич!

Я очень Вам благодарен за столь быстрый ответ на мое письмо и посланный материал. К тому же чувствую себя немного неловко, поскольку по моей вине Вам пришлось, вероятно, работать над рецензией в таком тяжелом состоянии. Искренне сожалею о случившемся и шлю свое соболезнование по поводу вашего несчастья<sup>2</sup>.

С чувством удовлетворения я спешу отправить наши газеты с Вашей статьей. Ее почти не редактировали, пошла без изменений. Причем ее редакция приняла без каких-либо колебаний, ибо серьезных рецензий на это издание еще не было.

В наших издательских кругах статью заметили и как, должно быть, приободрило наш дух авторский и издательский.

Владимир Дорофеевич! Я адрес в редакцию Ваш дал, гонорар должны выслать переводом в скором времени, сколько я не ведаю, у них свои тарифы, а вернее, свои порядки. Новых книжных знаков я пока не сделал, но на днях закончу пару начатых. Как только протиражирую, вышлю.

Октябрьский праздник работал над гравюрой, торопился к выставочному в Красноярске. Но, видимо, расторопился, потому она и не прошла на выставку, а приняли другую. Ну и на том хорошо.

Наши тувинские художники неплохо вообще-то прошли на выставочном, у всех почти по 2–3 и более работ прошли на зональную – “Сибирь-социалистическую” – выставку в г. Красноярске. Событие это в наших кругах довольно важное.

Если что еще нужно, пишите, всегда рад ответить или выслать.

P.S. В приписке Вы пишете, что познакомились с Санчаком. Как и при каких обстоятельствах?

Пишите. Желаю Вам большого мужества. Крепкого здоровья и всего доброго в жизни и успехов в работе.

Искренне Ваш Кузнецов

Здравствуйте Владимир Дорофеевич!

Наконец я смогу выслать вышедшие наши газеты с Вашей статьей. Ее немного подсократили, оставив только наиболее характерное по содержанию. Газетчики резать умеют.

Мне с 1-го дня начали друзья и знакомые говорить об этой вышедшей заметке, и что важно, многие с удивлением отмечают: оказывается, эскизы – это серьезная вещь и что его можно также рассматривать с на-

<sup>2</sup> Речь идет о рецензии на альбом “Тувинская графика”, которую В.Д. писал осенью 1969 г. после гибели сына.

учной точки зрения. А у нас, говорят, многие не знают даже что и с чем его кушают. Надо полагать, что Ваша заметка попала точно в цель.

Владимир Дорофеевич, Вы пишете о возможности сделать Вам экслибрис на тувинскую тему. Эта мысль Вами высказана мне впервые. До этого я не смел даже со своими скромными возможностями (я имею в виду творческие) об этом с Вами заговорить. Вам делали кн. знаки большие мастера, имеющие огромный опыт в этом деле. И мне, признаться, даже боязно вставать с ними в их ряды.

Но тем не менее, я не отказываюсь от этого, а наоборот, в какой-то мере польщен таким заказом (Вы напрасно пишете о незаслуженности), наоборот, я Вам многим обязан и сочту за честь сделать Вам экслибрис.

Но я должен заранее договориться. У меня очень плохо со свободным временем и я не обещаю его сделать даже до осени или до нового года. Сейчас лето, время горячее, пора творческих поездок и отпусков.

До свидания. С пожеланием всего хорошего.

16.VII.70 г.

Ваш Г. Кузнецов

9

*От Владимира Александровича Пташинского [Краснодар]*

Уважаемый Владимир Дорофеевич!

Получил Ваше письмо и вложения. Спасибо. Рад, что посланные мною гравюры пришлись Вам по душе и доставили удовольствие.

Слышал о Вашем блестящем докладе о книжных знаках Евг. Ник. (Голяховского. – И.К.). Спасибо от нас, кубанцев, за теплые слова и объективную оценку творчества нашего земляка.

22.III.67 г.

С уважением *Пташинский*

10

Уважаемый Владимир Дорофеевич!

Экслибрис для Вас – экспромт, жалею, что поторопился по шрифтам. Идея такова: вышка та, которая стояла на границе владений черноморских казаков с кавказскими племенами. На крыше вышки приспособление, к которому привязывали пук сена или соломы и поджигали в момент тревоги.

Так пусть Вами зорко охраняется все то, что дорого нам для нашей истории. Надеюсь, что взыскательный любитель графики не будет строг к моему опусу.

С удовольствием прочту Вашу статью о Голяховском и полистаю каталог Копылова.

О себе пока не пишу. Начало учебного года – и у меня как у администратора много всяких работ.

29.VIII.67 г.

С уважением *Пташинский*

Дорогой Владимир Дорофеевич!

Получил Ваше письмо с пожеланием издать подборку, думал об этом, потом забросил. Наше отделение фонда на это не пойдет – не выгодно, убеждать бесполезно, заниматься этим в другом городе необходимости нет, да и бесполезно также.

Устраивать выставку экслибриса я не буду, их у меня так мало – 20–30 не более, а то и меньше.

На будущее лелею надежду сделать к своему юбилею (если будем здоровы) выставку работ с каталогом, в котором будет вступительная статья В.Д. Королюка, о чем его и прошу заранее.

На выставке среди работ будет, безусловно, и экслибрис.

Большой привет вашему семейству.

3.III.69 г.

С уважением Пташинский

*От Петра Яковлевича Смагиньша*

30 января 1965 г.

[Рига]

Глубокоуважаемый Д.

Мне коллега Швейда передал 2 Ваших экслибриса<sup>3</sup> и равно пожелание иметь таковой в моем исполнении.

Как образец присланные экслибрисы брать не могу, хотя бы даже по тому, что “Sic transit gloria mundi” применить к книге не нахожу удобным – для меня книга бессмертна.

Я с удовольствием изготовлю Вам несколько экслибрисов, и так как я до сего книжные знаки изготовлял безвозмездно своим знакомым, то разрешите считать Вас таковым. Единственное наше условие – мне предоставить 15 оттисков от каждого отпечатанного экслибриса – мзда коллегам Ленинграда, Риги.

Я от коллеги Швейда слышал, что в каком-то московском месячнике отпечатан оттиск моей работы по кн. знаку. Очень желал бы знать в каком, чтоб приобрести таковой. В надежде, что Вам приемлемы мои условия остаюсь в совершенном почтении.

*Смагиньш*

*От В.Н. Тихановича*

[Минск]

Дорогой Владимир Дорофеевич!

Получил Ваше в пять строк письмо, верно, Вы сумели эти строки по своему обычаю наполнить содержанием равным большому письму.

Конечно же, я как один из тех, что думают о себе “и я пахал паш-

<sup>3</sup> Один из них – знак Г. Карлова.

ню искусства”, совершенно согласен с Вами, по взгляду на изобразительное искусство. Эта область жизни человеческой, где хотя и тесно, но все же “сидячих мест” еще хватает. По своему самонадеянности, беру на себя смелость утверждать, что присланные знаки хороши отменно, особо красив и наполнен жизнью знак И.К. Королюк, да и рука художника очень музыкальна, весь знак “поет”. Второй знак отменно профессионален, мастерски скомпанован и отлично резан, но, боясь смелых выражений, – он какой-то “матерный” в адрес женщин. Это издевка над красотой женского тела, и подобная трактовка самого образа женщины позволяет думать об авторе, что он подвержен древнейшему пороку.

Но сколь они различны, эти оба знака. Сейчас они лежат передо мной рядком. Первый – глубочайшее преклонение перед женщиной, второй же оскорбление всего того, что стало причиной появления на свет самого художника. С таким взглядом на женщину можно в течение одного поколения прекратить существование человека на планете! Видно, крепко досадили чем-то ему (художнику) эти красотки. Я же бедный старый и неряшливый атеросклеротик считаю, что все в молодой женщине прелестно, даже то, что и быть таковым не должно. Зная по наслышке о Вас, что Вы и сам большой жизнелюб, думаю, согласитесь с этим моим мнением. Еще раз спасибо за хороший подарок.

2.XII.69 г.

Жму руку  
[подпись]

14

*От Анатолия Николаевича Тычины*

[Минск, без даты]

Посылаю с облегчением несколько цветных вариантов кн. знака, давно обещанного Вам. А то все мучила совесть, что никак не смог выполнить своего обещания. Мнение о создании экслибриса для Вас давно занимало меня и в тоже время было трудной задачей. Ибо обладателю таким большим количеством кн. знаков мудрено придумать что-либо интересное и новое. Возможно, что я пошел по линии наименьшего сопротивления. Но видно мысль стала иссякать и тяжеловат стал на подъем. Выдохся! Много раз просматривал знаки, посвященные Вам. Но кажется не повторился. Но и оригинальничать не стал. Решил сделать орнаментальный на белорусском материале. В основу взял Скареинский картуш и орнамент, употребляемый в его изданиях. Знак предназначен для книг по истории и вырезан на линолеуме. Текст выполнен на белорусском языке, за исключением инициалов и фамилии. Согласно правописанию, надо было бы букву “В” заменить на “У” (Уладзімір), а буквы “о” на “а”. Но я убоялся, как-бы не исказилось звучание фамилии и согласны ли Вы были бы на такую замену. Хотя в исполненном мною варианте такое сочетание может символизировать содружество двух языков. Предполагал весь текст дать латинкой. Для композиции шрифта он красиво компоновался. Но потом раздумал. Вообще, пока принимайте так, как есть. Если будут замечания, напишите. Что смогу исправлю. Оттиски сделаны кисточкой,

поэтому не совсем четкие. Слышал “одним ухом”, что Вами что-то издано интересное. Но не знаю толком, что. Не думаете ли быть снова в Минске? Будем рады с женой видеть Вас у себя в своем скромном жилище. Примите наилучшие пожелания. Привет от жены.

С уважением А. Тычина

15

*От Вацлава Фиалы*

[Прага]

Дорогой Владимир Дорофеевич!

Мне было очень приятно получить номер “Советского славяноведения” с Вашей статьей о моих иллюстрациях. Прочитав, я заметил, что Вы еще переработали некоторые места. Статья выглядит превосходно, я очень доволен, большое сердечное спасибо за Ваше серьезное и внимательное отношение к своей работе, а тем и ко мне.

Думаю, что и репродукции сделаны вполне удовлетворительно (только у Никитина линии вышли несколько грубовато), но при качестве тонкой полумеловой бумаги, какая до сей поры в распоряжении издательства, едва ли можно достигнуть в печати лучших результатов. Быть может, если бы употребить более компактную чернь, рис. 7, 6 и 10 получились бы менее серые. Но я только так рассуждаю. Во всяком случае я в полном восторге.

Владимир Дорофеевич, я несколько запоздал с ответом потому, что у нас произошло горестное событие. 1 февраля скончалась Людмила Давыдовна<sup>4</sup>. Она, правда, уже целый год прихварывала и теряла силы, но все же ее смерть была для нас неожиданной. Она была все еще деятельная, работала, правда менее, но всем живо интересовалась. Шесть недель до этого она получила инфаркт, ее перевезли в больницу и оттуда домой она уже не вернулась. Для нас и особенно для жены это тяжелая потеря. Из шести братьев и сестер она теперь осталась одна. Брат умер год тому назад, а его жена – летом. Людмила Давыдовна была талантливый человек, страстно любила культуру, литературу, много читала, сама писала, обожала поэзию, сочиняла стихи, но главным у нее все же оставалась живопись. Несмотря на то, что в Прагу она попала уже в преклонном возрасте, Людмила Давыдовна сделала еще немало работы, и ровно год тому назад у нее в Праге была выставка ее картин и рисунков, которые она сделала в Чехословакии. Жизнь ее сложилась неудачно, сама из большой семьи и, создавши большую свою семью, она наконец осталась совершенно одинока. У нас Людмила Давыдовна проживала 11 лет и 2 месяца. Конечно, мы за это время очень к ней привыкли, и жена особенно тяжело несет ее потерю. Похороны (кремация), состоявшиеся 6 февраля, были очень достойные, сошлось много ее и наших друзей, проводивших ее на последнюю дорогу. Совершенно случайно пришел и гость из Советского Союза, сын жены второго ее сына от первого ее брака, с которым Людмила Да-

<sup>4</sup> Людмила Давыдовна и упоминающаяся ниже жена В. Фиалы Мариана Давыдовна – сестры художника Д.Д. Бурлюка (1882–1967).

выдовна жила после войны некоторое время. В Прагу приехал случайно и пришел ее навестить.

Вас, быть может, будет интересовать, что в Познани была недавно международная выставка книжных знаков на музыкальную тему "Mi druznozodowa wystawa exlibrisis muzycznego". Было выставлено более 500 экземпляров от 144 авторов из 17 стран. Конечно, больше всего было поляков (51), чехов (21), венгров (11), из Италии и Советского Союза по 9 (5 русск., 3 литовца и 1 эстонец). Из русских мне понравились экслибрисы Калашниковых и Козловского). На эту тему я сделал мало работ, а потому у меня были только два экспоната (Водражка и Буреш).

Посылаю дальнейшие экземпляры Вашего экслибриса. Мои воспоминания о Закарпатье я пока не пишу, т.к. Вы мне еще не ответили на мой вопрос и я решил, что они Вам пока еще не нужны.

Спасибо за авизо дальнейших экземпляров Вашей статьи.

Сердечный привет от Марианы Давыдовны.

С дружеским приветом

*Вацлав Фиала*

## 16

*От Владимира Левановича Цилосани*

[Ереван]

Многоуважаемый Владимир Дорофеевич!

Вы сообщили мне очень неприятную весть о смерти своего отца. Выражаю Вам сочувствие и понимаю, что Вам сейчас нужно успокоиться, а не заниматься чужими делами, т.е. готовиться к докладу.

Из Вашего письма я узнал, что Вы родились у нас в Грузии, в Сачхери, и жили в Кутаиси, Чиатури и Баку. Я бывал в Сачхери и зарисовал крепость, так что сделаю Вам второй знак с крепостью.

У грузинских художников интерес к кн. знаку упал из-за невозможности его тиражировать и поэтому, кроме меня, работает Нина Попхадзе и снова приступает резать их Д.Н. Цицишвили.

Прилагаю 4 открытки к юбилею Руставели.

Всего хорошего, уважающий Вас

*В. Цилосани*

## 17

Дорогой Владимир Дорофеевич!

Извините за молчание, болел гриппом, а после начались сердечные боли. По совету врача нужно было лежать на спине и не тревожить сердце, т.е. смотреть на потолок и плевать...

Доклад Ваш получил и прочел с большим удовольствием. Все, что высказали, все правильно и хорошо. То, что я часто не отвечал основным требованиям при выполнении знака, т.е. не отражал интересы владельцев знаков, вызвано было отчасти просьбами заказчиков дать что-либо в во-



сточном или грузинском духе. Кроме того, я считал, что можно и отойти от строгих правил, т.к. фамилия на кн. знаке имеется, а в остальном нужно украсить знак так, чтоб он был приятным украшением и не портил книгу.

Конечно, я хочу опубликовать наш доклад, но наши газеты и журналы так загружены, что нужно ждать. Все же я попытаюсь как-нибудь это дело продвинуть.

Спасибо за кн. зн., особенно хорош Козловского с Бахчисарайским дворцом. Вырезку из газеты о заседании клуба 15.И. не надо, я имею. По-сылаю Вам 9 кн. зн. Пока всего хорошего.

22.XI.66 г.

С уважением *В. Циловани*

## ИСТОРИК-КОЛЛЕКЦИОНЕР

Доктор исторических наук коллекционер – так именовал себя Владимир Дорофеевич на своей визитной карточке. Эта формулировка заставляет задуматься. Неужели крупнейший советский историк-славист, научное наследие которого высоко оценено и у нас и за рубежом, автор более 400 опубликованных трудов по широкому кругу вопросов взаимоотношений славянских народов с древнейших времен до современности, автор и редактор многотомных сводных работ по истории Польши, Чехословакии, Молдавии, начавший комплексные исследования по этногенезу и самосознанию славянских народностей, продолжающиеся вот уже 18 лет без него по намеченному им пути, неужели он сам, весьма высоко ценивший свой вклад в историческую науку, мог допускать соизмеримость себя как историка и как коллекционера или своей увлеченности наукой и коллекционированием, или еще шире – науки и коллекционирования? При этом как историк он был официально и широко признан, заведовал сектором в академическом институте, был членом ряда ученых советов, входил в число бесчисленных комиссий, участвовал во многих международных совещаниях, а как коллекционер известности широкой не имел, за исключением одного направления – экслибрисистики. Владимир Дорофеевич не входил и даже сторонился официальных коллекционерских обществ (кроме МКЭ), вполне удовлетворялся домашним кругом общения. Правда, круг этот был весьма широкий – в доме постоянно бывали люди самых разных профессий, и интересов – историки, геологи, археологи, художники, друзья, друзья детей, друзья друзей... И все знали, что В.Д. – веселый человек, любитель компании и застолья, вина, трепал в перемешку с серьезными разговорами, которые оставались в памяти, – знали, что он всегда что-то собирает – то картины, то кувшинчики, то прялки, то миникнижки, экслибрисы... И все приносили в дом предметы очередного собирательства, а заодно и все, что попало под руку из ненужного старья, получая удовольствие от той детской бурной радости, с которой В.Д. встречал любые пополнения своих собраний. И все же для всех – коллег и знакомых (даже экслибрисистов) – В.Д. был прежде всего ученым с широким кругозором, талантливым источниковедом, человеком необычного, оригинального ума, способным к глубокому анализу как древних, так и современных событий, чьи прогнозы нашей нынешней историей во многом подтверждаются. А коллекционирование – это, как всем казалось, прихоть, удовольствие, чудачество яркого, своеобразного, разностороннего человека, дополнение к главному или даже вредящее главному увлечению, отнимающее у него много времени от Науки.

Так ли это? Мне представляется, что сам В.Д. эти два своих качества (талант исследователя и страсть коллекционера) считал тесно связанными, разными проявлению врожденной способности к анализу и любви к

прошлому. Коллекции для него были не отдыхом от науки, а частью его мышления, хотя, конечно, именно от коллекционирования и общения с художниками он получал радость, поддерживавшую его во многие трудные минуты.

Попробую обосновать этот тезис кратким обзором коллекций и истории их формирования.

За 36 лет нашей совместной семейной жизни В.Д. было создано более 10 (13) различных коллекций. До женитьбы он собирал только книги, но это было не коллекционирование книг, а сбор необходимых книг, не только по широко интересовавшему его кругу вопросов истории, но и по литературоведению, музыковедению (В. Д. мечтал написать книгу о Шопене) и по совершенно неожиданным, казалось бы, при его профессии вопросам – генетике, астрономии. Как историк В.Д. определился еще в школе, т.е. в 30-е годы, когда история как предмет только-только была введена в школьные программы и когда все мальчики и девочки хотели быть летчиками, авиаконструкторами, энергетиками, геологами. И тогда же он начал покупать книги, совсем юного его хорошо знали букинисты Москвы. Массовые покупки книг продолжались всю жизнь в результате образовалась прекрасная историческая библиотека, но не коллекция.

Коллекционер в нем стал прорезываться с 1945 г. Объекты коллекционирования менялись во времени. Первыми были марки. Началом послужили случайные остатки наших детских коллекций, но в конце 40-х годов сформировалось солидное собрание русских, советских, немецких, польских и китайских марок. Попутно собиралось все, но перечисленные выше марки разбирались самим В.Д. по каталогам, раскладывались соответственно номерам, т.е. уже при коллекционировании марок соблюдался исповедуемый и в дальнейшем принцип – не тематические коллекции, а чисто исторические – все подряд, по времени издания, независимо от красоты и редкости. Увлечение марками прошло к концу 50-х годов. Вероятно, свою отрицательную роль сыграли их массовость и официальная направленность?

На смену маркам пришли на короткий срок (еще при жизни на 42-м км) комнатные цветы, а затем – живопись.

Нумизматика. Увлечение ею было также относительно кратковременным (конец 50-х – начало 60-х годов), что не помешало образоваться серьезной коллекции русских и античных монет. В.Д. увлекся так сильно, что даже я, настроенная против нумизматики (уж очень ощутимые бреши в семейном бюджете она наносила и уж очень неприятные типы стали появляться в доме), возила с собой в экспедиции обменный фонд, назначала свидания “у фонтана” незнакомым офицерам в Феодосии, покупала “мешками” монеты у ресторанного портъе в Рахове. Но, когда после официального разгона нумизматов В.Д. “завязал”, сношения с ними все были очень рады.

Почти одновременно появились “кувшинчики” (1960–1961). Но если монеты обычный объект коллекционирования, то керамика была неожиданным увлечением для В.Д. – типичного горожанина, долгие годы любившего и ценившего только городскую культуру. Способствовало этому увлечению, в частности, то, что керамика тогда была массовой и дешевой продукцией и то, что в эти же годы начались частые поездки В.Д. и бесчисленных

друзей за рубеж. И всем давались поручения – “привези кувшинчик”. На этой коллекции впервые проявилась удивительная способность В.Д. заражать своей увлеченностью всех вокруг: кувшинчики, а иногда и огромные кувшины (из далеких Египта и Верхней Волги) везли, несли нам все с радостью. При этом удовольствие испытывал не только получавший подарки В.Д., но и все дарящие. За 2–3 года образовалась солидная коллекция.

В результате человек, далекий от народного творчества, резко поменял к нему отношение, быстро овладел литературой и начал собирать богородскую резьбу, роспись Крутца и Майдана, глиняные игрушки, прялки, деревенские иконы, вышитые полотенца, крашенные яички и даже случайные бытовые вещи (так, на чердаке дачи хранится огромное деревянное корыто, а Московскую квартиру украшает плетеный таз). Не все из собираемого составляло действительные коллекции. Но все же в большинстве случаев это достаточно представительные собрания.

Богородская резьба – работы конца 60-х начала 70-х годов. Все куплено в московских магазинах. Включает около 30 предметов. Даже это ограниченное по времени изготовления и по количеству экземпляров собрание четко показывает совмещение традиций и элементов современной жизни: наряду с классическими героями народных сказок – медведями на тройке, кузнецами, клюющими курочками и бодающимися козляками – появились медведи-начальники с лисичками-секретаршами, медведи-спортсмены, космонавты, геологи.

Туеса – настоящие, бывшие в употреблении в Восточной Сибири, Якутии, на Руси. Особенно интересен туес 20-х годов, на котором нарисован Георгий Победоносец в красноармейском шлеме.

Росписное дерево – шкатулки, кружки, вазы, самовары, матрешки, свистульки – в основном изделия из Майдана и Крутеца 1960–1970 гг.

Прялки – 30 штук собраны в 1964–1972 гг. Большая их часть из Вологодской области, в основном, это подарки от художников Вологды, Каргополя, Череповца (от Н. Бурмагина и др.). Собрание включает корпевые разъемные прялки (лопасти, донца, швейки, трепало, гребень), ярославские, ярославо-костромские, грязовецкие, вологодские, архангельские, сольвычегодские, мезеньские, горьковские, карпатские.

Писанки – расписные куриные яйца, пустые или цельные. В коллекции насчитывается более 250 яиц из разных регионов бывшего Союза (Украина, Прикарпатье, Закарпатье, Волинь, Молдавия, Буковина, Прибалтика), а также из Болгарии, Мазовии, Чехословакии, Верхней Лужицы, Словакии, Югославии, Польши.

Первые писанки по просьбе художника И.Г. Пантелюка В.Д. прислал из Космача Бобак. Пантелюк делал для В.Д. экслибрис В.Д. увидел у него писанки и пленился ими. В первой посылке часть яиц побилась, они были сырые и потекли. Мы их отмыли и даже не полностью целые яички бергли. Затем все пошло по обычному пути: писанки стали появляться в огромном количестве. Так, М.В. Михайлова привезла большую партию из Болгарии. Писанки привозили зарубежные историки. Для их хранения приспособили деревянные ящики из-под детских строительных наборов, благо, они тогда стоили недорого, и я периодически ездила за ними в Детский мир, а наши знакомые получали мешочки с кубиками для детей. Часть яичек точно “привязаны” к селам, но многие – только к стране.

Этикеточки для них писал сам В.Д., равно как сам делал коробочки-гнездышки. Основная часть коллекции собрана в 1968–1972 гг., но в ограниченном объеме она пополнялась и позднее. Так, в 1981 г. уже больной В.Д. принес из института привезенных кем-то из Чехии шесть яицек, в 1988–1990 гг. две партии писанок присылал художник И.И. Криворучко из Черновиц.

Деревянные писанки начали собирать одновременно. Уже в 1970 г. появились яички из Болгарии (Тырново), из Яворова Львовской обл., из Косова, Черновиц, Крутец, Майдана, т.е. была собрана почти половина коллекции. Например, из Яворова В.Д. привез около 40 писанок, причем среди них нет ни одной одинаковой. Такое количество сразу позволило их типизировать по принципу членения яйца – на две половинки, наполовину и четыре четвертинки, на две макушечки и серединку и т.д. Массовые покупки деревяшек из Крутица и меньше Майдана показали устойчивое “просачивание” общеславянского рисунка (“солнце” в растительном орнаменте) и специфическую городецкой манеры раскраски (“медальон”, заполненный детским рисунком).

В годы увлечения писанками (1970–1972 и 1974–1975) мы часто посещали московские рынки. После 1975 г. увлечение как-то резко прошло – в коллекции совсем немного писанок 1976–1978 гг. Единичными экземплярами она пополнилась уже после смерти В.Д. (Польша, Прикарпатье) в основном за счет того, что прислал И.И. Криворучко. Все купленные на рынках сугубо сувенирные яйца в коллекцию не входили.

Рушники – вышитые украинские полотенца (включая прикарпатские и закарпатские) 60 штук, молдавские – 35 штук, русские – 18, белорусские – 12, один чувашский. Ряд молдавских рушников уже после смерти В.Д. были отданы в этнографический музей АН Молдавии и вошли в экспозицию. Рушники имеют этикетки с указанием региона, время изготовления, иногда указан автор. Рушники собирались в конце 60-х – начале 70-х годов, но сделаны в разное время – в конце прошлого века до наших дней. Часть рушников куплена, часть подарена знакомыми, некоторые – случайными встречными. Например, в Молдавском селе Градинешти, где В.Д. надеялся что-нибудь купить, пораженные его “страстью” селяне просто одарили его прекрасным, но, как они с грустью заметили, теперь уже не никому не нужным “старьем”.

Примитивы – крестьянские иконы (105 штук) в основном прошлого века. В совокупности очень представительное собрание икон нашего северо-запада. Среди них нет древних дорогих икон. В.Д. собирал их, не выходя из дома с помощью друзей-художников в середине 60-х – начале 70-х годов. Когда специалисты из рублевского музея отдавали ему ненужные им вещи и при этом снисходительно улыбались, В.Д. говорил им, что через 30 лет вы будете их у меня просить! И действительно, теперь предлагали издать каталог этой коллекции и сделать выставку в музее Соборов Кремля. В значительной степени опираясь на материалы этой коллекции, В.Д. написал две статьи – “Русская крестьянская иконопись” и «К вопросу об изучении русского народного изобразительного искусства (крестьянские образа – “примитивы”)»<sup>1</sup>. Многие иконы В.Д. сам рестав-

<sup>1</sup> Etudes balkanugues. С., 1971. № 3; Сов. этнография. 1972. № 3. С. 79–88.

рировал. Коллекцию икон дополняет собрание складней – маленьких металлических иконок и крестов.

Медь. Случайное, но сильное увлечение было вызвано двумя поездками в Среднюю Азию в 1967 и 1968 гг. Они привели к появлению ряда кумеако-чай-джюсов, пиал, декоративных ваз, курильниц, кальянов, даже касан-мисы, жаровни и предметов неясного назначения. Среднеазиатские приобретения повлекли за собой покупки в комиссионных Москвы нескольких красивых иранских вещей и единичных – индийских и китайских. В итоге набралось около 40 предметов. В отличие от икон эти весьма громоздкие вещи В.Д. разыскал сам, а затем купил у прежних хозяев в Бухаре, Хиве, Самарканде, сам привез в Москву.

Миникнижки – в основном собраны в конце 70-х годов, но включают как современные, так и дореволюционные издания на разных языках. Все 570 экз. коллекции имеют экслибрисы, сделанные специально для мелкоформатных книг художниками Ю. Кузнецовым, О. Криворучко или сильно уменьшенные знаки работ Т. Юфы, Е.И. Кузнецовой.

Книги издания Academia – последнее увлечение В.Д. Покупки этих книг были для уже тяжело больного, прикованного к постели В.Д. большой радостью. Ради надежды пополнить коллекцию хоть на один экземпляр он оставался один дома, а я второпях иногда привозила двойники. В.Д. ни разу не сказал мне об этом и лишь по реакции я догадывалась, что ошиблась. До самой последней покупки велся каталог новых поступлений. Всего было собрано 400 книг, в основном, конечно, беллетристика, но есть и мемуары, и книги по театру, музыке, литературоведению, изобразительному искусству. В.Д. считал эту коллекцию одной из наиболее ценных в своем собрании. Именно поэтому завещал ее любимой внучке.

Также последним было увлечение В.Д. значками. Так как в те годы мы часто бывали в Крыму, куда В.Д. мечтал переехать, то основной темой коллекции был выбран флот. Сам факт собирания значков в значительной степени диктовался тем, что В.Д. тогда уже плохо себя чувствовал, активность его была несколько ограничена, а значки продавались на каждом шагу – в палатках, в книжных магазинах. Так и помнится он мне на перроне Симферопольского вокзала: в то время как все “нормальные” пассажиры, сойдя с поезда, бросились “ловить” транспорт для дальнейшего пути, В.Д. “прилип” к ряду палаточек...

И снова все знакомые шли к нам со значками – флотскими и любимыми. В результате основной раздел коллекции оброс значками научных учреждений и симпозиумов, значками, посвященными по художественным промыслам, историческим датам и т.д., но главная часть коллекции – флотская, – задуманная В.Д. широко, была систематизирована. Интерес к значкам сохранялся до последних дней. И за два дня до смерти он прикреплял новый очень редкий значок, принесенный ему верным другом В.И. Самодуровым, хотя этот значок был для друга семейной реликвией. Появлению “морских” значков сопутствовала литература по истории русского флота, военных флотов, о морских путешествиях, исследованиях океанов.

Из мелочей, в которые тоже вложена душа В.Д., можно вспомнить крымскую гальку, самозабвенные сборы которой, привели к тому, что

В.Д. стал одним из членов-организаторов кружка любителей камня при Московском обществе естествоиспытателей.

Прошел В.Д. и через увлечение открытками. Собирал в основном до-революционные и первых лет после революции, географические открытки. И хотя это увлечение было очень недолгим, но все же собрание включает более 1000 открыток, из них около 500 – Западная Европа, 300–400 – Крым. Последние в основном были собраны еще моими родителями.

Экслибрисы – появились в доме в середине 60-х годов. Первой пачку знаков принесла Анночка Лаврова. Перебирая ее сборы. В.Д. задумался, не могут ли они стать объектом коллекции. Но было неясно, где их источник? И вдруг случайное знакомство с Св. Пиильманом у прилавка букинистического магазина. Вероятно, именно от него В.Д. получил первые адреса, затем появился художник Н.Н. Карлов, собиратель Никифоров – и все быстро, быстро покатилось. 1964 г. Н.Н. Карлов сделал для В.Д. два первых экслибриса. В.Д. вступил в клуб экслибрисистов, где неоднократно выступал с докладами, опубликовал ряд статей и заметок об экслибрисе. Для него же сделано 495 знаков 152 художниками. Сама же коллекция включает около 25000 знаков.

Графика. То, что книжные знаки стали объектом коллекционирования, изменило принципиальное отношение В.Д. к графике и книжным иллюстрациям. Если в 50-е годы он признавал только живопись, а в книгах ценил хорошо читаемый шрифт и общую сохранность (что привело к замене старого рваного “Принца и Нищего” Золотой библиотеки на нового, без иллюстраций), то в середине 60-х годов В.Д. быстро превратился в знатока и ценителя черно-белого изображения. Параллельно с экслибрисами он собирал рисунки, гравюры знакомых художников, число которых росло, как снежный ком. Значительную часть коллекции графики составляют работы художников, бывавших в доме, хотя, конечно, круг представленных художников значительно шире – в каталоге насчитывается более 250 фамилий. Основную часть составляют гравюры (на линолеуме, дереве), но есть и акварели, пастель, сангина, монотипии, т.е. разные виды графики. Особенностью собрания является то, что оно не прошло через сито, т.е. в нем сохранилось все, что когда-то туда попало, независимо от ранга художника. Классики, известные графики 60-х годов соседствуют с мало известными и, возможно, никому неизвестными авторами. Почти все работы, независимо от качества и знатности автора, имеют паспорт, рамки.

Что же дал этот краткий обзор коллекций?

Как видно, значительную часть собрания составляют те объекты, каждый из которых в отдельности – дешевый, массовый. Не последнюю роль в этом, вероятно, играл характер В.Д.: ему хотелось непрерывно пополнять коллекции, говоря иначе, у него была потребность в частых приобретениях, а не от случая к случаю. Дело не в ценах. В.Д. всегда хорошо зарабатывал и тратил по мелочам большие суммы, кроме того, время от времени покупал дорогие картины, стекло, вовсе случайные вещи. Думаю, что главной причиной страсти В.Д. было то, что эти объекты в совокупности давали и дают представление о какой-то определенной грани жизни общества, прошлого или современного, причем разных его слоев – крестьянства (рушники, прялки), кустарей (богородская резьба, роспис-

ное дерево, керамика), государственных учреждений (значки, открытки), “свободных” художников – экслибрисы, графика. На эту мысль меня наталкивает воспоминание об одном эпизоде, когда я хотела выбросить открытку плохого качества. Это “след эпохи”, сказал В.Д. Этим же, вероятно, объяснялось и то, что он сохранял по годам новогодние поздравления, хотя личные письма никогда не хранил. Исключение составляют письма художников и коллекционеров, которые хранятся в полном составе и в строжайшем порядке.

Осталось неясным – рассчитывал ли В.Д., что сам когда-нибудь использует свои коллекции (как он сделал с иконами) или допускал, что они послужат последующим исследователям? Или они помогали ему познавать душу народов, сближали науку и искусство, синтеза которых ему хотелось достичь?



## В.Д. КОРОЛЮК – ПУТЕШЕСТВЕННИК

Как крупный специалист и участник множества совещаний и совместных работ В.Д. побывал во многих городах – Киеве, Львове, Ленинграде, Минске, Вильнюсе, Риге, Кишиневе, Берегове, Таллине, Череповце, Гомеле и др. и в ряде стран – Польше, Германии, Чехословакии и т.д. Но не об этих поездках, где экскурсия (знакомство с новым) была всего лишь довеском к заседаниям, т.е. к работе, я хочу рассказать. Свообразие В.Д.-историка, т.е. в основном кабинетного ученого, заключалось в том, что он неоднократно участвовал в геологических экспедициях и поездках “дикарем”. Казалось бы, к этому не было предпосылок, так как детство и юность В.Д. провел в больших городах и был типичным горожанином. И все же предрасположение было, оно проявлялось в покупке еще в юности чуждых основной библиотеке книг по генетике, загадкам мироздания, а позднее – женитьбе на геологе, в чтении работ Вернадского, в охотно затеваемых специальных беседах с естествоиспытателями – геологами, биологами, астрономами.

**Подолия.** Первая наша совместная экспедиция была в 1948 г. на Львовщину – в Подолию после защиты В.Д. кандидатской диссертации. Он впервые увидел Львов, проехал на экспедиционном грузовике геолога Д.П. Найдина от Львова до Хитина через Чертков, Бережаны... увидел замки, города, придорожные кресты и, хотя все это открылось ему впервые, многое мог рассказать о каждом городе.

Геологические работы проводились вокруг г. Каменец-Подольский, где была база отряда, состоявшего из двух человек: геолога (меня) и коллектора – В.Д. В точку наблюдений мы отправлялись на попутном транспорте (пассажирские, товарные поезда, грузовики), много ходили пешком. Ночевали в хатах. Часто хозяйки угощали нас ужином и завтраком, причем нередко не брали денег ни за ночлег, ни за еду, хотя время еще было тяжелое, полуголодное – “мы не западные куркули” – подчеркивали хозяйки на левобережье Днестра. Меня это смущало, а В.Д. мне говорил: “Не спорь, оставь людям радость сделанного доброго дела”. Он вызывал у хозяек явную симпатию: “такой гарный, а таскается с каменюками по дорогам”. В.Д. охотно вел с ними длительные беседы, через бытовые мелочи вникая в сложную жизнь Подолии.

Подолия и особенно сам город Каменец-Подольский очаровали В.Д. Он многие годы упорно мечтал (понимая полную беспочвенность этой мечты) о переезде в Каменец-Подольский. В.Д. легко расшифровывал противоречивую историю отдельных зданий, остатков замков, сторожевых башен. Огромное впечатление производила Хотинская крепость. Тогда она была еще не реставрирована, многое разрушено, но мощь ее ощущалась очень четко. В.Д. бесстрашно лазил по ее стенам. Не менее говорящей была и одинокая башня “Баран” у деревни Приворотье. У подно-

зия ее В.Д. восстанавливал мысленно древние дороги, решал вопрос – куда здесь были ворота?

Но и геология увлекала В.Д. – он не расставался с геологическим молотком, лазил по скалам, очень быстро научился находить наиболее интересные, “говорящие” участки в карьерах. К камням, как таковым, В.Д. тогда интереса не проявил, на все смотрел глазами историка и соответственно все, что мы видели, было для него свидетельствами древнейшей истории Подолии. Впоследствии В.Д. был доволен, что мне удалось довести работу до издания книг о древних рифах, протягивавшихся через Подолию, и что в ней есть фотография, на которой он стоит на одном из рифовых останцев.

Экспедиция в Подолию положила начало ряду более коротких поездок В.Д. на запад – в Ригу (к Я.Я. Зутису) на машине с И.Б. и И.К. Грековыми по всей Прибалтике, в Литву на совещание.

**Восточная Сибирь.** Участие в Восточносибирских экспедициях В.Д. принимал дважды – в 1956 и 1959 гг. И хотя между этими поездками всего три года, они относятся к разным этапам его жизни.

Первая поездка состоялась после сдачи в печать второго издания первого тома “Истории Польши”. Позади были годы напряженной плодотворной работы. Радость от окончания огромного труда определила и общий настрой В.Д. – он приехал в Иркутск на поезде, радостный, веселый, с огромным любопытством смотрел вокруг, легко переносил все бытовые неудобства. На время пребывания в отряде В.Д. были запланированы в основном Байкальские маршруты. Обслуживавшая нас до этого автомашина была передана в другой отряд, соответственно нам предстояли поездки “на перекладных”, таскание вещей при бесконечных пересадках. Не было у нас и поварихи. И отряд был опять почти семейный, кроме нас, мой брат – студент, А.А. Раузер, партнер В.Д. в Москве по шахматам, и коллектор А.Д. Сидоров, почти школьник, также часто бывавший у нас в доме.

В 1956 г. В.Д. увидел Иркутск еще с деревянными тротуарами на всех улицах, кроме двух главных, местами с брусчатой деревянной мостовой, с водовозами, развозившими воду по дворам, с огромным пыльным пустырем на месте сбора, но с большим числом старых, дореволюционных домов, магазинов, церквей, с захлапленным огромным костелом. В.Д. сразу увидел в Иркутске большой старый город, оценил его высокую интеллигентность, хорошо сохранившееся историческое лицо.

В Иркутске В.Д. очень близко сошелся с семьей Михаила Михайловича Лаврова, профессора Политехнического института, человека широких интересов, великолепного знатока тогда еще опальной М. Цветаевой. Дружба со всей этой большой семьей, а также с родственной ей семьей Мартинсонов (геолога Генриха Гербертовича и биолога Ирины Константиновны) сохранилась на всю жизнь.

Через несколько дней после приезда В.Д. в Иркутск мы отправились в маршрут. До начала маршрута мы проехали на теплоходе “Москва” по р. Ангаре от Иркутска до станции Байкал, по озеру Байкал на пароходе “Комсомолец” от станции Байкал до пристани Загли на о-ве Ольхон. Этот переезд В.Д. очень впечатлил, а главное предоставил ему возможность широкого общения с представителями разных слоев сибирского на-

селения. В 1956 г. туристов на Байкале почти не было, так что кругом были местные жители – рыбаки, лесники, охотники. В.Д. очень горячо принял к сердцу беспокойство рыбаков о судьбе омуля в Байкале. Покинув пароход, мы на моторной лодке переехали на западный берег Байкала.

В устье р. Сармы, у подножия невысоких прибрежных голых хребтиков, на узкой полосе бичевины мы поставили палатку. Над нами возвышался темный, залесенный Приморский хребет, на который мы должны были подняться и в глубине которого стояли домики разведки – цель нашего маршрута. В соседней бурятской деревушке находилась база разведки, где нам должны были дать лошадь для груза, а мы – присоединиться к их каравану. Все переговоры приходилось вести мне, а остальные наслаждались свободным днем – купались, благо, здесь в малом море, в бухтах, вода теплая, загорали и даже побывали в гостях у местных жителей, где пили тарасун – бурятскую водку. Правда, В.Д. на последнее не отважился – уж очень было грязно в избе, где гнали и пили тарасун, закусывая его омулем.

За солнечный день на берегу пришлось расплачиваться – на другой день у В.Д. поднялась небольшая температура. Но караван не мог задерживаться и мы утром тоже начали с ними подъем. Теперь я, наверное, не решилась бы вести “свеженького” горожанина в такой тяжелый маршрут. Но в 35 лет, да еще будучи связана планом с местными геологами, я не могла “сорвать” маршрут из-за легкомыслия мужа – ведь его предупреждали, что здесь солнце, как в Крыму, а он не верил, говоря, что “здесь Сибирь – значит все холодное”.

С раннего утра – 700 м крутого подъема! Правда, по вьючной тропе, но все же трудно всем, а обгоревшему В.Д., да еще без предварительной “акклиматизации” особенно. Но все же пригодились навыки лыжника (в 1953–1956 гг. В.Д. много ходил на лыжах, правда, по равнине, в лесу на даче), и В.Д., вооружившись легким посохом, с честью выдержал подъем. Далее следовало пройти 20–25 км по верховью хребта. Тропа, как всегда заболочена, завалена буреломом, В.Д. начал отставать, а мы его подбадривать. Шурик прибег к обману: вот до того камня дойдем – и все! Но у того камня все та же тропа. В.Д. садился... вставал... и снова шел “до того камня дойдем...”. И хотя мы отстали от лошадей, но все же в полной темноте дошли наконец! “Ну, я же всегда говорил, что Сибирь только для каторжников”, – проворчал В.Д. Но отоспавшись и отдохнув в домике гостеприимных геологов, повеселел, начал острить, очаровав всех лаборанток. Он смело ходил по перекинутым над бурлящей рекой бревнам, деревьям, лазал по курумникам, очень радовался встрече кабаргой. Несколько дней общей работы быстро прошли – и мы отправились обратно. В.Д. шел легко, весело. Увлеченно собирал плитки слюдистых сланцев с гранатами, а одну самую большую, которую не решились взять из-за ее веса, нес сам в руках до самого конца. Эта плитка и теперь – одна из лучших образцов в нашей коллекции.

После спуска мы снова поставили на берегу палатку, а ночью с гор налетела “сарма”. Этот невероятный силы ветер неистово трепал и приподнимал нашу палатку, на полу которой лежали мы четверо и рюкзаки с камнями.

На разных попутных плавсредствах, в том числе на рыбацком боте

(особенно нравящемся В.Д.) перебрались в окрестность большого старого села Голоустное, где у нас несколько коротких маршрутов от берега по ближайшим падам. Пади не очень привлекали В.Д., он больше интересовался живущими в селе людьми. Особое удовольствие получил от посещения на окраине села магазина: среди зарослей конопли возвышался одинокий дом, в котором на полках рядом с хрустальными фужерами стояли ведра. Книги кучей лежали под прилавком и пристройке. Но тут же был и китайский (тогда писк моды) трикотаж. В.Д. сразу же купил костюмчик Алене. А на берегу обнаружили палатку, в ней член-корреспондента АН СССР А.Г. Вологодина с его аспиранткой Т. Титоренко! Переселились к ним поближе, так как за ними должна была прийти моторка из Листвянки. Наши попытки вести умные геологические разговоры очень скоро были “пресечены”: оказавшегося в центре внимания В.Д. осаждали вопросами по истории России и Сибири. От вопросов о ближайших годах В.Д. легко уходил.

Биостанция в Листвянке была нам “родной” – там жили и работали наши друзья Мартинсоны. Поэтому мы ждали моторку с огромным букетом лиловых сибирских ромашек, аконите, гвоздики.

Переезд Голоустное–Листвянка (примерно 20 августа) в ясный тихий день был радостным. Рулевой давал всем “порулить”. И даже В.Д. попробовал! В Листвянке, в уютном деревянном домике старой биостанции мы познакомились с Ольгой Казимировной Поповой, вдовой член-корреспондента АН СССР ботаника М. Попова. Она признала нас за “своих” и отвезла на машине в Иркутск. Дружба с ней, начавшаяся с первой встречи, сохранилась до ее смерти и перенеслась на ее дочь и семью дочери (Светлану Михайловну Попову и Леонида Владимировича Бордукова). Уже в 60–70-х годах они часто жилали у нас в Москве, очень подружились с В.Д., пытались принимать активное участие в его лечении – присылали с проводником вагона особые настои, приготовленные врачом-травником Телятьевым.

Совершили мы в это же время еще одну поездку на Байкал. Из Листвянки на катере биостанции до Котов, от Котов – на лодке со сменой рабочих до драги, от драги пешком до Кадильной. Наиболее памятна дорога от драги до Кадильной, так как на драге мыли золото, то нас не пустили, высадили на берег и предупредили, что тропа хорошая, но впереди “чертов мостик”. Сумерки уже опустились и было несколько страшновато, что там впереди? Но тропа оказалась действительно хорошей, а мостик вполне проходимым. Ночевали около бакенщика, слушали грохот волн. Днем осмотрели падь Кадильную и наметили объем работ на следующий год. На обратном пути как-то ухитрились терять тропу, сбиваться на звериную, но быстро выправлялись и пришли к драге раньше, чем прибыла смена. Тут уж нас признали за “своих”, с драги спустили лодку, подняли на драгу. Особенно этим был доволен В.Д. – увлеченно лазил по всей драге, расспрашивал рабочих об ее устройстве и о добыче золота. Этим маршрутом закончилось первое знакомство с Байкалом, длившееся чуть более трех недель.

Но полевой сезон этим не кончился. Нам опять передали экспедиционную машину, и через месяц после приезда В.Д. в Иркутск (28 августа) мы отправились в далекий Саянский маршрут по знаменитому Москов-

скому тракту, это по нему приехали в Иркутск жены декабристов, в частности Мария Волконская, а многие, многие пришли пешком. Проехали Ангарск – место, где еще недавно нас останавливали со словами “мужчины – снять шапки!” или “женщины – снять головные уборы!” в зависимости от того, кто совершил побег из лагеря. Но нам весело – “На Будапешт! Там вино и женщины” под такую песенку, сочиненную В.Д., мы трясемся по ухабам, останавливаемся у чайных, у книжных, любуемся воротами и резьбой на домах. Мелькают перелески, реки, белые ставни домов. Переезд длился два-три дня, тракт заканчивался тупиком в Саянской тайге, куда свернули после Тайшета. По таежной дороге добирались до последнего пункта, куда еще есть дорога. Дальше только тропы... Несколькими днями мы с В.Д. и хозяином единственной живущей здесь семьи ходим в тайгу шишковать по старым таежным правилам. Стволы кедров обстукивают тяжеленными деревянными колотушками, при этом шишки падают. В.Д. ночевал в тайге у костра и очень гордый принес полрюкзака шишек!

Последней перед отъездом в Москву была поездка в Тункинскую котловину, в огромную плоскую долину, лежащую между горами с альпийским рельефом. Здесь уже чувствовалась Монголия. В поселке Аршан, притулившемся у подножия гор на берегу бурной Кынгырки, В.Д. больше всего поразило обвешанное тряпочками и ленточками дерево (бурятский обычай, связанный с оберегающей магией). По обрывистым берегам Кынгырки и ее водопадов В.Д. лазил увлеченно. В Москву поехали всем отрядом на поезде.

В 1959 г. такую роскошь, как приехать в Иркутск на поезде (4 дня пути), В.Д. уже себе позволить не мог. Он прилетел, правда, с происшествиями, что дало ему основание при виде известного всем лозунга Аэрофлота заявить: “Все врут – не дешево, не быстро, не удобно”. Он выглядел очень уставшим. Но у нас была постоянная экспедиционная машина, повариха, рабочие, т.е. все условия для отдыха.

Как и в 1956 г., первым маршрутом был Байкальский, но теперь на Малое море, на Сарме, куда мы заезжали с запада, через степь и тайгу Западного Прибайкалья. Это дало возможность В.Д. проехать по Качугскому тракту, т.е. по дороге, ведущей в Якутск, хорошо знакомой когда-то польским повстанцам, побывать в домике лесника, где хозяйка-тунгуска подала молоко в ночной вазе. Я зря испугалась: В.Д. не обидел хозяйку, он понял, что это ее парадная посуда среди туесов, плетенки... Сам он обзавелся деревянной миской и очень ее хвалил.

В лагере иркутских геологов – Н.В. Сухановой и А.К. Дзинкаса – расположившемся в тайге на берегу р. Куртун, В.Д. обрел новых друзей, а еще выдвинул лозунг “Мужчин нужно беречь”! Поначалу мы восприняли его как способ уклоняться от работы в непривычных таежных условиях и лишь потом поняли, что это была прозорливость – мужчины действительно более хрупкие, чем женщины, существа! Дружбу и уважение к Н.В. Сухановой В.Д. сохранил надолго, всегда был рад, когда она или ее дочь Катя жили у нас в Москве.

Вблизи того места, откуда мы в 1956 г. поднимались на Приморский хребет, мы отметили день рождения нашего сына Стасика. К нам в гости на парадный обед пришли работавшие неподалеку археологи. После ве-

селого дня мы пережили минуты острого страха. Археологи стояли лагерем на берегу глубоко вдающегося в берег залива. Чтобы сохранить путь, обратно их напрямик через залив на надувной лодке повез Стасик. Когда он возвращался назад один, с гор подул ветер! Это могла быть сарма, т.е. мгновенно налетающий ураганный ветер. Тогда резиновую лодку, бесспорно, вынесло бы в открытое море. А кругом на многие километры никого, никаких плавсредств, никакой связи с миром! Мы пережили страшные минуты. Но ветер оказался не сармой, да и сын догадался направить лодку сразу к берегу, а не плыть поперек залива и благополучно добрался до лагеря.

В этот приезд В.Д. побывал во многих местах Прибайкалья, исходил западный берег Байкала по тропам вдоль маленьких рек (Куртун, Бугульдейка, Ушаковка), проехал на машине по юго-восточному берегу, побывал на месте намечавшегося строительства целлюлозного комбината и на о-ве Хужир. Его очень волновала судьба уже не омуля, как в 1956 г., а Байкала.

По самому Байкалу, наоборот, поплавал мало, только из Листвянки на место раскопок Оли Годзяцкой. Но побывал в доме творчества иркутских художников, в устье Ангары, откуда вышел нагруженный картинами.

Вспоминая эти поездки, думаю, что для В.Д. это был не только отдых и знакомство с красотами Земли, но прежде всего возможность расширить круг общения, познакомиться (и узнать) с далекими от узкого круга историков людьми. Привлекало его то, что именно в Иркутской области, как и в Якутии, по деревенским улицам бегают Стасики и Юзики, часто, правда, не знающие, почему их так зовут, равно как, почему по Байкалу плавают экспедиционное судно "Дыбовский" над Листвянкой возвышается пик Черского, а в Иркутске стоит костел, построенный на деньги поляков.

## РУССКАЯ КРЕСТЬЯНСКАЯ ИКОНОПИСЬ: ТРАДИЦИЯ И РАЗВИТИЕ

Для действительно систематического исследования вопросов развития крестьянской иконописи в России еще не пришло время. В необходимой мере не только не собраны и не обработаны сами памятники, но и не сформулированы даже задачи их исследования. В обширной области русского народного художественного творчества трудно, пожалуй, указать другую проблему, до сих пор менее привлекавшую к себе внимание, чем творчество многих поколений безымянных художников-самоучек, сотнями и тысячами писавших иконы-образа. Полупрезрительное, хотя часто и вполне заслуженное прозвище “богомаз”, прочно закрепилось за всеми не прошедшими регулярной профессиональной выучки народными иконописцами, которые во множестве работали в дореволюционных российских деревнях, селах, городах и даже при монастырях. Иные из них были несомненно людьми одаренными. Их имена порою попадали на страницы мемуарной литературы<sup>1</sup>. Но в своем огромном, подавляющем большинстве как имена их, так и сами их произведения безвозвратно канули в вечность.

В прошлом отсутствие научного интереса к народному иконописному творчеству отчасти определялось отношением официальных церковных властей. Хотя в провинции, особенно в сельских местностях православная церковь вынуждена была обращаться к услугам “богомазов”-самоучек, и не только городских, но и деревенских<sup>2</sup> (ремесленники-иконописцы существовали и при монастырях). Тем не менее народный иконописный примитив, довольно резко отходивший от канонов традиционного иконописания, не пользовался признанием церковных властей. Не пользуется он этим признанием и в настоящее время, по причине отсутствия в нем, так сказать, “святости”. В прошлом активное и часто эффективное наступление на народное иконописное творчество вела официальная иконолитография, отодвигавшая его во все более отдаленные от крупных городских центров углы провинциальной и деревенской России. Может быть, не безынтересно отметить, что наступление официальной церковной литографии на народный примитив продолжается и сейчас в той крестьянской среде (в основном это лица старшего поколения, женщины), в которой сохраняется религиозное чувство или распространено так называемое бытовое православие.

Думается, однако, что для судьбы научных исследований народного иконописания гораздо большее значение, чем отношение церковных властей, имели обстоятельства иного порядка. Дело в том, что народный иконописный примитив в отличие от других видов народного творчества практически не оказал никакого воздействия на развитие нашей отечественной живописи XIX–XX вв., несмотря на столь показательное для мно-

гих русских художников стремление обогатить свой художественный язык обращением к приемам и образности народного творчества.

Разумеется, было бы неверным считать народные иконы-образа произведением изобразительного фольклора. Однако столь же неверным было бы и полностью отрицать их связь с народным изобразительным искусством, о чем, впрочем, подробнее речь пойдет ниже. Между тем и в наши дни, когда внимание к традициям древнерусской живописи среди художественной общественности стало явлением не просто широким, а можно сказать всеобщим, когда к изучению национального художественного наследия обратились многие десятки графиков и живописцев, трудно назвать хотя бы несколько имен художников, действительно заинтересовавшихся народными основами примитивной иконописи. Не только художники, но и искусствоведы и историки искусства, как правило, проходят мимо такого огромного и массового явления художественной жизни русского народа в прошлом, как народные образа, не отдавая себе отчета в том, что тем самым из их поля зрения исчезают и многие бесспорные достижения народной художественной выразительности, драгоценные черты русского народного художественного мышления. Проходя мимо примитивов, они серьезно суживают для себя возможность изучить и понять народный взгляд на человеческое изображение, ибо нигде более, чем в примитиве, народное искусство не имело возможности обращаться к человеческой личности. В этом отношении иконописные примитивы гораздо богаче прялок, где изображение человека и целых жизненных сценок встречается все же довольно часто, как и дымковских или каргопольских игрушек, богородской деревянной резьбы и других видов народного художественного промысла<sup>3</sup>. Ставя задачи научной разработки проблемы русских народных промыслов, небезынтересно, конечно, использовать и некоторый опыт исследования аналогичной народной живописи в европейских социалистических странах, не говоря уже о важности параллельного сравнительно-исторического изучения в дальнейшем такого рода живописи у соседних славянских и неславянских народов. Материал для сопоставлений постепенно накапливается. Несмотря на то, что судя по сохранившимся памятникам, народная иконопись беднее в соседних странах, чем у нас, систематическое изучение ее уже началось, стали появляться альбомы с репродукциями ее наиболее выдающихся образцов. Народная религиозная живопись увереннее занимает принадлежащее ей, и не последнее, место в истории народного искусства<sup>4</sup>. Но народные примитивы отнюдь не только памятники нашей национальной культуры. В не меньшей мере они заслуживают того, чтобы быть объектами систематических этнографических, отчасти даже антропологических и социально-экономических исследований.

Примитивные народные иконы-образа в прошлом являлись едва ли не самым массовым материалом, характеризующим народное изобразительное творчество. До революции, да и после нее до недавнего времени они были очень широко распространены в Поволжье, Владимирской, Ярославской, Ивановской, Калининской, Вологодской, Архангельской областях, в Карельской АССР и отчасти даже в Московской области. Разумеется, никаких попыток определить хотя бы приблизительно количество сохранившихся примитивов никогда не предпринималось. Однако,



судя по тому, что во многих северных деревнях еще не так давно примитивы занимали в избах целые стены, судя по их дешевизне в прошлом<sup>5</sup>, число их следует, по-видимому, определять многими тысячами. Время, конечно, произвело в море памятников свой, достаточно жесткий отбор. Этот отбор продолжается, разумеется, и сегодня. Трудно, конечно, при современном состоянии разработки вопроса утверждать что-то вполне определенное, но все же есть основания предполагать, что среди огромной массы сохранившихся памятников примитивного народного иконописания очень значительную по объему часть составляют примитивы деревенского крестьянского письма. Их, правда, отнюдь не всегда легко и даже можно выделить, хотя и существуют некоторые внешние признаки, отличающие деревенский образ от городского или монастырского. Для последних показательна аккуратная обработка задней стороны доски рубанком, особый способ врезки шпонок. Сами шпонки чище сработаны, лучше подогнаны, часто имеют филенки. Существенную роль в систематизации народной иконы могли бы, вероятно, сыграть наблюдения над характером риз и окладов, орнаментики последних. Отличаются от икон городского и монастырского ремесла деревенские примитивы и набором красок, и стилистическими особенностями. Очень часто их выделяет большая свобода линии и мазка в отличие от сухой городской и особенно монастырской манеры письма. Особенно резко наивный и выразительный деревенский примитив противостоит скучному монастырскому ширпотребу. Зато практически часто невозможно отличить образа, происходящие из крестьянской среды, от столь же простых и наивных произведений иконописцев-самоучек из заштатных российских городков.

Характеризуя примитив, в дальнейшем мы будем затрагивать по преимуществу только проблематику крестьянского иконописания, оставляя в стороне другие виды народной иконы. Массовость деревенского примитива, естественно, наталкивает на мысль о необходимости изучения вопросов организации деревенского иконописного ремесла, способов и путей распространения в русской деревне произведений народной иконописи. Наряду с изучением центров деревенского иконописания, определенный интерес могут представлять и исследования, посвященные областям их массового потребления. Для историка культуры и этнографа отнюдь не безразличны, по-видимому, вопросы распространения в тех или иных местностях народных образов определенного стиля и содержания, свидетельствующих о господстве тех или иных вкусов, популярности почитания тех или иных святых. Все это, однако, задачи будущих исследований<sup>6</sup>.

Здесь нам хотелось бы только коснуться очень важной и сложной проблемы связи развития и распространения деревенских образов-примитивов с церковным расколом. Связь эта в настоящее время особенно явно прослеживается на материале XIX в.

На мысль о существовании связи между деревенским образом-примитивом и деятельностью староверов-раскольников наталкивает прежде всего анализ самой крестьянской религиозной живописи. Сплошь и рядом деревенские образа подчеркивают приверженность их исполнителей к двуперстию. Это не значит, что двуперстие является непременным атрибутом крестьянского примитива, как и не значит, что двуперстие всегда, например, в благославляющем жесте, должно означать принадлежность

иконописца к расколу. Однако уже сто лет тому назад П.И. Мельниковым было замечено, что цены деревенской иконы повышались в том случае, если вместо надписи ИИС помещалась надпись ИС, а перстосложение было двуперстным. Эти иконы охотно раскупались раскольниками-поповцами и даже православными. Среди беспоповцев, приверженных древней иконе, крестьянские примитивы распространения не получили. Сам П.И. Мельников был склонен объяснять распространение такого рода икон (с двуперстием) сознательным стремлением части раскольников поддержать раскол и даже привлечь к себе новых сторонников, почему и предлагал меры для пресечения свободной торговли деревенскими образами<sup>7</sup>.

Косвенным подтверждением взгляда П.И. Мельникова может служить наблюдение, основанное, правда, на очень ограниченном круге материалов, согласно которому особого разнообразия если не расцвета производство народных примитивов получило как раз в середине и начале второй половины прошлого столетия. Показательно, что именно на это время (50-е–начало 80-х годов) приходится новый этап гонений в России на раскольническое движение<sup>8</sup>. На Севере России сильный стимул подъему деревенского иконописания мог дать разгон в середине XIX в. старообрядческого Выгорецкого общецжития, в течение полутора столетий бывшего не только важным культурным центром, но и местом, куда бежали крепостные крестьяне и где скрывались участники антифеодальных восстаний. Разошедшиеся по северным деревням выгорецкие художники и умельцы вообще оказали сильное влияние на развитие севернорусского народного искусства<sup>9</sup>.

Гонения на раскольников, в которых царское правительство видело не только противников господствующей церкви, а прежде всего элемент антиправительственный, считающий власти “действием дьявола”, совпали по времени с возникновением в империи первой революционной ситуации, деятельностью революционеров-демократов, польским освободительным движением и первым этапом движения народничества. Не этим ли объясняются тогда и позже расчеты многих революционных элементов в обществе от революционных демократов до народников<sup>10</sup> и даже социал-демократов на сотрудничество с крестьянами староверами в борьбе с царским режимом? Расчеты эти, как известно, не оправдались. Раскол не оказался союзником и резервом аграрной революции в России. Между идеологией народников и религиозной идеологией даже низов раскольнического движения, несмотря на всю его оппозиционность правительству, – существовали непримиримые противоречия. И тем не менее совпадение отмеченного выше подъема искусства народных примитивов (впрочем, требующего еще подтверждения путем систематического изучения материала) с подъемом революционного движения в стране не должен, кажется, остаться незамеченным.

Но если связь русского народного иконописания со староверами-поповцами представляется несомненной, то из еще этого вовсе не следует, что крестьянский примитив был связан только со староверческой средой. Примитивы писали и их приобретали отнюдь не только крестьяне-староверы. Широкое распространение получили они и в крестьянских слоях, не порывавших с господствующей церковью, причем относится это не толь-

ко к примитивной религиозной живописи маслом, но и к гораздо более распространенной и генетически восходящей к древнерусской живописи темперной народной иконописи. Именно о ней шла речь до сих пор. О ней же она пойдет и далее. Особенностью русских (великорусских) деревенских примитивов даже XIX–XX вв. как раз и является то обстоятельство, что они в отличие от украинских (в том числе и закарпатских), даже написанных темперой, но всегда восходящих своими корнями к церковной масляной живописи западного Возрождения, генетически связаны с древнерусским живописным искусством, а через него с византийским, которое в свою очередь, уходит в искусство эллинистического портрета. Факт, очевидно, отнюдь не безразличный для оценки крестьянской примитивной живописи, являющейся таким образом одним из конечных узлов синтеза античной эллинистической культуры с культурой народной на нашей национальной почве.

Столь резкое обособление русской народной иконы от народного иконописного искусства соседних стран, исторически связанных с воздействием византийской цивилизации, разумеется, не было явлением изначальным. В прошлом ареал распространения народной живописи, аналогичной русской деревенской, был гораздо шире. Особенно показательно в этом отношении сопоставление русской крестьянской иконописи XIX в. с некоторыми памятниками молдавского иконописания, датируемыми в литературе XVII–XVIII вв.<sup>11</sup>

К сожалению, в настоящее время нет возможности точно сказать, когда появилась на Руси народная икона. Можно высказать только предположение, что своими корнями она уходит в отдаленные эпохи и в течение многих веков развивалась параллельно с официальными иконописными школами.

О широком распространении в России народных примитивов впервые достаточно подробные сведения содержатся в “Стоглаве” – сборнике постановлений церковного собора 1551 г. “Стоглав”, требуя, чтобы иконы писались только смотря на “образ древних живописцев”, одновременно решительно осудил и запретил народное иконотворчество: “а которые иконники неучи, по се время писали не учася, самовольством и самоволькою, и не по образцу, и те иконы променяли дешево простым людям поселяном, невежам, и тех положити в запрещение...”<sup>12</sup>

На дешевизну как на одну из причин распространения в деревне примитивной иконы указывает и трактат об искусстве XVII в. Его автор, Иосиф Владимиров, полностью стоит на позициях “Стоглава” в оценке художественной деятельности народных иконописцев: “На честное то и премудрое иконное художество понос и уничижение произыде, – пишет он, – вины ради сицевы: везде бо по деревням и по селам прасолы и осначи иконы крошкяни (т.е. маленькие, крошечные. – В.К.) таскают, и таково ругательно писаны. Иные и не походили на человеческие образы, но на диких людей обличьем подобные намараны”<sup>13</sup>.

В трактате содержатся интересные сведения об организации труда в народном иконописании, об участии в нем женщин и т.д. Но еще важнее свидетельства трактата о тогдашних центрах крестьянского иконописного мастерства его указания на холуян, палешан и шуян как на поставщиков народных образов на торжки. Указание Иосифа Владимирова на ак-

тивную иконописную деятельность крестьянских художников-самоучек полностью подтверждается царским указом 1668 г., в котором опять запрещалось деревенское иконописное ремесло, в первую очередь села Холуя, и разрешались к продаже только предварительно осмотренные и одобренные соответствующими властями иконы<sup>14</sup>. Обычно трактат Иосифа Владимировича датируется 60-ми годами XVII в. Однако специально занимающийся им исследователь А.А. Салтыков считает возможным отнести его к 50-м годам того же столетия и непосредственно связать с духом и буквой “Стоглава”<sup>15</sup>.

Сообщения Иосифа Владимировича небезынтересно сопоставить с данными П.И. Мельникова (А. Печерского), относящимися к 1854 г. Среди центров народного иконописания он тоже упоминает села Палех, Холуй, а также Мстеру и подчеркивает дешевизну народных образов как одну из причин популярности их в народе<sup>16</sup>.

Итак, будучи, как видно из предыдущего в известной мере связанной с расколом, народная икона появилась задолго до него, получив широкое распространение в деревне. Массовость ее производства, однако, не убергла ее от массового уничтожения. Примитивы XVII в. встречаются в настоящее время довольно редко, да и то преимущественно до конца этого столетия. Лучше сохранились примитивы XVIII столетия. Но особенно многочисленны и разнообразны по стилю примитивы XIX в.

Систематические разыскания памятников в будущем, конечно, помогут несколько изменить эту картину. Однако большую роль может сыграть в этом деле и анализ самих по себе примитивов XIX в. В некоторых из них лики, руки, детали одеяний написаны с таким чувством и знанием иконописных традиций Древней Руси, что живо напоминают иконопись XVI или XVII в. и даже более раннего времени. Можно предполагать непосредственное знакомство авторов этих композиций с древними памятниками, но ни в коем случае нельзя отрицать и возможности сохранения древних традиций в русле самого народного иконописания, использования мастерами XIX в. старых прорисей, так называемых иконописных подлинников. Примитивы XIX в. могут таким образом существенно расширить наши представления о народных образах более отдаленных эпох.

Более того в силу длительного сосуществования народной и церковной иконы вообще нельзя ни в коем случае исключать возможности связей между их развитием, взаимных влияний.

Вопрос о наличии элементов примитивизма во многих памятниках древнерусской живописи (начиная с XI в.) давно уже фигурирует в литературе, хотя и не всегда связывается с воздействием собственно народной среды, народных представлений и народного изобразительного искусства<sup>17</sup>. Нас в данном случае интересует, однако, и возможность противоположных импульсов – от традиционной иконы к деревенскому образу.

Речь при этом, как кажется, должна идти именно об их взаимном влиянии. Если появление в народной иконе некоторых редких композиций, например, великого архиерея, сюжета имеющего южнославянское происхождение<sup>18</sup>, нельзя объяснить иначе, чем прямым воздействием на примитив церковной живописи, то, в свою очередь, не правильнее ли было бы определенную примитивность или, как выражаются исследователи, непрофессиональность, допустим, обонежской живописи XVI в. объяснить

воздействием северного примитива, тем более что в ее развитии заметную роль играли местные мастера из крестьян и сельского духовенства<sup>19</sup>. В большой мере такую постановку вопроса можно было бы распространить вообще на все иконописное искусство XVII–XVIII вв., вошедшее в литературу под именем северных писем<sup>20</sup>. В свою очередь, источником некоторых даже стилистических особенностей деревенского иконописания могли явиться образцы профессиональной церковной живописи. Очень распространенный в деревенских примитивах прием моделировки изображения с помощью штриховки мог восходить не только к рукописной миниатюре, но и к испытавшей воздействие ксилографии<sup>21</sup> профессиональной иконописи второй половины XVII в. А связанные, несомненно, с воздействием народной стихии статичность художественного образа, острая выразительность рисунка, усиление собственно графического начала, особенно в клеймах, допустим вологодской иконописной школы, или, как хотят некоторые исследователи, “вологодских писем”<sup>22</sup>, могли и должны были, в свою очередь, повлиять на развитие северного примитива.

Не менее существенную роль, чем связи с высокими древнерусскими иконописными традициями, могли играть для народной иконы связи с городским или околицерковным, монастырским иконописным ремеслом XVIII и особенно XIX в. Не под влиянием ли распространенного на городских ремесленных иконах XIX в. сухого литейного орнамента появляется наивный разбросанный отдельными мазками по иконному полю орнамент народных образов? Впрочем, положительно утверждать это невозможно, так как на Севере орнамент по иконному полю встречается в памятниках более раннего времени.

Наконец, нельзя не отметить определенного воздействия на народный примитив XIX в. некоторых приемов тогдашней пейзажной живописи и раскрашенного лубка. В последнем случае, несомненно, существенную роль играло сочетание в одном произведении цвета с развитым графическим элементом.

Сказанное выше дает, думается, основание утверждать, что на протяжении многих столетий примитивное народное иконописание не только существовало, но и непрерывно развивалось, обогащалось, испытывало на себе идущие со стороны художественные импульсы и само оказывало влияние на другие виды живописи.

В литературе обычно подчеркивается воздействие устного фольклора на традиционное иконописание<sup>23</sup>. В еще большей степени фольклорные элементы должны были проникать в народную икону. Отмечаются связи и воздействие древнерусской живописи на народное искусство росписи по дереву<sup>24</sup>. Зато до сих пор совершенно неизученным остается вопрос влияния на народное искусство деревенского примитива. А такое влияние совершенно естественно предполагать, тем более что отмечаются прямые свидетельства того, что деревенские иконописцы совмещали иногда свои занятия, например с росписью прялок<sup>25</sup>. Кроме того, если можно говорить о воздействии на примитив устного народного фольклора, народных приемов обобщения образа и принципов подчеркивания выразительности, народной эстетики вообще, то по самой логике развития масового искусства следует, в свою очередь, поставить вопрос о деревенском примитиве как средстве формирования и развития в определенном

направлении самого народного эстетического вкуса. Эти явления взаимно обусловлены. Этим же, несомненно, а не одной только дешевой популярностью в народе деревенской иконы.

Но следует ли из сказанного делать вывод, что деревенские примитивы можно приравнять к простым народным картинкам типа белых или розовых лебедей на клеенке? Думается, что нет. Думается даже, что именно неразрывная связь, существовавшая в примитиве между народной эстетикой и религиозным содержанием, и определила долгую жизнь деревенских образов, их необычайную стойкость в борьбе с официальным церковным ремеслом. Наивные и искренние деревенские иконы именно потому были близки крестьянству, что соответствовали народной религиозности, проникнутой человеческим теплом, верой в справедливость, житейскими заботами. Рождение и смерть, чудесное избавление, торжество добра над злом – вот о чем прежде всего рассказывали крестьянину его иконы. С них глядели на него его небесные помощники – покровитель плотников, рыбаков и торговцев, всех путешествующих и промышленяющих Николай, заступник земледельца Георгий, которому послушествуют враги крестьянского стада волки, владыка дождя и грома Илья, Параскева Пятница, которой приписывалось покровительство невестам и пряхам. От пожаров, во время которых выгорали целые деревни, предохраняла иконописная композиция “Неопалимая купина”. Другие иконы изображали святого – патрона главы дома или какого-либо из членов его семейства. Заказывались и семейные иконы с изображением патронов-покровителей всего крестьянского семейства. Подмена индивидуального портрета иконописным изображением святого патрона имела древние корни, уходящие в традиции древнерусского иконописания.

С помощью деревенских икон переосмысливались многие языческие представления, возникали новые ассоциации со старыми, связанными с крестьянским трудом и сельскохозяйственным календарем обрядами<sup>26</sup>. Оставаясь “напоминанием” о Боге и его святых, деревенская икона для крестьянина имела прежде всего сугубо практическое, житейское назначение. Житейский смысл определял выбор иконных сюжетов.

Писали деревенские образы обычно сами же крестьяне. В отдельных семьях иконописное мастерство много раз переходило из поколения в поколение, от отца к сыну. Писали для себя, но и главным образом на заказ, о чем свидетельствуют нацарапанные на обороте доски надписи вроде следующей: “Кошкино Марія Курбатова Спасителя по золоту”. Золота, конечно, деревенские иконописцы не употребляли. Для них, пользующихся местными земляными или растительными красками, и золотая фольга и твореное золото были слишком дороги. Не пользовались этими материалами деревенские иконописцы и из прославленных иконописным искусством сел, целиком специализировавшихся на нем. Их заменяла серебряная фольга, сусальное серебро, которое под олифой да еще при свете лампадок на самом деле горело золотым сиянием. Во множестве живописные произведения деревенских иконописцев продавались на ярмарках и торжках, их широко разносили по стране бродячие торговцы – офени.

“Неучи”, которые по словам источников “марали” деревенские об-

раза, в действительности все же часто владели основами иконописного искусства. Образы писались на деревянных досках, на которые сначала наклеивалась заменявшая крупнозернистую ткань (паволоку) бумага. Встречаются, впрочем, образа с наклеенной на доску тканью – рядом. Как правило, это вещи относительно старые, до XIX в. Образовавшийся грунт шлифовался. Нередки случаи, когда предназначенные для деревянных образов доски имели традиционный ковчежец. Писали примитивы и на старых, почерневших или стершихся иконах, ибо доски берегли.

На отшлифованную поверхность левкаса композиция наносилась углем и затем часто гравировалась графьей, т.е. процарапывалась вставленной в рукоятку иглой. Только после этого, как правило, начинался сам процесс иконописной живописи.

Выше уже говорилось, что деревенские иконописцы пользовались старыми прорисьями. Совершенно несомненно поэтому, что они, как и иконописцы-профессионалы, стремились писать “по образу, подобию и существу”, т.е. рассматривали образ как документальный портрет святого, как окно в мир горний. Отсюда же и особое внимание деревенских иконописцев к тем элементам образа, которые называются личниками (т.е. лики, глаза и даже руки и ноги) и которые прежде всего должны засвидетельствовать верность образа преданию. Эти части иконы писали наиболее искусные мастера, в то время как доличники – одежды, архитектурный стафаж, деревья или скалы – доставались менее искусственным.

О том, что согласно церковному учению, иконы являются книгами для неграмотных<sup>27</sup> деревенские иконописцы, несомненно, знали. Поэтому очень большое внимание обращалось на надписи. Их стремились вывести красивым старинным почерком, ибо икона без надписи немыслима. Кстати сказать, именно взгляд на икону как книгу для верующих, по-видимому, в большой мере определял отношение к примитивам господствующей церкви. Она не могла допустить, чтобы книги эти перестали быть ее монополией и перешли из ее рук в сферу народного толкования<sup>28</sup>. Все сказанное относится, разумеется, только к хорошим образцам деревенского примитива.

Деревенский иконописец стремился, таким образом, к канонической живописи. Ему была чужда мысль демонстрировать в образе индивидуальность своего художественного почерка. Отступление от канонов было невольным и часто объяснялось не только своеобразием художественного мышления, но и бедностью его палитры, постепенной потерей знания символики цветов, что, впрочем, показательно и для официальной иконы XVIII–XIX вв., иногда неумением понять композицию. Отсюда случаи несовпадения в примитивах изображения с надписью. Не нарочитостью, а только случаем можно объяснить такие отступления от традиции, как изображение Георгия левшой или появление на одной стороне лошадиной морды сразу двух глаз и т.д. Стремясь писать, как нужно, художник, однако, писал так, как видел.

Зато именно нарастанием элементов народной изобразительности можно объяснить многие стилевые особенности примитивов. К их числу следует отнести весьма заметную тенденцию к упрощению, лаконизации как главных фигур композиции, так и особенно ее доличных элементов. Это особенно бросается в глаза при анализе образов Георгия. Постепен-

ное обобщение и лаконизация рисунка града приводит к тому, что изображение его постепенно сводится к украшенной простым орнаментом чисто линейной композиции. Живое изображение змия превращается в спиралевидную фигуру, заканчивающуюся трезубцем – скорее символ, чем изображение. Такая эволюция изображения в символ и орнамент, по-видимому, вообще свойственна народному искусству<sup>29</sup>. В данном случае эволюцию эту в огромной мере ускоряла товарность иконописного ремесла. Массовость производства требовала упрощения композиции, вырабатывала привычные приемы лаконизации рисунка, обедняла палитру. В результате стали появляться большие серии иконописного ширпотреба, лишенного или почти лишенного художественных достоинств. Им противостояли наивные, но очень искренние вещи, написанные по индивидуальному заказу или даже для себя. С другой стороны, из деревенского ремесла выкристаллизовались даже крупные, по существу провинциальные, школы. Например, палехская и мстерская, имевшие большие художественные достоинства и особенности.

К сожалению, несколько десятков изученных икон преимущественно XIX в. не дают оснований не только достаточно полно обрисовать особенности стилевой эволюции деревенских примитивов, но хронологически точно. Подчеркивая тенденцию орнаментализации изображения, превращения его в условный символ, нельзя все же не отметить, что до своего логического конца на русской почве эта тенденция никогда не развилась. Подобно тому, как официальная икона, оставаясь всегда моленным образом, “никогда не превратилась ни в иллюзорную картину, ни в игру орнамента”<sup>30</sup>, так и деревенский примитив никогда не стал в точном смысле слова амулетом, оберегом, покрытым таинственными письменами.

Впрочем, следует считаться с тем, что эволюция примитива в после-революционный период, особенно в конце 20-х – начале 30-х годов была решительно оборвана. Новая действительность вытесняла его из жизни. Поэтому при настоящем состоянии памятников и их изученности (с учетом незавершенности процесса развития), характеризуя эволюцию деревенского примитива, приходится пользоваться только понятием стадийности. Стадийная эволюция, конечно, не обязательно соответствовала, точно совпадала с определенными хронологическими этапами.

Становясь на этот путь, можно прийти к следующему выводу: если у истоков примитива лежит древняя каноническая икона, являющаяся идеальным синтезом живописи и графики (рисунок и гравюра-графья), то в конце его эволюции происходит распад этого синтеза. В то время как одна часть примитивов эволюционирует в сторону чистой графики или графики, только раскрашенной, во второй – главным образотворческим элементом оказывается цветное пятно. Появление второго направления тесно связано с определенными изменениями в технике иконописания: отходом мастера от графьи (графья даже порой совершенно исчезает) и линии, четко очерчивающей контур изображения, и обращением его к свободной моделировке фигур цветом. В результате длительной практики складываются новые если не каноны, то во всяком случае устойчивые приемы организации сюжета. Усиление в примитивах новых, неиконописных изобразительных приемов и подходов не только способствовало проявлению подчас очень яркой художественной индивидуальности деревен-



ских мастеров, но и делало их произведения близкими крестьянскому сердцу, своими, понятными. В дальнейшем успеху анализа художественных, стилевых образотворческих и даже колористических особенностей русской деревенской иконы во многом может способствовать ее сопоставление с таким большим художественным и общественным явлением, как болгарская народная икона XVIII–XIX вв. Уже при самом беглом сравнении этих двух явлений<sup>31</sup> бросается в глаза гораздо большая натуралистичность болгарской иконы по сравнению с русской. Если различия в художественных подходах в болгарской и русской иконе можно, с одной стороны, в какой-то мере объяснить тем, что на первой сильно сказались влияние западной иконографии и художественных приемов западной религиозной живописи и гравюры, в то время как вторая осталась в русле развития, имевшего своим истоком только византийское искусство, то, с другой стороны, могла сыграть свою роль и существенная разница в общественно-политических условиях эволюции народного иконописания в России и Болгарии. Публицистическая выразительность болгарского примитива, его подчеркнутая натуралистичность, так сказать, заземленность была связана с его ролью в национально освободительной борьбе против иноземного ига<sup>32</sup>. Сильное мистическое начало в русском деревенском образе сохранилось потому, что в условиях царской России он был своеобразным социальным протестом, только обращенным, особенно у раскольников, в мир иной. Именно поэтому, вероятно, популярности композиции Дмитрия Солунского в Болгарии соответствовала в России распространенность образа Михаила Архангела, призывающего на Страшный суд, и композиции всевидящее око.

Без всякого сомнения, к наиболее сложным вопросам изучения деревенских примитивов следует отнести вопрос локальных направлений в их развитии. Достаточного материала для сколько-нибудь уверенного решения его сейчас нет. В то же время трудно сказать, смогут ли помочь определения древесных пород, использовавшихся деревенскими иконописцами, для локализации тех или иных стилевых особенностей деревенской иконы.

Зато уже сейчас можно определенно сказать, что не все виды деревенской иконы следует зачислять в разряд примитивов. Например, палехскую живопись можно смело считать самостоятельной иконописной школой. Самостоятельную провинциальную иконописную школу в профессиональном смысле представляют и образа, имитирующие (с помощью тисненого и прочеканенного левкаса, покрытого “серебром” и олифой, а иногда еще и расписанного красками) иконы с богатыми окладами. Школы эти были тесно связаны генетически с деревенским иконописанием и народной эстетикой. Кстати, именно такого рода школы оказались наиболее способными к развитию в условиях новой советской действительности. Общий упадок, исчезновение деревенской иконы не привели к ликвидации их как самобытных и ярких явлений в русском народном творчестве. Палехская и мстерская живопись перестали существовать в качестве живописи религиозной, но традиции их получили новое развитие в искусстве народной живописи на папье-маше<sup>33</sup>.

Но вернемся, однако, к собственно примитивной деревенской иконе. Правда, и в данном случае распространенный среди музейных работников

термин “примитив” (или деревенский примитив) не следует понимать буквально, в уничижительном смысле слова. Как уже отмечалось, эта огромная область русского народного творчества объединяет большой круг памятников неординарной художественной ценности. Может быть, поэтому лучше было бы говорить не о деревенском крестьянском примитиве, а о крестьянской иконе, деревенских образах, творцами которых были художники-самоучки, не получившие профессиональной, с точки зрения официальной иконописи, подготовки, но зачастую связанные с традициями иконописания как сельского народного ремесла и искусства.

Если недостаток материала затрудняет еще четкое выделение самостоятельных школ в крестьянском иконописании XVIII–XIX вв. (некоторые возможности в этом смысле дает пока только русский север и Владимирщина), то довольно четко уже на данной стадии исследования выделяются его некоторые основные направления. Соответствующий материал иконописных памятников можно свести в следующие группы: 1) иконы, писанные под оклад, так называемые краснушки, 2) образа, писанные под фольгу и напоминающие иконы, имитирующие оклады, 3) произведения крестьянской иконописи, испытавшие воздействие современной им пейзажной живописи, 4) крайне примитивные, но яркие по цвету и подчас очень выразительные образа, которые музейные работники иногда называют “тараканьей живописью”, 5) очень примитивные и чисто графические композиции по охристому фону.

Нечего и говорить о крайней условности и неразработанности предлагаемой классификации. В ней совершенно не учтены довольно выразительные линии, развивавшиеся внутри названных групп, а также интересная группа памятников, связанных, как кажется, с воздействием западной религиозной живописи. Настоящая научная классификация потребует сбора и систематизации огромного материала и может быть результатом только большой и многолетней исследовательской работы. Сейчас время лишь для самых предварительных замечаний.

<sup>1</sup> См., например: *Репин И.Е.* Далекое близкое. Изд. 4-е. М., 1953. С. 92–100.

<sup>2</sup> Яркие примеры такого рода приводит в своих воспоминаниях И.Е. Репин (см. Там же. С. 92–94, 107–111).

<sup>3</sup> Подробнее об этих промыслах см.: *Воронов В.С.* Крестьянское искусство. М., 1924; Народное искусство СССР в художественных промыслах. М.; Л., 1940. Т. 1; История русского искусства. М., 1961. Т. XII; Русские художественные промыслы: Вторая половина XIX–XX вв. М., 1965.

<sup>4</sup> Очень показательно в этом смысле последнее румынское издание: *Irimie C., Focșa M.* Icoane sur verre de Rumania. Buc., 1968; см. также польскую публикацию: *Jackowski A., Jarnusakiewiczowa J.* Sztuka ludu polskiego. W-wa, 1967. Табл. 235–296. Очень большую и интересную работу по собиранию памятников народной иконописи и их предварительной публикации проводят болгарские музеи, в чем я убедился во время поездки в Болгарию осенью 1970 г.

<sup>5</sup> Согласно устным сообщениям участников экспедиций Вологодского краеведческого музея (Н.В. Бурмагин, 1969), цена хорошего примитива обычно не превышала целкового. Впрочем, рубль нельзя, видимо, считать очень дешевой ценой для примитива. На севере прялка стоила около 90 коп., а это дорогой подарок жениха невесте или мужа жене (см.: *Арбат Ю.* Светлый Север. Северо-западное книжное издательство, 1970. С. 195. Чиновник министерства внутренних дел П.И. Мельников, а впоследствии известный писатель (Мельников-Печерский) в своем “Отчете о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии 1854 г.” указал, что примитивы так называемого холуйского письма шли по 1 руб. или 70–80 коп. за сотню икон в четверть аршина вышиной (см.: Сборник Нижегородской уче-

- ной архивной комиссии: В память П.И. Мельникова. Нижний Новгород, 1910. Т. 9. С. 323. Далее: СНУАК). Так могли цениться только самые массовые, так сказать, стандартные мелкие поделки иконописного промысла, как правило, не представлявшие никакой художественной ценности. Это ведь цена самой незатейливой каргопольской свистульки (Арбат Ю. Указ. соч. С. 28). По 50 коп. за десяток в начале века в Вятке продавались глиняные игрушки-куклы (см.: *Петряев Е.* Люди, рукописи, книги. Киров, 1970. С. 11).
- <sup>6</sup> К сожалению, именно эти вопросы пока еще не получили никакого освещения даже в работах, специально посвященных проблематике так называемого бытового православия. Ср.: *Алексеев Н.П.* Характер религиозности в среде жолхозного крестьянства и основные факторы ее преодоления: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1969; *Носова Г.А.* Бытовое православие (на материалах Владимирской области): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1969.
- <sup>7</sup> СНУАК. Т. 9. С. 323–327.
- <sup>8</sup> Подробнее об этом см.: Старообрядческий календарь на 7422 г.
- <sup>9</sup> *Вишневецкая В.М.* Свободные кистевые росписи: Русское народное искусство севера. Сб. статей. Л., 1969. С. 12–16.
- <sup>10</sup> См.: СНУАК. Т. 9. С. 228; см. также: Общее вече: Прибавление к “Колоколу”. 1862. 15 июля. № 1; Колокола (факс. изд.). М., 1964. Т. 10; *Рудницкая Е.А.* Н.П. Огарев в русском революционном движении. М., 1969. С. 279 и сл. Ср. оценку, данную в 80-х годах XIX в. С.М. Степняком-Кравчинским раскольническому движению: *Степняк-Кравчинский С.М.* В лондонской эмиграции. М., 1968. С. 16–17 и др.
- <sup>11</sup> См.: Искусство Молдавии. Кишинев, 1967. С. 23, 50, 51. Молдавские искусствоведы трактуют эти памятники как произведения молдавской провинциальной школы, хотя и подчеркивают народные основы их выразительности и лаконизации цвета.
- <sup>12</sup> Стоглав / Изд. Д.Е. Кожанчикова. СПб., 1853. Гл. 43. С. 151–154.
- <sup>13</sup> *Иосиф Владимиров.* Трактат об искусстве // Сб. Древнерусское искусство XVII в. М., 1864. С. 33.
- <sup>14</sup> *Некрасов А.И.* Древнерусское изобразительное искусство. М., 1937. С. 351.
- <sup>15</sup> Пользуюсь случаем, чтобы поблагодарить А.А. Салтыкова за возможность ознакомиться с некоторыми результатами его еще неопубликованных наблюдений над трактатом.
- <sup>16</sup> СНУАК. Т. 9. С. 323.
- <sup>17</sup> *Некрасов А.И.* Указ. соч. С. 77–79, 89, 128, 130, 162, 165, 298, 356.
- <sup>18</sup> *Лазарев В.Н.* Русская средневековая живопись. М., 1970. С. 249, 252, 253, 257, 268–271.
- <sup>19</sup> *Смирнова Э.С.* Живопись Обонежья XIV–XVI вв. М., 1967. С. 91, 97–99.
- <sup>20</sup> Их характеристику см.: *Реформатская М.А.* Северные письма. М., 1968.
- <sup>21</sup> *Некрасов А.И.* Указ. соч. С. 364.
- <sup>22</sup> Древнерусская живопись: Выставка новых открытий. Вологда, 1970. С. 7.
- <sup>23</sup> *Реформатская М.А.* Указ. соч. С. 16–17 и др.
- <sup>24</sup> *Вишневецкая В.М.* Указ. соч. С. 18.
- <sup>25</sup> *Арбат Ю.* Указ. соч. С. 56.
- <sup>26</sup> *Реформатская М.А.* Указ. соч. С. 16–18.
- <sup>27</sup> *Св. Иоанн Дамаскин.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. СПб., 1893. С. 29, 51 и др.
- <sup>28</sup> Показательно, что официальные церковные власти отрицательно относились и к народным картинкам-лубкам на религиозные темы. Уже патриарх Иоаким около 1677 г., заявил, что они “развращенно” передают образы Христа, девы Марии и святых, и приказал их уничтожить. В 1721 и 1744 гг. это запрещенное было вновь подтверждено Синодом (см.: *Ровинский Д.А.* Русские народные картинки. СПб., 1900. Т. 1. Стлб. 76–78).
- <sup>29</sup> Ср.: *Кильчевская Э.В.* От изобразительности к орнаменту. М., 1968. С. 16.
- <sup>30</sup> *Некрасов А.И.* Указ. соч. С. 161.
- <sup>31</sup> Для нас сравнение это было существенно облегчено наличием нескольких типичных примитивов чисто русского письма XIX–начала XX в. в музее Рыльского монастыря.
- <sup>32</sup> При этом сопоставлении, впрочем, нельзя не учитывать и сильных элементов натурализма уже в древнеболгарской живописи.
- <sup>33</sup> О происхождении и развитии палехской и мстерской живописи на папье-маше см.: *Бакушинский А.В.* Искусство Палеха. М.; Л., 1934; *Бакушинский А.В., Василенко В.И.* Искусство Мстеры. М.; Л., 1934; Русские художественные промыслы. М., 1965.

## СОДЕРЖАНИЕ

Памяти Александра Ивановича Рогова ( <i>Б.Н. Флоря</i> ).....	3
Библиография работ А.И. Рогова ( <i>А.А. Турилов</i> )..	6

### СТАТЬИ

<i>О.А. Акимова</i>	Межконфессиональные отношения в Боснии (конец XIV–XV век).....	15
<i>Б.Н. Флоря</i>	Попытка осуществления церковной унии в Великом княжестве Литовском в последней четверти XV– начале XVI века .....	40
<i>В.П. Шушарин</i>	Христианские конфессии Трансильванского княжества XVI века .....	82

### ПУБЛИКАЦИИ

<i>А.А. Турилов</i>	Забывтое сочинение митрополита Саввы-Спиридона литовского периода его творчества.....	121
<i>Б.Н. Флоря</i>	Прерогатива Сигизмунда III смоленской шляхте. К истории религиозной нетерпимости в Речи Посполитой первой половины XVII века .....	138
<i>Б.Н. Флоря</i>	Киевская митрополия, Россия и казацкое восстание 1625 года .....	143
<i>Л.В. Заборовский, Н.С. Захарына</i>	Из документов по истории русско-украинских взаимоотношений начала 30-х годов XVII века.....	152

### НАШИ УЧИТЕЛЯ

	Владимир Дорофеевич Королюк ( <i>Л.В. Заборовский</i> )	172
<i>В.А. Артамонов</i>	Высота славянской души .....	174
	Эпистолярный архив В.Д. Королюка (предисловие и публикация <i>И.К. Королюк</i> ).....	180
<i>И.К. Королюк</i>	Историк-коллекционер.....	193
<i>И.К. Королюк</i>	В.Д. Королюк – путешественник .....	200
<i>В.Д. Королюк</i>	Русская крестьянская иконопись: традиция и развитие	206

Научное издание

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ

Вып. 7

*Утверждено к печати  
Ученым советом  
Института славяноведения  
Российской академии наук*

Заведующая редакцией “Наука–история”  
*Н.Л. Петрова*

Редактор *Л.А. Зуева*

Художественный редактор *В.Ю. Яковлев*

Технический редактор *В.В. Лебедева*

Корректоры *А.Б. Васильев, Е.Л. Сысоева, Н.И. Харламова*

Набор и верстка выполнены в издательстве  
на компьютерной технике

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 11.12.98  
Формат 60×90 1/16. Гарнитура Таймс  
Печать офсетная  
Усл.печ.л. 14,0. Усл.кр.-отт. 14,4. Уч.-изд.л. 15,5  
Тираж 450 экз. Тип. зак. 3272.

Издательство “Наука”  
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография “Наука”  
199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ  
ОТДЕЛ ИСТОРИИ СРЕДНИХ ВЕКОВ

Ежегодная международная конференция

**“СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ”**

**Межславянские взаимоотношения и связи**

**Средние века – раннее новое время**

24–27 мая 1999 г.

**ОРИЕНТИРОВОЧНЫЕ ТЕМАТИЧЕСКИЕ КОМПЛЕКСЫ**

1. Праславянское и балтославянское единство и этнокультурная дифференциация славян в процессе расселения.

2. Представления славянских народов друг о друге на протяжении веков (национальный характер, степень развития, интеллектуальные и моральные качества, особенности облика, одежды и т.д.): мифы и реальности. Роль религиозных различий.

3. Культурные связи между отдельными славянскими народами. Общеславянский культурный фонд и его место в развитии таких связей. Особенности их эволюции в устной и письменной культуре. Значение профессионального фактора.

4. Экономическое и хозяйственное взаимодействие славянских народов.

5. Идеи единства славянского мира в общественном сознании славянских народов (язык, обычаи, нравы, история), изменения таких идей с течением времени. Влияние религиозных различий. Идея объединения славян для борьбы с внешней опасностью и освобождения от иноземного господства.

6. Конфликты между отдельными славянскими народами: виды конфликтов, их причины, осмысление их общественным сознанием. Сопоставление противоборства в сфере славянства и с неславянскими общностями.

7. Формирование империй в Восточной и Центральной Европе в раннее новое время и славянство. Идейное и идеологическое обоснование соотвествующих притязаний и роли. Сопоставление с колониализмом той эпохи.

8. Источники и источниковедение.

9. Эволюция историографических представлений об отношениях славян в средневековье и раннем новом времени.

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ “НАУКА”  
ГОТОВИТСЯ К ПЕЧАТИ КНИГА

**Кольцов Л.В., Жилин М.Г.**

**МЕЗОЛИТ ВОЛГО-ОКСКОГО МЕЖДУРЕЧЬЯ.  
Памятники бутовской культуры.**

15 л.

· В работе представлены археологические материалы по древнейшему периоду истории Центра Русской равнины, когда происходили важнейшие изменения природной среды и населения этой территории, связанных с переходом от ледниковой эпохи к геологической современности. В результате многолетних раскопок Верхневолжской экспедиции Института археологии РАН получены уникальные данные о жизни мезолитического населения, его культурной принадлежности, связях с соседними и удаленными культурами. Хронология опорных памятников бутовской и соседних культур устанавливалась с применением методов естественных наук. На основе надежной хронологической шкалы представлена эволюция индустрии населения бутовской культуры, выработана ее периодизация. Хозяйство ее носителей показано на фоне развития природной среды в раннем голоцене. Прослежено сложение раннеэнеолитической верхневолжской культуры на основе финального этапа бутовской.

Для историков и археологов.



**АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ  
ТОРГОВОЙ ФИРМЫ "АКАДЕМКНИГА"**

**Магазины "Книга—почтой"**

121009 Москва, Шубинский пер., 6  
197345 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 7

**Магазины "Академкнига" с указанием отделов "Книга—почтой"**

690088 Владивосток, Океанский проспект, 140 ("Книга—почтой")  
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга—почтой")  
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 ("Книга—почтой")  
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45 ("Книга—почтой")  
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7  
117192 Москва, Мичуринский проспект, 12  
103642 Москва, Б. Черкасский пер., 4  
630091 Новосибирск, Красный проспект, 51 ("Книга—почтой")  
630090 Новосибирск, Морской проспект, 22 ("Книга—почтой")  
142292 Пушкино, Московской обл., МР "В", 1 ("Книга—почтой")  
443002 Самара, проспект Ленина, 2 ("Книга—почтой")  
199034 Санкт-Петербург, В.О., 9-я линия, 16  
191104 Санкт-Петербург, Литейный проспект, 57  
199164 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2  
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий проспект, 4  
634050 Томск, Набережная реки Ушайки, 18 ("Книга—почтой")  
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 ("Книга—почтой")  
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49

---

*По вопросам приобретения книг  
просим обращаться также  
в издательство по адресу:  
117864, Москва, ул. Профсоюзная, 90  
тел. (095) 334-98-59*

---



# СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ

В сборнике рассмотрены разные типы  
межконфессиональных отношений  
в западно-русских, литовских  
и украинских землях в XV-XVII вв.  
Особый интерес представляет публикация  
уникальных источников, проливающих  
свет на перипетии этих отношений.

«НАУКА»

