Церковь в общественной жизни
славянских народов
в эпоху Средневековья и
раннего Нового времени
Церковь
в общественной жизни
славянских народов
в эпоху Средневековья и
раннего Нового времени
Материалы конференции

Тексты даются в авторской редакции и авторском наборе

© Коллектив авторов, тексты, 2008
© Институт славяноведения, 2008
© Издательство «Индрик», 2008
Содержание

О. А. Акимова (ИСЛ РАН, Москва)
Роль церкви в организации политической жизни в хорватских землях XII–XIII вв. .......................................................... 6

Д. Е. Алимов (СПбГУ)
Христианизация дalmатинских хорватов в контексте этносоциального развития (VII–IX вв.) ....................................................... 8

О. В. Белова (ИСЛ РАН, Москва)
Фигура служителя культа в фольклорной традиции поликонфессиональных регионов .............................................................. 12

Е. В. Белякова (ИРИ РАН, Москва)
Памятники канонического права в истории славянских церквей на пороге Нового времени ...................................................... 14

В. В. Василик (СПбГУ)
Образ св. князя Лазаря в сербской литургической традиции .......... 21

Ю. Я. Вин (ИВИ РАН, Москва)
Коллективные формы проявления благочестия в поздневизантийской деревне (XIII–XV вв.) .................................................. 25

Л. М. Гаркуша (Москва)
Ранняя чешская Реформация как фактор самосохранения самобытности чешской нации в современной чешской историографии ................................................................. 30

Л. В. Горина (МГУ)
Ответы церкви на вопросы болгарского общества в IX–X вв. ....... 35

С. А. Иванов (ИСЛ РАН, Москва)
Несколько замечаний о византийском контексте «Сказания о Борисе и Глебе» ................................................................. 37

Т. М. Калинина (ИВИ РАН, Москва)
Христианство у славян по данным средневековых арабо-персидских писателей ................................................................. 40

Н. О. Киязький (РГГЭУ, Москва)
Власть и церковь на Руси при Святославе Ярославиче ............... 44
А. М. Кузнецова (ИСЛ РАН, Москва)
ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО В ВЕНГРИИ В ПЕРИОД ХРИСТИАНИЗАЦИИ
(НАЧАЛО XI В.) ................................................................. 46

Л. П. Ланцева (МГУ)
ОБЩИНА ЧЕШСКИХ БРАТЬЕВ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ РУССКИХ ИСТОРИКОВ
XIX — НАЧАЛА XX В. .............................................................. 48

А. В. Люткин (ИРИ РАН, Москва)
БИБЛЕЙСКИЕ ЦИТРИИ В ПОРТРЕТАХ СОСЕДЕЙ-КАТОЛИКОВ
В РУССКОЙ КНИЖНОСТИ XIII ВЕКА ........................................... 52

Г. Г. Литаврин (ИСЛ РАН, Москва)
ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ (ОХРИДСКИЙ) И ПАСТЫРСКИЙ ДОЛГ .... 57

Н. П. Мананчикова (Воронежский ГУ)
ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЦЕРКВИ И КОММУНЫ
В СРЕДНЕВЕКОВЫХ ДАЛЬМАТИНСКИХ ГОРОДАХ .................................. 60

Г. П. Мельников (ИСЛ РАН, Москва)
ПОЛИТИЧЕСКИЙ СПЕКТАКЛЬ 1130 Г.: ЧЕШСКИЙ КЛИР И ЗАГОВОР ПРОТИВ СОБЕСЛАВА I ......................................................... 66

В. В. Мочалова (ИСЛ РАН, Москва)
РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛЕМИКА В ПОСТТРИДЕНТСКОЙ ПОЛЬШЕ
КАК СРЕДСТВО ОБЩЕСТВЕННОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ ................................ 66

Л. В. Мочкова (ИТИП РАО, Москва)
КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ФАКТОР И СУДЬБА
ПЕРВОГО ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО БУКВАРЯ ..................................... 67

С. П. Муртузаиев (Дагестанский ГУ, Махачкала)
КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ
В «ИСТОРИИ» Н. М. КАРАМЗИНА .................................................. 72

О. Б. Неменский (ИСЛ РАН, Москва)
РУССКИЙ И КОНСТАНТИНОПОЛЬ
В ЗАПАДНООРУССКОЙ ПОЛЕМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЕ ПОСЛЕ БРЕСТСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ .......................... 76

Ю. В. Пахомов (Коломенский ГПИ)
О КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ХОРВАТИИ
(УЧЕ РАННЕЙ РАБОТЕ С. АНТОЛЯКА) ............................................. 83
В. Я. Петрухин (ИСл РАН, Москва)
Природа и нудеями в Хазарии:
ПОБЕДИЛ ЛИ КОНСТАНТИН ФИЛОСОФ? ......................................................... 86

А. В. Рандин (Университет им. Яна Амоса Коменского, Братислава)
ЦЕРКОВЬ В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ ЧЕШСКОЙ РЕФОРМАЦИИ ....................... 90

Л. Е. Семенова (ИСл РАН, Москва)
МОЛДАВСКО-РУССКО-УКРАИНСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ В КОНТЕКСТЕ
ЦЕРКОВНЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В XVII В. ................................................... 96

А. А. Турилов (ИСл РАН, Москва)
БОРЬБА ЗА ВЛАСТЬ В СЕРБИИ В «ВЕЛИКОКУНДАРСКИЙ»
И «КОРОЛЕВСКИЙ» ПЕРИОДЫ И ОТНОШЕНИЕ К НЕЙ ЦЕРКВИ
(НА МАТЕРИАЛЕ ЖИТИЙНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ) ................................................... 100

Ф. Б. Успенский (ИСл РАН, Москва)
НЕКАНОНИЧЕСКОЕ ПОВЕДЕНИЕ СВЯТОГО В АГИОГРАФИИ ......................... 103

Б. Н. Флоря (ИСл РАН, Москва)
ЦЕРКОВЬ И ЕЕ РОЛЬ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ДРЕВНЕЙ РУСИ
В ИЗОБРАЖЕНИИ КНИЖЕСТВА КНИЖЕСТВА И ЛЕТОПИСАНИЯ ..................... 104

И. В. Чурина (ИСл РАН, Москва)
ПОЛИТИЧЕСКИЙ И НАЦИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ БОРЬБЫ КАТОЛИЧЕСКОЙ
И ПРОТЕСТАНТСКОЙ ЦЕРКВЕЙ В СЛОВЕНСКИХ ЗЕМЛЯХ ......................... 106
Роль церкви в организации политической жизни в хорватских землях XII—XIII вв.

После того как в конце XI в. Хорватское королевство прекратило свое существование, церковная административная структура его бывших территорий оставалась организующим и объединяющим их фактором. Церковь играла важную роль в поддержании и развитии здесь осознания культурной и исторической связи с античным и раннесредневековым прошлым и континуитета с местными раннекристианскими традициями.

Венгерский суверенитет в Далмации и Хорватии и венецианская власть на части земель были установлены при поддержке некоторых епископов дalmатинских городов, что нашло отражение в их житиях. Само устройство нового правления сопровождалось определенными изменениями в церковном подчинении и в границах диоцезов, призванными нарушить церковное единство этих территорий (учреждение по инициативе венгерского короля Загребской епархии подчинением ее эстергомскому архиепископу и основание в подвластном Венеции Задаре архиепископии с передачей ее в управление патриарха Градо). Напротив, стремление к восстановлению единства далматино-хорватской церкви понималось как стремление к политическому усилению хорватских земель в Венгерском королевстве, что показала деятельность в середине XIII в. задарского епископа Стефана, поддержанная младшим братом короля Белы IV, герцогом Хорватии Коломаном.

Сложные отношения духовной и светской власти в Европе того времени не только проявлялись в перипетиях поставления церковных иерархов в Сплитской архиепископии, но и во многом определяли взаимоотношения светских и церковных верхов далматинских городов с центральной властью и между собой, а также внутри клира и среди мирян. Горожане рассматривали церковную организацию своего города как самостоятельную и неразрывно связанную с городской автономной структурой и сопротивлялись отнесению мирян от вынесения решений, касающихся церкви.

Вместе с тем церковь и ее представители сыграли определяющую роль в оформлении в городах Далмации и Хорватии режима коммунального управления и в создании городской историко-культурной традиции. Для раннесредневекового периода была характерна тесная связь церковной и светской городской власти. Архиепископы, епископы и другие иерархи городов способство-
вали утверждению на их территории административного иммунитета. Главы церквей избирались совместно «клиром и народом» городов. Соглашения венгерской королевской власти с городами, регламентирующие их автономное положение в системе венгеро-хорватского королевства, показывают кардинальное изменение положения: кандидатуры епископа и городского главы, хотя и предлагаемые городами, теперь утверждал король, что предоставляло ему возможность влиять на эту процедуру, ставить своих выдвиженцев и вмешиваться во внутренние дела. Схожая ситуация отмечалась на территориях под властью Венеции. Противостоящей центральной власти и епископу силой оказывался городской капитул, который обладал здесь большой самостоятельностью, существенно ограничивал епископскую власть, управлял церковью во время отсутствия епископа. Именно городской капитул с помощью монахов ненасущных орденов (активно участвовавших в XIII в. в обновлении итальянских городских общин) инициировал введение системы городского управления, возглавляемой не королевским ставленником, а избираемым горожанами платным чиновником. Но противоборствующие группы, ориентированные на разные политические и церковные круги, существовали как в самом капитале, так и в городской общине.

Вышедшие в рассматриваемое время из церковной среды Далмации и Хорватии агиографические и историографические тексты при всей своей малочисленности, отражают эту сложную картину схождения и борьбы интересов.
ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ДАЛМАТИНСКИХ ХОРВАТОВ В КОНТЕКСТЕ ЭТНОСОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ (VII–IX вв.)

Формирование раннесредневековой этнополитической общности дalmатинских хорватов в результате взаимодействия различных по своему происхождению элементов является собой сложную комплексную проблему. Хотя в историографии указывалось на важную роль принятия христианства в процессе консолидации хорватской общности (Наумов 1982: 174; Акимова 1985: 226–227), характер взаимодействия христианизации и этносocialных процессов остается все еще недостаточно конкретизированным.

В последнее время в историографии стал проявляться взгляд на первоначальную хорватскую общность как на аналог германских «gentes» эпохи «переселения народов» (Ančić 2000: 77), которые, как в свое время показал П. Венскус, являли собой гетерогенные этнополитические общности, политически, социально и идеологически конструируемые на основе воинской группы, сплотившейся вокруг харизматического вождя (Wenskus 1961). Принять такую интерпретацию в отношении хорватов побуждает, прежде всего, наличие в хорватском этногенетическом предании, зафиксированном в 30-й главе трактата Константина Багрянородного «Об управлении империей», основных элементов, присущих аналогичным традициям раннесредневековых германских общин стей. Было бы, однако, желательно выяснить, когда и при каких обстоятельствах произошло оформление хорватской этнополитической общности как таковой.

конституировались в обособленную от аварских политических структур общность, постепенно приобретавшую этнический характер, вследствие внутреннего конфликта в каганате, вероятно, того, который имел место в 630-е гг., когда на византийском престоле находился император Ираклий (610–641 гг.).

Х. Вольфрам обратил внимание на то, что в некоторых этно-генетических преданиях вслед за описанием события, символизирующего выход на историческую сцену нового «народа», — чаще всего таким событием является переход через реку или победа над могущественным неприятелем — говорится также о смене религии или культа, причем и это событие изображается как однотемное (Wolfram 1990: 31). Нетрудно заметить, что к примерам, которые привел Х. Вольфрам, очень близки и описания крещения хорватов в 31-й и 30-й главах трактата императора Константина. Если согласно 31-й главе, хорваты приняли крещение из Рима еще при императоре Ираклии вскоре после своей победы над аварами (КБ 1991: 113), то согласно 30-й главе, хорваты попросили Рим о крещении сразу после победы над франками (КБ 1991: 133). Крещение хорватов при Ираклии, идеологически отделявшее хорватов от авар и приближившее к Византии, может быть расценено как логическое звено в процессе создания и утверждения новой общности, обособившейся от авар. Византия, заинтересованная в образовании действенного противовеса аварам, могла, таким образом, сыграть определенную роль в процессе превращения первоначальных носителей имени «хорват» в самостоятельный политический фактор. Как и в случае с болгарами хана Кубрата, в случае с хорватами речь должна была идти о крещении правящей элиты возникшего в Далмации политического образования (Наумов 1988: 74). Включала ли эта элита большинство носителей имени «хорват» в Далмации или нет, определить невозможно. Хорватская традиция, зафиксированная в 30-й главе трактата императора Константина, ставит крещение в совершенно иной исторический контекст, попытки конкретизации которого в историографии наталкивались на значительные трудности. Инициатива в принятии новой религии приписывается в хорватской традиции исключительно самим хорватам при полном игнорировании роли в процессе христианизации византийского императора Ираклия, духовенства Сплита и развернувших активную деятельность в Хорватии около 800 г. франкских миссионеров. Становится очевидным, что при анализе известия 30-й главы о крещении хорватов, прежде всего, необходимо принять во внимание идеологическую направленность хорватской традиции, в которой принятие христианства из Рима изображается одномоментным событием, тесно связанным с утверждением самостоятельности нового этнополитического организма.
Процесс усвоения хорватской идентичности подконтрольными хорватам общинами автохтонного и славяноязычного населения Далмации, протекал достаточно медленно. Вместе с тем, никаких других «племенных» наименований на первоначально занятой хорватами территории также не зафиксировано, так как не существовало, по-видимому, и самих «племен», что существование бы предшествовало появлению здесь властных структур хорватского вождества. Несмотря на то, что первичную легитимацию своего положения в качестве самостоятельной политической силы первоначальные носители имени «хорват», как нам представляется, получили еще в VII в., первые достоверные сведения об использовании наименования «хорват» в Далмации относятся уже к IX веку. Извне же к общности, по крайней мере, правящий слой которой давно именовал себя «хорватами», на протяжении всего IX в. применялись только названия «Sclavi» и — в редких случаях — «Dalmatini». Процесс утверждения наименования «хорват» в Далмации совпал по времени с интенсификацией христианизации ее населения, выразившейся в частности, в широком церковном строительстве, осуществлявшемся хорватским князем и представителями знати, и создании стабильной церковной организации. Из некоторых храмов происходят надписи, которые наряду с грамотами князей Трпимира и Мунцимира, свидетельствуют об устойчивом использовании в этот период имени «хорват», по крайней мере, представителями политической элиты. Вместе с тем, эпиграфические памятники свидетельствуют о том, что в самой Хорватии наряду с титулом «dux Chroatiorum» практиковалось и иное именование хорватского правителя — «dux Sclavorum». Сложно сказать, сложилось ли последнее наименование только в результате воздействия римской, франкской или местной романской традиции, характеризующихся применением к хорватской общности названия «Sclavi», или здесь отразился один из уровней самосознания, присущий хорватской элите той эпохи, уже, несомненно, славяноязычной и носившей славянские имена. Так или иначе, но наличие обоих обозначений в титулах Брамимира наводит на мысль, что хорватской элите оба наименования воспринимались как равноценные, применимые к одной и той же этнополитической общности. К указанному времени эта складывавшаяся из различных элементов общность должна была пройти уже длительный путь консолидации.

Таким образом, можно говорить о том, что хорватский этнополитический организм как таковой сложился уже в процессе христианизации, что существенно отличает дalmатинских хорватов от многих других раннесредневековых славянских общинностей, сформировавшихся еще до принятия новой религии. Этим,
возможно, отчасти объясняется нехарактерная для славянских об- 
ществ раннего Средневековья консолидированная позиция элity 
хорватского социума по отношению к христианству и Церкви.

ЛИТЕРАТУРА

Акимова 1985 — Акимова О. А. Формирование хорватской раннефео- 
дальной государственности // Раннефеодальные государства на Балканах. 

КБ 1991 — Константин Багрянородный. Об управлении империей / Под 

Наумов 1982 — Наумов Е. П. Возникновение этнического самосознания 
раннефеодальной хорватской народности // Развитие этнического самосозна-
ния славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982.

Наумов 1988 — Наумов Е. П. Общественно-политические сдвиги в серб-
ских и хорватских землях и христианская миссия на Балканах // Принятие 
христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение 

Анчић 2000 — Анчић М. У освить новог доба. Каролиншко carstvo и njegov 

Кронштейнер 1978 — Kronsteiner O. Gab es unter den Alpenslaven eine 
Bd. 24.


Пohl 1995—Pohl W. Osnove hrvatske etnogeneze: Avari i Slaveni // Etnogeneza 

Венскос 1961 — Wenskus R. Stammbildung und Verfassung. Das Werden 

Волфран 1990 — Wolfram H. Einleitung oder Überlegungen zur Origio Gentis 
// Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern. Teil 1 / 
ФИГУРА СЛУЖИТЕЛЯ КУЛЬТА В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ
ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ РЕГИОНОВ

Конфессиональный аспект оппозиции «свой–чужой» является одним из основных факторов самоидентификации, что особенно ярко проявляется в полиэтничных и поликонфессиональных ареалах, где традиция соседства славян-христиан с представителями других конфессий насчитывала несколько веков. Регионы, где проводились наши полевые исследования — от Буковины до Гродненщины, — в этом плане представляют собой показательный пример, т. к. здесь на протяжении длительного времени (до Второй мировой войны) в тесном соседстве проживали православные, католики и униты, христиане-баптисты, иудеи. Опыт непосредственного соседства не мог не оставить следа в народных представлениях о вере и культовых обрядах этнических соседей, что подтверждается живучестью фольклорных нарративов на тему религии и веры.

Отношение к вере и религии в целом в славянской народной традиции строится на основе базовой семантической оппозиции «свой–чужой». Соответственно, в категорию лиц, оцениваемых с точки зрения признаков «свой» или «чужой», включаются и служители культа и авторитетные с конфессиональной точки зрения общинные деятели (православные и католические священники, старообрядческие наставники, пресвитеры баптистов-евангелистов, раввины и др.).

В докладе рассматриваются некоторые фольклорные стереотипы относительно служителей культа различных конфессий, раскрывающие амбивалентность образа «священника» в народных верованиях — представления о сакральности самого персонажа, о силе сакрального слова и в то же время восприятие священника как «магического специалиста», статус которого во многом сходен со статусом «знающего» в народной культуре:
— «свои» и «чужие» священники — оценка с позиции этнокультуры, что соотносится с устойчивым народно-религиозным представлением о праведности/правильности «своей» веры;
— «спор о вере» представителей разных конфессий в фольклорной интерпретации;
— обращение к служителям иной конфессии в экстремальных ситуациях (практика обращения христиан к раввину, иудеев — к священнику);
— почитание захоронений «чужих святых» и «чужих» культовых мест в Подолии и на Буковине (этнография и мифология).

Памятники канонического права в истории славянских церквей на пороге Нового времени

1. Для истории славянских церквей памятники канонического права имеют особое значение. Наряду с литургическими текстами они составляли основу культурного единства славянского православного мира. Появившиеся новые переводы канонических книг или новые собрания распространялись с удивительной быстротой по всему славянскому миру не только в средневековье, но и в новое время.

2. «Нехранение правил» в греческой и славянской письменности рассматривается как причина Божьего гнева, начиная от послания митрополита Кириллы 1273/4 гг. («Кыи убо прибыток наследовахом, оставляще Божия правила?») до составителя «Пидалиона» Никодима Святогорца. В древнерусских Кормчих появился текст, который издатели РИБ назвали (вслед за печатным изданием) «Заповедь епископам о охранении церковных правил» 3. Он входит в состав древнейших русских списков — Синодальной Кормчей 4, Чудовской Варсонофьевской, где помещен дважды, а также в множество других списков и мог восприниматься составителями как часть правил Новгородского архиепископа Ильи 6. Включен этот текст в состав Печатной Кормчей после «Предисловия священного правила» 7. Издатели не определили источника данного текста. Это фрагмент 137 новеллы Юстициана, вошедшей в качестве 87 главы в Собранье в 93 главах Ефремовской (Древнеславянской Кормчей) 8. Автор переставил строки новеллы и составил из них с незначительными изменениями свой текст 9. Отметим, что в созданном тексте исчезла как фигура императора, который обязывает епископов хранить каноны, так и требование проведения соборов («кьпильдо бояся обличения пред собором тыshall бы ся божественья выкинути службы») 10, зато усилено обвинение против епископов, нарушающих клетвы. Возможно, что этот акт несущим церковными разделениями, происходившими в момент создания Кормчей.

3. Вопрос о канонах актуализировался вновь после разделения митрополии все Руси в середине XV в. В истории церкви в Литве известен целый ряд случаев, когда для решения вопросов вместо церковного суда обращались к королю как к высшей инстанции. Для суда необходимо было предъявить и законы «греческой веры», на основании которых должен был совершиться суд. Отсюда как необходимость в церковных кодексах, так и желание внести в них нужные для суда изменения. Так, И. П. Старостина выявила решение Витебского суда 1538 г. по поводу конфликта между прихожанами и причтом. Решение было вынесено на основании предъявлен-
него «74 правила отцов святых», которое оказалось измененной 74 главой Собрания в 87 главах, созданной по русской редакции.

4. В новых условиях иерархи пытаются обезопасить себя от влияния мирян на судебные дела и собор 1509 г. выносит определение, запрещающее мирянам держать Кормчие 11. Видимо это решение, а также значительно меньшее развитие монастырского книгописания, объясняет, почему в Литве Кормчие не имели в XVI в. столь широкого распространения, как в Московской Руси.

5. В XVI в. в славянском мире в Сербии, Валахии, на Украине печатается в качестве приложения к Требнику «Зонар» 12 — собрание, которое содержит правила, регламентирующие жизнь людей в областях, подведомственных церкви: соблюдение церковных праздников, семейные отношения, нарушения разного рода половых запретов, общение с иноверцами, а также нормы, касающиеся взаимоотношения клириков и монахов. В рукописях XVII в. это собрание часто соседствует с Синтагмой Матфея Властаря. Сближает эти памятники и время их возникновения — наиболее ранний известный список Зонар относится к 30-м гг. XIV в. 13, а греческий список — к XV 14. Авторитетность этого сборника признавалась и на Руси — его используют составители Стоглава в статьях, запрещающих закрепощение священника. Этот сборник, как и другой уже чисто епитимийный Номоканон, также издаваемый при Требнике с 1620 г. (статьи 76, 116, 127-129, 145 заимствованы из Зонара), служили руководством для духовников в деле наложения епитимий. Для повседневной жизни эти сборники имели исключительное значение, в частности, в них намного строже, чем в древнерусских канонических памятниках, запрещалась любая форма общения с иудеями, армянами, еретиками.

6. Наличие разных канонических норм и разных собраний канонов могло приводить и к конфликтной ситуации, как, например, в случае с Крутицким митрополитом Иоаной (1620 г.), не перекрещившим католиков (что привело к разбирательству на Соборе 1620 г.) на основании ответа Нифонта Кирику из Кормчей русской редакции, хранившейся в подклете на подворо́е» 15.

7. Разделение православных, вызванное уніей с Римом и Брестскими соборами, вновь актуализировало обращение к церковным канонам. Обвинение епископов в нерадении о церковных канонах звучит в предисловии к Кормчей Люблинского священника Василия, написанной в 1604 г. по заказу и при поддержке братства 16. Книга создавалась в тот период, когда в Холме не было епископа, а православных представлял один львовский епископ Гедеон Балабан. Пафос этого текста в утверждении отсутствия права и закона в делах церковных. Та область, которая должна быть, по представлениям автора, примером для гражданского права, так как не знает строгих
наказаний, а построена на утверждении апостольских порядков, ока-
зывается в более худшем положении: «Обращени ли суд и отмще-
ние в вещах церковных?» 17. По просьбе братьства Василий обраща-
ется в Унгвский монастырь. И здесь он находит рукопись, которая, 
однако, не удовлетворяет его своей неполнотой и неточностью: «Но 
ни та сама книга, испрошённая от Унева, яко прежде рех, обретет 
не потребующе исправление, не точино в словеси писца, но и в силе 
не согласующася» 18. Для исследователя Корчмич важно то, что в 
Унгвской обители хранился список Русской редакции. Как показало 
выборочное сопоставление, правила, приводимые Василием, совпа-
дают с правилами древнейшего Синодального списка. Но Корчма 
оказывается неполной — в ней нет вводных статей и нет Указателя 
XIV титулов, в ней полностью отсутствуют русские статьи и ограни-
чен текст дополнительных статей. (Имеются статьи 19, 25, 25, 28, 45, 

Для исправления книги Василий использовал парижское изде-
ление канонов, в чем он считал необходимым оправдаться. «Сего 
ради елико можно исправися от някое латинское почасти, обаче 
неленостное древнейшаго и зависти всякою чужаго съписания 
типарных художеством парижскаго, по воплощении Христове 1561». 
Это, по-видимому, одна из первых попыток исправить славянский 
текст канонов по латинским изданиям. Понятно, что исправление 
вызвало огромные затруднения и, в первую очередь, это отно-
сится к канонам собора в Карфагене, состав которых значитель-
но отличается в латинской, греческой и славянской традициях. 
Исследование текста показывает, что редактор почти все время 
отдает предпочтение русской редакции, лишь иногда заменяя от-
дельные слова, но нумерация канонов была изменена. В ряде слу-
чаев текст не совпадает с русской редакцией, однако это не всегда 
обозначает, что перевод правил был сделан Василием. В том слу-
чае, когда он сам делает перевод или вносит исправления, лексика 
содержит новообразования: «вселенский роковы собор», «елико 
ж их изберут епископом, еже называются хранители месца, да в 
множестве собрана зупоннаа будет повага», «фолварок», «паро-
хия». Работа не была завершена: в рукописи много места, остав-
ленного не заполненным под определенные правила.

Рукопись Василия снабжена алфавитным указателем «скорого 
ради обретения» 19, послужившим образцом для Московского пе-
чатного издания.

8. Возможно, что рукопись попала в Москву в связи с приездом 
киевских старцев. Предисловие Василия, описывающее бедствен-
ное состояние Церкви, оказавшейся без иерархии и учителей, было 
помещено на первых 4 листах при первой стадии подготовки из-
дания Печатной Корчмей. Но удивителен и показатель тот факт,
что оно было оборвано редактором Московского издания на самой высокой ноте ламентации «виждж убо, аще не плача достойна суть сия окаянная времена наша, в няже увы достигохом». Далее Василий переходил к повествованию о том, как он преодолевал ситуацию церковного бесприятия: «советом и попечением братства» обратился в Уневскую обитель, взял рукопись канонов и исправил ее по парижскому изданию. Текст заканчивался не только этикетной формулой прощения, но и призывом «на прочаа же и сами братие о Христе возлюбленную неленистви будите» 20.

В подготовленном печатном издании к ламентации были добавлены слова о государе царе Алексее Михайловиче, который «подвизался на отмщение таковых злобы, повелел напечатати сия догматы, сиречь уставы святых апостол... на утвержение в православии сияющим». Означали ли эти слова для составителя озабоченность Алексея Михайловича судьбой православия в Польско-литовском государстве? Важно то, что для читателя «западнорусский» источник никак не был обозначен и слова о том, что «погибее вера, погибее наказание... погибее сила хлеба и воды» и что беззаконные «восташа на церковные уставы и в законение» читатель соотносил с событиями в Московском государстве. (Особенно актуально звучало это предисловие, сохранившееся в ряде экземпляров, во время борьбы с нikonовскими реформами). Вместе с переносом собрания церковных канонов имело место и проецирование церковной ситуации в украинских землях на казалось бы столь отличающуюся ситуацию в России.

9. Обращение к церковным канонам имело место и в полемике об унии. В знаменитой «Обороне унии» Лев Кривец обосновывал высшую судебную власть папы ссылкой на 3 и 4 каноны собора в Среде. При этом он использовал список славянской Кормчей, присланной на Русь при митрополите Кириле деспотом Святославом. Виленский архимандрит писал о том, что ему известны 5 списков этой Кормчей, но он использует наиболее древний, присланный на Русь при митрополите Кириле, «согласно греческому счету в 6778, а от Рождества Христова 1270 г.», о чем известно «из послания, вписанного в ту книгу» («iako to znicz z listu iego, ktory jest w tez kiriei wpisany»). Удивительно то, что его начитанный оппонент Захария Копытенский не только не знал о существовании подобной Кормчей, но и стал утверждать, что это — «ширьый безступный отступницкий подмет», и что упинаты «окрьави фальшовате канонов, отзываются до якх хотя „Правил“ през Драгослава, деспота Болгарского, до Кирила митрополита посланых» 21. Т. е. будущий Киевский архимандрит не знал вообще об этом факте церковной истории. Исследование текста Копытенского показывает, что он обращается к канонам в изложении Константина Арменопула, Матфея Властваря, Федора Вальсамона. Означает ли это, что в Киеве в этот период вообще не было рукописей, восхо-
дящих к редакции Кормчей, присланной на Русь при митрополите Кирииле? Во всяким случае очевидно, что виленский унит лучшее знал древнерусскую традицию, чем его оппонент. В настоящее время древнейшая сохранившаяся рукопись, содержащая запись Драгослава, — это бумажный список первой половины XV в. из собрания Института рукописей Собранни б-ки Вернадского. Рукопись поступила туда из Киевской Духовной Академии, для которой она была приобретена профессором П. О. Лашкаревым у священника с Васильевки Полтавской губернии 22, известен еще ряд списков с записью Драгослава украинского происхождения 23.

10. Списки Кормчих сохранили значительное количество маргиналий на латинском и польском языках, восходящих по-видимому, к унитайской традиции. Так, состав Харьковского списка середины XV в. русской волынской редакции показывает, что в XVII в. была сделана попытка создать латиницей указатель к канонам. Можно утверждать, что в западнорусских землях в XVII—XVIII вв. не ослабевал интерес к древнерусскому каноническому наследию, не только в православной, но и в унитской среде. В 1634 г. Василианин священноинок Никодим Козицкий переписывал Кормчу на средства Успенской церкви Жировицкой лавры.

Случайно ли то, что русская редакция оказывается связанной с галицкой землей, а восточнославянские списки сербской редакции — с литовскими землями, или это закономерно отражает пути распространения данных редакций? В любом случае, эти данные необходимо учитывать при решении вопроса о месте создания русской редакции.

Таким образом, даже после Брестской унии 1596 г. каноническое наследие остается единым для разделенных сторон. Та же ситуация наблюдается и после раскола старообрядства — в старообрядческой среде широко используется Кормчая, изданная в 1653 г. патриархом Никоном. Вместе с тем печатное издание канонов являлось определенным шагом к унификации славянского канонического наследия и вытеснению канонических текстов местного происхождения.

Примечания

1 Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант 07-01-00166а.
3 Там же. № 11. Стб. 127—128. Словом «заповедь» обозначаются в славянском императорские установления, но могут быть и «заповеди святых отцов».
4 ГИМ. Син. 132. Л. 508 — этот список положен в основу издания РИБ.
<table>
<thead>
<tr>
<th>Заповедь</th>
<th>Новелла</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Всєю силою і всєю мощью должны суть архієпископи и епископи</td>
<td>1. Должны есмь сотворити</td>
</tr>
<tr>
<td>Имети стражбу о священных правилах</td>
<td>2. О стражи священных канон...</td>
</tr>
<tr>
<td>Поручено бо им есть твердо соблюдать</td>
<td>6. …им же поручено бысть...</td>
</tr>
<tr>
<td>Да не что от них преступаемо и за-</td>
<td>8. …нежели чьто от сих преступаемо</td>
</tr>
<tr>
<td>бытием преминуемо</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Непышканнем оставляемо вон день в муках о них изыскукм будет</td>
<td>9. Неотмщено оставят</td>
</tr>
<tr>
<td>Хранящие бо священных каноны Божия помощи сподобляются</td>
<td>3. Хранящии бо священных каноны Владыки Бога помощи сподобляются</td>
</tr>
<tr>
<td>Сия же преступающие в конечное осуждение себе влагают</td>
<td>4. …и сия преступающее сами себе в осуждение влягают</td>
</tr>
<tr>
<td>Божественным бо правилом несохраняемым</td>
<td>10. Божественным убо канонам несохраняемым</td>
</tr>
<tr>
<td>Различная преступлениа бывают</td>
<td>Различная преступлениа приахом...</td>
</tr>
<tr>
<td>От того бо Божии гнев на нас</td>
<td>13. Божии убо разумевающе суд</td>
</tr>
<tr>
<td>И многи казни и послени суд</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Тому же всему повинни суть святители</td>
<td>5. большому же повинны осуженю преподобнии епископи</td>
</tr>
<tr>
<td>Не бляще не стрегуше винограда еже есть церкы...</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

10 Бенешевич В. Н. Канонический сборник XIV титолов со второй четверті VII в. до 883 г. СПб., 1905. С. 797.
11 РИБ. Т. 4. Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб., 1878. Стб. 15.
12 В 1531 г. в Гораде, в 1546 в Мелешеве, в 1545 г. в Тырговиште, 1606 г. в Стрятине — Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII — начала XIX в. Введение в изучение. СПб., 1996. С. 97–98.
14 Павлов А. С. Заметки о греческих рукописях канонического содержания из Московской Синодальной (бывшей Патриаршей) библиотеки. Одесса, 1874. С. 28.
16 Павлов А. С. Заметки о Кормчей Люблинского священника Василия, писанной в 1604 г. // Памятники русской старины в западных губерниях, издаваемые с высочайшего соизволения П. Н. Багрянковым. Холмская Русь. СПб., 1886. Вып. 8. С. 217–228.
17 РГБ. Рум. 237. Л. 26 об.
18 Там же.
19 Там же. Л. 1–23.
20 Там же. Л. 27.
21 РИБ. Т. 4. Стб. 180, 577–578.
ОБРАЗ СВ. КНЯЗЯ ЛАЗАРЯ
В СЕРБСКОЙ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Благоверный князь Лазарь, мученически скончавшийся после Косовской битвы (15 июня 1389 г.), стал почитаться как святой уже в конце XIV — начале XV в., свидетельством чему являются надписи на пелене на его мощах, надписи на Косовском кресте и, наконец, житие, составленное при жизни его сына Стефана Лазаревича и с его возможным участием.

Вероятно, при Стефане Лазаревиче была составлена также и служба св. благ. князю Лазарю. С одной стороны, в ней испрашивается победа на мусульман (нємъялла врагъ покорь корю щаго нась) 2, с другой стороны, о св. Лазаре говорится как о «новопросившем», и призывают царей и князей прийти и восхвалить его: царь и князы стецы теса, дьяцеса и цыдцесан новосошваго житіа и подвигъ и восхвалите целомвдри ярачай тesa) 3. Кроме того, в богородичное первой песни второго канона содержится следующее пропевение: царь же върны а строй 4. Подобные указания говорят о времени правления Стефана Лазаревича (1389–1427), наполненном гражданскими войнами и турецкими вторжениями и характеризовавшимся длительными периодами сопротивления 5, к тому же эпитет «новопросивший» вряд ли был уместен более чем через сорок лет.

Служба св. Лазарю имеет очень высокий литургический статус, она предполагает всеночное бдение, предваряемое малой вечерней, что по Иерусалимскому уставу возможно было лишь в праздники великих святых. На утрене святому положено два канона, один из которых несет акростих Лазаря похвальны, к жь мой, раъым в даръям и.

Весьма показательны подобные (образцы исполнения стихир), несущие значимую семантическую нагрузку. Стихирьяна «Господи, воззвах» написаны на подобен Великой Пятиницы «Гдѧ в дрѧ ватѧ мртва»), связанный с распятием Христа и Его снятием со креста. Второй ряд стихир на «Господи воззвах» написан на подобен «О преславнаго чудес» — стихиры Воздвижения животворящего Креста Господня. Вероятно, на автора службы воздвижения идея Косовской битвы как сербской Голгофы и образ Лазаря, как царя-страстотерпца, уподобляющегося распятому Христу и сораспинающегося с ним. В дальнейшем этот мотив проявляется в сербском эпосе 7. Подобен стихир на стиховне связывает образ
Лаза́р с первоверховными апостолами Петром и Павлом (Ки́мы позда́льными ве́нци), что связано с представлением о христианском государе, как о равноапостольном защищнике веры и благочестия, восходящем еще к Константину Великому, что подтверждается и самим текстом стихир: а́гарянскому́ в наше́стви и́ города́н сопроти вися́ еси́, мьдре, не терпя благочестию разоряе́м зре́ти́сь. Наконец, стихиры на Хвалитех написаны на подобен стихин, посвященном св. великомуученику Георгию Икв до́кля вь мцёнице́хъ. Это, на наш взгляд, связано не только с фактом мученической смерти св. кн. Лазаря, но и его образом как воина и защитника слабых, ибо св. Георгий прославляется как плéнных свободитель и ни́щи́хъ защи́титель.

Текст службы интересен прежде всего с точки зрения правительственного статуса и титула Лазаря: нигде он не называется князем, напротив, Бог вручает ему «скнáтыры цáрственны́х» и «на престоле цáрствующих посади́» Однако, он нигде не называется также царем напрямую. На наш взгляд, здесь удачно отражен как этический момент, так и исторический факт: из совестливости св. Лазарь, не будучи связан родством с династией Неманичей, не венчался на царство и не принимал имени царя, тем не менее фактически он осуществлял царскую власть над большей частью сербских земель. Тем не менее, в текстах службы особенно подчеркивается легитимность его правления, благородство его рода и как бы изначальная данность его власти. Корени́ бла́гаго бла́женнейша́в отра́сль благъ еси... Данный ти́ тала́нтъ держа́вный, встре́ци́лъ еси́. Иными словами, здесь немплицитно проводится идея «святородности» рода Хребеляновичей (или самого Лазаря)

С другой стороны, приход Лазаря к власти осмысливается как некое особенное действие Божественного промысла: сказано промышленем в всевидящаго о чесе, тев держа́вав при́шиса стада христоимени таго, тогда недрема́нное око в нёмъ нмель еси. Здесь с определенной долей осторожности можно говорить о «византийской модели» прихода к власти, призвании «свыше», а не от человека.

В текстах службы подчеркивается преемство праведной жизни кн. Лазаря и его мученичества: Данный ти́ тала́нта держа́вный, встре́ци́лъ еси́ собы́ло благода́тию, в нёмъ кровь сво́ю изла́вль еси́, Лаза́ре. Подчеркивается благотворительная деятельность кн. Лазаря (рда́йс, вкпльное мило́вание ни́щихъ, выкуп пленных и помощь бедным и же ницетою гнета́тельно, и же въпластенный всѣ́кихъ нёждахъ вь словлати, тврь батв вь подсо́лничь, Лаза́ре, твоих досто́чніе мило́ваніе пучине нензследнмъ).
Особенно авторы службы останавливаются на церковно-строительной деятельности кн. Лазаря, в частности — построения им Раваницы: Хра́мъ в жъ ти и́ви́са́ еси́ по до́столи́йю, хра́мъ во тымъ ваго́глвь содела́лъ еси́, всё́къ приводя́щъ во удивле́ніе, и́ви́лъ еси́ кні пра́въ всѧ́ кні, Лаза́ре, въ нѳ́ жена́ ликъ и́ни́оче́скія со́бралъ еси́.

Весьма значимо то, что в службе мы находим ясные и отчетливые призывы к борьбе с турками. Несмотря на то, что «теория казней» присутствует на заднем плане службы, она не приводит к проповеди непротивления, напротив, Лазарь восхваляется, как Гедеон всекрепкій, дерзновенный къ наседдемь множеству персокому, храмы молитвенны и сосдi стыма не терпли зрьти поруга́емы 17. Библейские образы, присутствующие в службе — Гедеон, Давид и т.д. призывают к борьбе, дерзновению, сопротивлению: тогда ты, новь Дави́дъ и́ви́са́ еси́ сопротивле́ніемъ въ кнi на Голна́фа со множествомъ лю́дъ въ поразилъ еси́ 18. Характерно, что Косовская битва в тексте службы не воспринимается как поражение, а напротив, осознается как победа: дави́дски, Лаза́ре, къ поре́нію тогъ и́ви́лъ еси́ и тако в сего пове́дилъ еси́ Голна́фа 19. Победа Лазаря мыслится как во внешнем физическом аспекте, так и во внутреннем, духовном — в его победоносном мученичестве: и́кв мчени́къ до кро́ве пове́дымъ венце́мъ въ вазлъ еси́ 20.

В завершение отметим, что служба св. князю Лазарю не только способствовала созданию «Косовской легенды», но и сыграла значительную роль в укреплении православной веры, в сопротивлении отуречиванию и развитии сербского национального самосознания.

ПРИМЕЧАНИЯ

2 Второй канон, шестая песнь, богородичен. Србљак... Београд, 1986. С. 418.
3 Стихи на литии. Слава, глас 5. См.: Србљак... С. 411.
4 Там же С. 414.
5 Чиркович C. История Сербии. М., 1996.
6 Сходные наблюдения в свое время делал Д. С. Лихачев над эпитетом «новый чудотворец».
7 В частности, в песне «Погибель царства Сербского», где сербской войсковой призывают двенадцать патриархов, в песне «Вук клемет на Милошу», где Лазар уподобляется Христу на тайной вечере, а Вук — Иуде.
9 Србљак... С. 411.
Первая стихира на «Господи, воззвах» великой вечерни. Србьляк... С. 409.
Второй тропарь первой песни второго канона. Србьляк... С. 414.
Вторая стихира на «Господи воззвах» малой вечерни. Србьляк... С. 408.
Вторая стихира на «Господи, воззвах» великой вечерни. Србьляк... С. 409.
Вторая стихира на «Господи, воззвах» малой вечерни. Србьляк... С. 408.
Икос. Србьляк... С. 418.
Первый канон. пятая песнь. третий тропарь. Србьляк... С. 416.
Второй канон. четвертая песнь. второй тропарь. Србьляк... С. 415.
Третья стихира на «Господи воззвах» великой вечерни. Србьляк... С. 409.
Второй канон третья песнь. второй тропарь. С. 415.
Третья стихира на «Господи воззвах» великой вечерни.
Коллективные формы проявления благочестия в поздневизантийской деревне (XIII—XV вв.)

На протяжении долгих столетий вся жизнь многих поколений жителей византийской деревни, где весомую долю населения составляли славяне, протекала под сенью православия. Для одних селян церковь с ее неисчислимым сельскими храмами и монастырями раскрывала свое лONO, принимая в ряды духовенства и монашества, для других — стезя спасения начиналась в гуще набожной паствы. И кто бы ни были обитатели весей, простыми земледельцами или зажиточными собственниками, только искренняя вера всегда была живоначальным источником их благочестия. Истинная его природа зиждалась на глубинных началах народной религиозности, освещенной в веках церковной культурой. Конечно, византийское село с искони процветавшими местными по происхождению культурами бессчетных святых исполнено многих примеров сугубо индивидуальных форм благочестивых изъявлений. Однако коллективные формы благочестия односельчан всегда составляли один из самых главных факторов их внутреннего сплочения в идеино и институциональном плане. Он несомненно выдвинет на первое место вопрос о организующей роли и функциях сельского церковного прихода. С этой точки зрения важны научные изыскания М. Каплана, Б. Ферьяничча, Дж. Т. Деннис, Н. Д. Барабанова, а также автора этих строк, чьи труды, посвященные судьбам приходской организации, священству, религиозным культурам и народной культуре, красноречиво свидетельствуют о жизнестойкости духовных начал сельского населения Византии.

Каждая попытка проникнуть во внутренний мир жителей византийского села с целью изучения идейных устоев их коллективизма бессспорно затрагивает традиции каждодневной трудовой деятельности и их праздничную обрядность, родственные и семейные обычаи, нормы самоуправления, приемы социальной защиты и, наконец, принципы приходской организации, которая дала наиболее яркие образчики воплощения исконного сплочения односельчан. При этом первостепенное значение получают не формально-юридические признаки объединения селян в церковный приход, а свойственные его членам коллективные формы религиозного почитания и вероисповедания, включая отображенную Иоанном Апокавком практику публичного покаяния.
Типичными для села примерами христианского рвения, отображенными в византийских актах, следует признать добровольные пожертвования сельских жителей в пользу церкви — явление, затрагивавшее даже деревенскую бедноту. В данном случае речь идет не о завещаниях вкладов «на помин души», которые делали отдельные прихожане или их семейства, хотя это нельзя исключать из перечня проявлений групповой набожности византийских селян, а о коллективных их акциях. Жители сел вкладывали в церковь не только семейные драгоценности и наследственные земельные участки, но и сооруженные собственными усилиями мельницы. Еще более разительны дарения земельных наделов, сопровождавшиеся строительством культовых зданий и основанием сельских монастырей. Подразумеваются ситуации, подобные описанию новеллы 996 г. императора Василия II. Она рассказывается о постройке в удаленных деревнях монастырьков одним или несколькими хоритами (селянами), которые проводили там остаток своих дней в качестве монахов. После их кончины мелкие сельские обители нередко запустевали и ветшали. Они беспрепятственно попадали под юрисдикцию епископата, откуда затем переходили дьярхам и диаконам. Именно против этого выступил законодатель, безуспешно стремившийся предотвратить отчуждение сельских монастырей.

На новом витке исторического развития византийские селяне жертвовали с благочестивыми целями земельные наделы и культовые сооружения уже беспрепятственно. Так, по дарственной грамоте XIII в. эпизо (жители) хориона Генику передавали Лемвотисскому монастырю обитель св. Марии Аманариотиссы, которая была возведена на землях указанного селения. Жители Генику, отчуждая ее лемвотисским монахам, оправдывают этот акт тем, что следуют «отечески» (πατρικῶς ἐπόμενοι) желанию их архиперей, будучи «увещанны» в его воле.

С несравненной доказательностью благочестивость поздневизантийских селян проистекает из доводов эпикос хориона Дрианувены, которые поддержали желание их господ освободить обитель на выкупленном для того у одного из односельчан, Михаила Архонтицы, земельном участке. В их рассказе помимо изложения сделать дар «со всей большой готовностью», «вседушевным рвением» и тому подобными чувствами главным стержнем коллективной волне богослужебных селян выступает их решимость выплачивать ежегодный налог на отчуждаемую землю, ибо, как они заявляют, «все посвященное Богу не обращается в рабство». В буквальном понимании приводимой фразы идейную подоплеку жителей Дрианувены наполнил смысл, ассоциированный, надо думать, с представлениями не о «рабстве» или фискаль-
ными тяготами, а с высоким христианским «служением». Жители села мотивируют свои действия сугубо благостивыми помыслами и намерениями, побуждавшими односельчан к совместным свершениям.
Особое место в «параде благочестия» локальных сельских групп византийцев занимает прошение жителей острова Кос предпоследнего десятилетия XIII в. Оно затрагивает судьбу местного монастыря Супдон и расположенного в нем древнего храма, права на который предъявили монахи Патмосского монастыря. «Челобитная», если так можно сказать о документе византийского происхождения, подписана более, чем восьмьюдесятью «эпиками хоры». В их число входят члены местной епископии, номики, монахи и священники. Выделяются также подписи кастофилакса и стратиотов-арбалетчиков. К ним, вероятно, могут быть отнесены упомянутые в названии документа ссылки на «рабов» и «стла-бов». Основная же масса челобитчиков — 58 человек — не указала своего социального статуса и безусловно представляла собой «общность народа» (τὸ κοινὸν τοῦ λαοῦ), о которой заявляет лемма документа. Судя по использованному термину, островные жители возводили образованную ими общность до статуса «коммуны». Словом, прошение островитян доказывает сохранение неразрывного между ними сплочения, из которого произтекал их благочестивый порыв, направленный на удовлетворение притязаний Патмосского монастыря на местную святыню.
Коллективная благочестивость односельчан является собой убедительное свидетельство их единства. Оно воплощалось в повседневной активности и совместных действиях жителей сел и вне всякого сомнения возникало благодаря складывающейся в их среде психологической общности. Ее олицетворением служили собирательные обозначения населения сел и явно или неявно выражаемая в документах хрестоматийная в психологическом ракурсе антитеза «мы» — «они». Дарственная грамота эпиков хориона Дрианувена зафиксиrowала не только их обозначение с помощью собирательного имени «дрианувиты», но и другие характерные признаки формирования между ними устойчивой психологической общности. Принимая совместное решение, селане без каких-либо недомолвок облекли его в форму заявления: «...мы, все нижепподписавшие эпик Дрианувены...». Они действовали с неколебимым единодушием, подкрепляя его красноречивым доводом: «...по общему намерению, убеждению и угощению...»
Формирование психологической общности охваченных религиозным рвением односельчан яствует даже в случае, когда оно не находится очевидного отображения, как это видно на примере дарственной жителей хориона Генику. Указанием на коллективный
характер дарения односельчан следует считать их совместно поставленные подписи и изъявление коллективной воли, выраженной от первого лица множественного числа со столь многосмысловым местоимением «мы». А собственоручные подписи эпиков острова Кос, удостоверяющие правдивость рассказа об истории местного метоха, стали подтверждением сделанному от первого лица множественного числа волеизъявлению островитян. В то же время для обозначения своей совокупности движимые благочестивыми побуждениями человечки предпочли назвать себя «христианами». Это понятие, конечно же, нельзя рассматривать в качестве синонима обозначения приходской организации. Оно являлось прежде всего выражением идейной мотивации прошения жителей Коса. Образованная ими «общность народа» выступает верным признаком психологического сплочения островитян, тогда как обозначение «христиане» воплощает конфессиональную грань их внутренней спаянности.

Осознание собственного единства членами психологической общности в поздневизантийском селе подчас обнаруживает не словесное изъявление, а в «купно» осуществляемые акции. Иначе нельзя объяснить факты сооружения совместными усилиями сельских жителей приходских храмов, как это можно видеть на примерах второй половины XIII в. морских хорионов Кипула и Полемита. Речь идет о весьма скромных, и по своим размерам, и по художественному оформлению, постройках, возведенных благодаря ревению местных прихожан — по их инициативе и на их средства. Самым ценным богатством этих храмов оказываются настенные надписи. Согласно их сведениям, общее число жертвователей вместе с членами их семей в хорионе Кипула достигает 27 человек. Численность же коллективных ктиторов храма в селении Полемита вместе с родственниками составляла около 30 человек. Неоднократное совпадение родовых имен, прямые ссылки и упоминания «братских» имуществ свидетельствуют о родстве и хозяйственных связях других с другом значительной части односельчан. С уверенностью можно утверждать, что и в том, и в другом хорионе существовал церковный приход. Недаром во главе односельчан стояло местное духовенство и кирики. Словом, сведения о населении хорионов Кипула и Полемита пронизывает некий, исподволь дающий о себе знать, живой образ единой хозяйственно-экономической и социокультурной общности. Она исполнена глубокой духовной и психологической спаянности, олицетворяющей замкнутую пределами села общину и сложившийся на ее основе церковный приход с присущими их членам чертами религиозного благочестия.

Коллективные формы религиозности жителей поздневизантийского села не мыслимы без группового сплочения односель-
чан, покоящегося на издревле заложенных традициях деревенского общежития. Они не оскудевали и в поместном селе, где порой получали дальнейшее развитие. Согласно ответу Иоанна Апокавка на один из запросов дуки Керкисы Алексея Педиатита жители острова обращаются к местному митрополиту с просьбой о том, чтобы получить от церкви земельный участок и вырастить там виноградник или использовать землю каким-либо иным образом. Взамен каждый из просителей отдает церкви свой собственный, вдвое больший, чем заимствованный, надел. В подобные соглашения вступает не один, ни два и не десять островитян, а многие и многократно, их же сделки заключаются на длительные сроки. По своей исконной природе данный обычай представлял precaria remuneratoria. Его происхождение, очевидно, кроется в особенностях внутренней колонизации на Керкире, инициатором которой выступала местная метрополия, удачно использовавшая в своих целях позывы благочестия окрестных земледельцев. Со временем обычай охватил, если судить по словам дуки, широкий слой крестьянства, превратившись в локально ограниченную, но достаточно массовую традицию. Иоанн Апокавк считал эту древнюю и старейшую «синифию» названной «хоры» вселено законной и справедливой, что побуждает искать в ней общие начала. О них может свидетельствовать подразумевающийся в рассказе Алексея Педиатита предрасположенность крестьян к добровольному заключению соглашений об обмене земельных участков, неравных по размерам и вероятно, уровню их готовности для культивации. Это, конечно, не означает отсутствия скрытых форм принуждения со стороны митрополии. В то же время неоспоримо, что свойственное трудникам икони благочестие в период подъема внутренней колонизации превращается в элемент общественного сознания большей группы сельского населения.

Таким образом, коллективные формы проявления благочестиya как разновидности народной религиозности сохраняли свое идейное и институциональное значение с раннего средневековья вплоть до последнего периода византийской истории. Групповая активность односельчан с их благочестивыми порывами оказывала прямое влияние на развитие всей системы социальных отношений византийской деревни и на формирование сельской церковноприходской организации. Благочестие сельской паствы и духовенства в коллективных своих формах играло заметную роль в процессе внутреннего сплочения локальных групп сельского населения Византии и возникновения в их среде психологической общности, способствуя укреплению общинных начал деревенской жизни.
Л. М. Гаркуша (Москва)

Ранняя чешская Реформация
как фактор самосознания самобытности
чешской нации в современной чешской историографии

Ранняя чешская реформация является составной частью содержания гуситской эпохи в Чехии (начало XV в. — 1485 г.). Согласно концепции ученых второй половины XX столетия А. Мольнара и Р. Каливоды, независимо друг от друга и с разных методологических позиций обосновавших вывод о необходимости отказа от структуризации реформационного периода на собственно «реформацию» и «предреформацию», гусизм представляет собой первую полноценную часть реформационного процесса. Данная точка зрения в настоящее время уже получила признание и широко распространена.

Гусизм имеет колоссальную историографию, значительное внимание в которой уделяется вопросам влияния гусизма на развитие чешской нации. Однако взгляды исследователей на эту проблему на протяжении долгого времени зависели от конкретной политической ситуации в Чехии. Так, Ф. Палацкий, в середине XIX в. положивший начало систематическому изучению гуситского движения в Чехии, видел в гусизме, прежде всего, успешное противостояние чехов с немцами, в свою очередь Й. Пекарж, историк начала XX столетия, считал, что именно гуситское движение (религиозное по сути) привело Чехию и, прежде всего, чешскую нацию к национальной трагедии в XVII в. Совершенно противоположное мнение имел Зд. Неделы, который в своих последних работах пытался исходить из марксистских постулатов. С его точки зрения гусизм представлял собой победоносное социально-политическое движение, способствовавшее национально-культурному развитию чехов.

Марксизм на первый план вывел социально-экономические проблемы, а само гуситское движение сравнивалось с крестьянской войной в Германии XVI века, и, следовательно, считалось глубоко позитивным явлением. Национальные и религиозные аспекты движения привлекали внимание в контексте решения других задач, например, при характеристике заграниценных «агитационных» походов гуситской армии и их борьбы с международной «реакцией».

Современная историография рассматривает гусизм как явление многослойное, — и социальное, и идеиное, и религиозное, и политическое; уделяется внимание и национальному вопросу.
1. Гуситское движение — историческая аномалия? Одним из наиболее остро обсуждаемых вопросов в последние годы является анализ сущности гусизма. В каждый исторический период развития Чехии исследователи пытались давать ответ на этот вопрос. Со второй половины XX века чешские ученые (Р. Каливода, А. Мольнар, а за ними Ф. Шмагел, П. Чорней, Й. Валка и Й. Юрок) занимаются изучением ситуации в Чехии в предгуситский период, стремясь найти объяснение феномену гусизма. Они пытаются обосновать, почему реформационное движение зародилось именно в Чехии в XV в. и приобрело такой размах.

Прежде всего, исследователи отказались от узкого понимания гусизма как сугубо религиозного или национального конфликта. Марксистское объяснение гуситского движения как классовой борьбы также не является в полной мере корректным, тем более, оно не может объяснить, почему революционная волна такого масштаба возникла именно в Чехии в начале XV в. Современными чешскими исследователями подчеркивается, что социальные конфликты в ряде европейских стран были намного остree, в то время как в чешских землях имеющиеся на сегодняшний день данные по предгуситскому периоду не свидетельствуют о возрастающем классовом перенапряжении, которое поднимало бы бурные волны коллективных столкновений в чешской и моравской деревне. Отмечается, что положение в Чехии на рубеже XIV-XV вв. не отличалось от положения в остальных государствах средневековой Европы. Кризисные явления, которые можно выделить в чешских землях (войны из-за добычи, эпидемии чумы, противоречия между светской и духовной ветвями власти, концентрация земель в руках церкви, ее моральное разложение, недовольство создавшимся положением и др.), существовали и в других европейских государствах. Однако в Чехию эти явления пришли с запозданием по сравнению с Западной Европой, в конце XIV в. Их появление совпало с апогеем церковного кризиса, усугубив ситуацию в стране. Констатируется и типологическое сходство гуситской революции с реформационным движением в Германии, так как радикальная гуситская мысль пришла, по меньшей мере, к той же степени отрицания феодального строя, как и на сто лет позднее идеология сельско-палатского крыла немецкой реформации, а взгляды чешского мыслителя Петра Гельцштейна даже зашли намного дальше. Глубокий всесторонний анализ гуситской эпохи, охватившей практически весь XV век, позволил современным чешским ученым заключить, что гусизм по сути представляет собой не историческую аномалию, а первое звено в цепи европейской реформации и революционных волнений в Европе — реформации перед реформациями и революциям перед революциями (Ф. Шмагел).
2. Следующим аспектом, о котором следует упомянуть в рамках заявленной темы, является изучение национального вопроса чешскими исследователями.

Современные чешские ученые (Ф. Шмагел, П. Чорней, Й. Валка, Й. Кейрж, Й. Кавка, Й. Юрок, М. Поливка и др.) подчеркивают, что национальный вопрос для гуситов не имел принципиального значения. Главным критерием размещения в гуситском обществе была только вера, но национальные моменты тоже играли роль. Гуситы выступали за реформу существующей церкви, очищения учения Христа от позднейших искажений. Они пытались доказать справедливость своей позиции на официальных диспутах и только категорическое неприятие их позиции Римом вынудило реформаторов в дальнейшем отстаивать свое учение с оружием в руках. Подчеркивается, что универсальный характер взглядов чешских реформаторов первоначально не предполагал противопоставления чехов остальным народам Европы, в числе идеологов чешской реформации были не только чехи. Осуждение и осуждение на костре Гуса и его ближайшего соратника Иеронима Пражского и изоляция Чехии как страны еретиков привели к противоречию между теорией и сложившейся ситуацией. Необходимость обосновать вооруженную борьбу повлекла за собой и разработку магистрами Пражского университета концепции богоизбранности чешской нации, взятой за основу таборитами (радикальным направлением гуситского движения) и появление протонационализма, так как фактически борьба за универсалистскую реформу церкви привела к борьбе за само существование чешской нации как таковой.

3. Формирование национального сознания. Современные чешские гуситологи подчеркивают, что не все чехи были последователями чашни, на что и сами чешские католики не переставали указывать. Но, несмотря на это, уже со времен Кутногорского декрета (1409) и Констанцкого собора (1414–1418) в сознании европейцев прочно утвердилась связка: чех — следовательно, еретик. Но далеко не каждый человек, говоривший по-чешски, был обязательно чехом по происхождению. Неочевидность этого факта особенно выразительно проявилась в предгуситский период, когда чешский язык был до такой степени естественным признаком «чешскости», что заменял слово «нация», которое хотя уже и существовало, но еще не несло современного смыслового оттенка. Так как по-чешски обычно говорили и немцы, поколениями жившие на чешских землях, следовало определить степень различия между собственно чехами и всеми остальными жителями страны, с тем, чтобы именно чехам принадлежали ведущие места в родном королевстве и именно они могли занимать передовые места в учреждениях.
Таким образом, как и везде в других местах, где соприкасались отдельные личности, группы и большие сообщества различных языков, образа жизни и культурного уровня, в Чехии сформировалось представление о первичном отличии от соседей и иностранцев. По причинам географического расположения, размера, внутренней стабильности и политической силы чешского государства это ограничение домашнего этноса от чужих приобрело характер чешско-немецкого антагонизма (чешские земли входили в Священную Римскую империю и активно заселялись немецкими колонистами, которые и занимали во многих государственных учреждениях лучшие места). Данная форма национализма в начале XV в. в Чехии плодотворно разрабатывалась группой магистров Пражского университета, которые в дальнейшем встали у основ Кутногорского декрета (в том числе Ян Гус, Йероним Пражский и Ян из Есенице). В растущей политической напряженности национальная идея вышла на передний план и нашла свое отражение в четырех пражских статьях, ставших главной идеей программой гуситов. Постепенно нарастающий процесс эманципации шляхты и церкви вел к тому, что представители чешской политической «нации» начали понимать и позитивные элементы национального протосознания, и воспринимать Чешское королевство и чешский язык как символы государства. Постепенно и бюрократство задалось целью добиться полноправного участия в политической жизни страны, усиливая тем самым роль чешской нации в управлении государством. В ходе гуситского движения многие немцы не приняли реформы и покинули страну (хотя многие представители немецкой нации были и в лагере гуситов), что способствовало процессу чехизации.

Представляется важным подчеркнуть, что вопрос изучения международного влияния гусизма претерпел серьезные изменения; для марксистской историографии было характерно его преуменьшение, а в первые годы после бархатной революции (1989) сам факт какого-либо влияния гусизма на другие страны отвергался. В настоящее время влияние гуситского движения переоценивается, и эта тема стала предметом серьезного исследования.

4. Страна «двойной» нации. Исследуя специфику национально-религиозного размежевания в чешском королевстве, как в самой Чехии, так и в Моравии, ученые подчеркивают, что после заключения Йиглавских компактатов (1436) в стране официально утверждилось двое верие, и Чехия стала королевством «двойного» народа. Современные исследователи подчеркивают, что главным критерием размежевания стал не национальный, а именно конфессиональный вопрос. Гусизм утвердился преимущественно в центральной, южной и восточной части Чехии, где доминирова-
ло чешское население, причем утраквизм преобладал в городах, население которых поддерживало реформационный процесс, однако западные и северные районы (принадлежавшие крупным панским родам, оставшимся верными католицизму) оставались католическими, в то время как население этих областей также было чешским. В Моравии же ситуация сложилась наоборот: католическими оставались земли Оломоуцкого епископата и крупные города (Брно, Йиглава), в которых ведущие позиции принадлежали немцам, в то время как шляхта оказалась в рядах сторонников утраквизма. Также подчеркивается, что острота конфликта между католиками и утраквистами в Моравии была значительно ниже, чем в Чехии (Й. Валка).

Результатом распространения национальных идей в гуситский период стало развитие чешского языка, который стал языком не только литературным, но и языком делопроизводства, культуры (прежде всего, литературы), рост самосознания и усиления процента этнических чехов, как в городских учреждениях, так и в городах в целом. Современные чешские исследователи также подчеркивают значение Кутногорского мирного соглашения (1485), завершившего многолетний конфликт чешских католиков и утраквистов и обеспечившего в стране толерантность по необходимости. Соглашение возникло вследствие объединения политической элиты обеих конфессий, пришедшей к пониманию того, что борьба наносит ущерб как личным, так и общегосударственным национальным интересам.
Темы, на которые затрачивался труд избирателей, были разнообразны. Часто они касались конкретной проблематики, например, вопросов управления, экономики, социальной жизни и др. Важным было то, что избиратели не просто голосовали, но активно участвовали в процессе принятия решений, обеспечивая обмен мнениями и идеями.

Важно отметить, что избирательное законодательство позволяло участникам выборов быть более активными и ответственными, обеспечивая прозрачность и легитимность процесса. Это способствовало развитию гражданского общества, укреплению гражданского самосознания и уважения к правам граждан.

Таким образом, избирательный процесс является важным элементом политической жизни общества. Он позволяет обеспечить участвующим в нем граждан возможность влиять на принятие решений, влияющих на их жизнь и общество в целом. Важность этого процесса подчеркивает значимость развития и совершенствования избирательного законодательства, способствующего укреплению демократических основ социальной жизни.
кого, Кирилла Александрийского, Феодорита, Иоанна Дамаскина Златоуста и многих других. Видимо, усвоившее азьи христианства болгарское общество значительно продвинулось вперёд по средневековым меркам развития, чему, несомненно, способствовала налаженная прямая связь между церковью и обществом во времена князей Бориса и Симеона.

Сохранявшиеся источники красноречиво подтверждают вышеприведенное.

Так, в «Вопросах болгар к Николаю I» звучали и такие: «Больным у нас привешивают на шею повязку для выздоровления: годится ли этот обычай?» Или такой вопрос: «Когда наш государь, по обычаю, сидит для вкушения пищи на кресле за столом, никто не садится с ним, даже жена его, мы же садимся поодаль на седлах и едим на полу. Что теперь делать?»

Во времена князя Симеона задавались вопросы иного рода «Как понимать: Не судите и не судимы будете» или «Молитесь, да не будет бегство ваше ни зимой ни в субботу» и множество подобных вышеприведённым. Христианское общество совершенствовалось.
Несколько замечаний о византийском контексте «Сказания о Борисе и Глебе»

1. В последнее время исследователи борисоглебской проблематики сосредоточили свое внимание в основном на европейском контексте легенды: в самом деле, наличие параллелей (как типологических, так и генетических) в западных традициях не подлежит сомнению. Но легитимность свою новоявленный культ призван был утвердить не в английской, не в чешской и не в скандинавской церковной традиции. Новокрещенной Руси предстояло убедить в святости Бориса и Глеба византийцев. Можно утверждать даже более энергично: именно грекам предстояло сформулировать тезис о ней в формах, приемлемых на тот момент для императорской церкви.

2. В борисоглебской литературе не раз обращали внимание на парадоксальный, с точки зрения греческого, характер святости убиенных принцев. Ведь, в отличие от Запада, Византия не знала культа мертвых правителей (единственным исключением оставался Константин Великий). Потестарная легитимация была в Империи завязана на институты, а не на правящий род. Однако именно на кнапуке сложения борисоглебского цикла в Византии начал нарастать весьма необычный, полупризнанный культ убитого в 969 г. императора Никифора II Фоки. Хотя, в отличие от кротких Владимиrowичей, этот правитель был весьма суров и крут, его ужасная смерть от рук близкого человека, Иоанна Цимисхия, который и воссел потом на троне убитого, произвела в византийском обществе явное смятение. Рассказ о перевороте донесен до нас множеством источников. Император был захванен врасплох в собственной спальне и не смог оказать убийцам никакого сопротивления. Видимо, среди какой-то части скорбящих подданных это бессилие Никифора было переосмыслено как непротивление. Просчет превратился в подвиг.

3. Именно мотив мученичества является доминирующим в церковной службе, написанной в честь императора, хотя тот, как и братья-Рюриковичи, был убит не за веру! Неизвестный автор канона (время написания которого неизвестно) утверждает, что Никифор «удостоился небесных наград, увенчанных вместе с мучениками; получая раны, подражая первомученику Стефану, ты жарко молился за убийц, сделавшись превыше смерти, о достохвалный блаженный!» «Ты отдал себя словно жертву на заклание, свою кровь ты пролил во искупление и стяжал вечноцветущую славу...


5. На этот вопрос будет больше оснований ответить положительно, если мы докажем, что прототип «Сказания о Борисе и Глебе» был написан византийцем. Вопрос о греческой версии давно дискутируется в науке. Л. Мюллер убедительно показал, насколько сильно многие обороты этого памятника напоминают кальки с греческого, однако он не привел ни одного примера, чтобы неведомый агиограф прямо процитировал какой-либо византийский источник, не известный в славянском переводе. Нам, как представляется, удалось найти такой источник. В древнерусском тексте говорится: «Сны прозирают, хромии быстрее серны ри-


7. Дальнейшего исследования заслуживает тот пассаж из Чудес Бориса и Глеба, где святые заявляют: «Сама же бе отъходиве до грчьския земля и по трьхъ днейъ взвратившся» (Богословский. С. 166). Из византийской агиографической традиции хорошо известно, что святые обходят посвященные им церкви и потому иногда запаздывают в своем чудотворении. Отсюда можно сделать вывод, что к моменту создания текста в Византии уже существовал культ князей-страстотерпцев.
ХРИСТИАНСТВО У СЛАВЯН ПО ДАННЫМ СРЕДНЕВЕКОВЫХ АРАБО-ПЕРСИДСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ

Вопросы религиозной принадлежности народов живо интересовали арабо-персидских ученых. Поэтому некоторые сведения о роли церкви в жизни славян арабы собрали, хотя знали об этом очень немного.

Географ Ибн Русте (первая треть Х в.) включил в свою книгу рассказ Харуна ибн Йахйи, который в качестве пленника проехал из Салоник (Салукийя) в области славян и сообщил, что славяне придерживались христианской религии, которую приняли при царе по имени Б.ус (Ибн Русте, 127–128).


Упоминание ал-Бакри о принятии христианства славянами во времена царя Б.уса, как считают исследователи, является редакционной вышеупомянутой информации Харуна ибн Йахйи—Ибн Русте, хотя ал-Бакри на них не ссылается. Было высказано предположение, что Б.ус — это принявший христианство в 864 г. болгарский царь Борис-Михаил (852–889) (Куник-Розен, 83; Ибн Русте, 128). Й. Маркварт предлагал изменить форму Б.ус на Б.сус, что должно означать не имя царя славян, а титул, испещренно передающий греческое βασιλείας (Marquart, 242–243) и относящийся к императору Василию I Македонянину (867–886). Издатель книги Ибн Русте М. де Гуе, а более чем через 100 лет издателями труда ал-Бакри А. Ван Левеном и А. Ферре была при-
ната конъюктивная форма имени царя славян: Б.слус и Басилийс (Кунник-Розен, 53; Ал-Бакри, 335). Польский ориенталист Т. Ковальский, работавший над рукописями сочинения ал-Бакри, отмечал форму Басбус (Kowalski, 6. № 15).

Идентификацию Б.уса. с Василием I, при котором в 877 г. христианство приняли сербы, нарезанье, захлумяне и другие соседние племена, поддержали другие ученые (Вестберг, 41—42; Васильев, 151; Острогорский, 255; Минорский, 424; ŽA II-2, 54. № 52—54; Бейлис, 77. Примеч. 28; Мишин, 28, 44. Примеч. 3).

В сведениях Ибразима ибн Иа'куба о крещении болгарского царя выделяются явные проболгарские мотивы, не совпадающие с византийскими источниками, что, вероятно, связано с информацией, полученной от болгар.

Ал-Бакри в замечании к рассказу Ибразима о крещении болгарского царя считает, что это произошло ПОСЛЕ 300 г. х., т. е. 912—913 гг. Эта дата не совпадает ни с известиями об обращении болгар в середине 60-х гг. IX в., ни с материалами об обращении славян в 70-х гг. IX в. Ал-Бакри уточнял также, что, по мнению «некоторых» (т.е. тех, кто пользовался данными Харуна ибн Йахий), крещение части славян во время царя Б.уса (Василия I) произошло раньше обращения болгарского царя. Учитывая компилятивный характер сочинения ал-Бакри, можно констатировать, таким образом, весьма слабую осведомленность в славянских делах, хотя вопросы религиозной принадлежности и роли церкви у славян тем не менее довольно ярко отразились в его данных.

Таким образом, произведения Ибн Русте (Харуна ибн Йахий) и ал-Бакри (Ибразима ибн Иа'куба и, предположительно, тоже Харуна ибн Йахий) фиксируют принятие христианства болгарами и славянами. Это весьма важный момент, поскольку многие другие арабские ученые часто отмечали приверженность славян языкству (многобожие, поклонение огню, солнцу, быку или идолам, наличие языческих храмов).

Та же книга ал-Бакри содержит известия о славянах арабского энциклопедиста середины X в. ал-Мас'уди. К счастью, эта информация сохранилась и в двух сохранившихся книгах ал-Мас'уди. Неоднократно описывая славян как язычников, он тем не менее знал о принятии христианства болгарами, хотя обмолвился об этом вскользь (Ал-Мас'уди-1, 67). Также кратко он упомянул об исповедующих христианство славянах (частично), франках, гасконах, бургундцах и др., «повинующихся правителю Румии, а Румия — это столица великого государства франков» (ал-Масу-ди-1, 181—182). Это заявление свидетельствует о влиянии латинской церкви на часть славянства. Он же, а вслед за ним ал-Бакри, Закарийа ал-Казвини (ХIII в.) и др. свидетельствовали еще, что среди
славян были и христиане — якобиты (Ал-Мас'ули-2, III, 61). Вероятнее всего, якобитами становились славяне, поселившиеся в Сирии. Славянское вероисповедание, судя по этой информации, отличалось от византийского; византийцев арабы называли мелькитами (Бейлис, 79. Примеч. 47).

О том, что у славян есть кресты (сулбан) писал в 903 г. Ибн ал-Факих. Славян, живущих на территории Рума, обращенных в христианство и платящих день императору Рума, упоминал анонимный автор персидского сочинения «Худуд ал-‘алам» (80-е гг. Х в.) (Минорский, 157).

В книге «Мухтасар ал-‘аджа’иб» (X в.), авторство которой является дискуссионным, есть рассказ о славянских племенах, языческих и христианских, живущих на берегу пресного моря; у них имеются города с церквями (канда’ис), в подвешенные колокола там бьют как в било (Seippel, 127–128). Другие географические признаки отсутствуют, идентифицировать этих славян невозможно; однако ясствует влияние церкви.

Ал-Истахри (30-е гг. Х в.) и Ибн Хаукаль (80-е г. Х в.) отмечали, что часть славян входила «в общность Рума» вместе с исповедующими христианство русами, аланами, жителями области Сарыр (часть сев. Дагестана), армянами (Ал-Истахри, 223; Ибн Хаукаль, 9). Арабским авторам было известно о принадлежности к христианству этих народов и части русов. Но исключено, что сведения отражают религиозную общность славян и прочих упомянутых народов под главенством Византии, т.е. приверженность их христианству. Впрочем, В.М. Бейлис считал эту информацию откликом на политические, а не религиозные связи славян и других народов с Византией (Бейлис, 82–83).

Таким образом, арабы отмечали достаточно существенную роль христианской церкви в жизни славянских народов в IX–Х вв.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА


Бейлис: Бейлис В. М. К оценке сведений арабских авторов о религии древних славян и русов // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1974. Т. III.

Вестберг: Вестберг Ф. Комментарий на Записку Ибрагима Ибн-Якуба о славянах. СПб., 1903.


Истахри: Viae regnorum... Descriptio ditionis moslemicae auctore Abu Ishák al-Fârisî al-Istakhri. Leiden, 1870.

Кунник-Розен: Куник А. А., Розен В. П. Известия аль-Бекри и других арабских авторов о Руси и славянах. СПб., 1878. Ч. I.

Масуди-1: Kitab at-tanbih wa’il-ischraf auctore al-Masûdi... / M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1894.


Мишин: Мишин Д. Е. Ас-Сакалиба (славяне) в исламском мире. М., 2002.


Власть и церковь
на Руси при Святославе Ярославиче

Святослав Ярославич, как известно, стал великим князем Русским, отстранив от власти своего старшего брата Изяслава Ярославича. Русская православная церковь не осталась равнодушной к княжескому противостоянию. Настоятель недавно основанного Киево-Печерского монастыря и ученик его основателя Антония проподобный Феодосий выступил в защиту неправедно, как он считал, изгнанного князя и резко осудил Святослава. Перепетии борьбы на-стоятеля монастыря и великого князя подробно изложены в написанном проподобрением Нестором житии Феодосия. Надо сказать, что Изяслав имел немалые заслуги перед церковью. Его покровительство Киево-Печерскому монастырю способствовало превращению последнего в подлинно великий очаг русской культуры. Именно в правление Изяслава летописный свод был продолжен монахом Киево-Печерского монастыря Никоном Великим до 1073 года, где под 1062 годом была помещена история возникновения самого монастыря. Но не только поэтому Феодосий вступился за Изяслава. Вот что написал великий русский философ-историк XX века Георгий Федотов о противостоянии Феодосия и Святослава:

«Служение праведа приводит святого в столкновение не только с судьями, но и с князьями. Его борьба с князем Святославом, как она изображена в житии, завершает его духовный портрет и вместе с тем символизирует отношение Церкви к государству в Древней, древнерусской Руси. Сыновья Ярослава Святослав и Всеволод сгоняют старшего брата Изяслава с Киевского стола. Овладев Киевом, они посылают за Феодосием, просят его на обед. Святой отвечает сурово: „Не имам иди на трапезу вельзевулу и причастись брашна тою, исполь суща и крови и убийства“.

С этого времени Феодосий не перестает обличать Святослава, захватившего Киев, «яко не преведно сотвори и не по закону седша на столе том». В этом духе он шлет князю «эпистолию», из которых Нестор вспоминает особенно одну «велику зело», где Феодосий пишет князю: «Глас крови брата твоего вопиет на тя Богу, яко Авеля на Каину». Это послание, наконец, разгневало князя, и прошел слух, что Феодосию готовится изгнание. Он рад пострадать за правду и усиливает свои обличения, ибо «жадаше вельми, изже источену быти». Но Святослав не смеет поднять руку на праведника, бояре и монахи умоляют настоятеля прекратить борьбу с
князем, и он переменяет тактику: уже не укоряет, но молит князя вернуть своего брата. Святослав приезжает в монастырь мириться, проявляя немалое смирение. Феодосий объясняет князю мотивы своего поведения: «Что бо, благий владыка, успеет гнев наш еже на державу твою? Но се нам подобает обличати и глаголати вам еже на спасение души, вам же лепо послушати того». Много раз затем Феодосий напоминает Святославу о примирении с братом, несмотря на безуспешность своих попыток. В монастыре своем он велит на ектиньях поминать законного изгнанного князя Изяслава и только, «едва умолн быв от братии», согласился поминать на втором месте и Святослава.

Мы видим: Феодосий не считает мирские и политические дела непосуждными своему духовному суду. В стоянии за правду он готов идти в изгнание и на смерть. Но он не ригорист и подчиняет, в конце концов, закон правды закону любви и жизненной целесообразности. Он считает своим долгом поучать князей, а их — слушать поучения. Но в отношении к ним он выступает не как власть имущий, а как воплощение кроткой сильы Христовой.

Подобно преподобному Феодосию, осудил неправедный захват Святославом киевского престола и летописец Никон Великий. Хотя его взаимоотношения с Изяславом носили не лучший характер. Из-за разногласий с князем он даже уезжал на время из Киева в Тмутаракань, но, будучи уже вновь в Киево-Печерском монастыре, Никон отказался признать Святослава великим князем Русским и снова уехал в Тмутаракань. Год спустя он вернулся, дабы стать игуменом Киево-Печерской обители по смерти Феодосия, но гнев на милость в отношении греховного князя не сменил.

Независимость русской церкви от светской власти объяснялась во многом ее особым положением. Формальный ее глава — константинопольский патриарх — находился вдали от Руси и возможности прямого вмешательства в ее дела не имел, несмотря на греческое происхождение почти всех им же назначаемых митрополитов. Русские князья не жаловали византийского вмешательства во внутренние дела Руси. С другой стороны, сами они никаких формальных прав на руководство церковью и даже вмешательство в ее дела не имели. Отсюда значительная степень духовной свободы, независимости молодого русского православия от светской власти, отсутствие раболепства перед ней, осознание им своего неотъемлемого нравственного права судить эту власть за ее прегрешения.

Недолгое правление Святослава Ярославича в Киеве и ознаменовалось первым ярким примером противостояния князя и церковных иерархов, не прощавших правителю беззаконного пути к престолу.
Церковь и общество в Венгрии в период христианизации (начало XI в.)

Христианизация народов Центральной Европы была тесно связана с существенной перестройкой всего уклада их жизни. Особенно радикальными оказались перемены в жизни кочевого народа венгров, осевшего на территории Карпатской котловины в конце IX — начале X в. В то время венгерское общество представляло из себя объединение племён, в котором главным постепенно становилось племя, возглавляемое потомками легендарного вождя Арпада. Молодой князь из этого рода — Вайк, Иштван, коронованный как Стефан скорее всего в 1000 г., взял курс на единовластие за несколько лет до этого события, объединяя венгерские племена вокруг себя.

Этот правитель взял чёткий курс на христианизацию государства и создание устойчивой церковной организации, привлекая представителей духовенства соседних государств к выполнению этих задач. Одним из таких церковных деятелей был Геллерт, Герхард, которого Стефан остановил на его пути в Святую землю и уговорили остаться в Венгрии. Впоследствии он стал епископом Марошвара (Чанада) и немало поспособствовал укоренению христианских ценностей среди вверенного ему населения, о чём говорит в его Житиях. Эти памятники содержат немало примеров того, как традиционные ценности общества направленно наделяются христианским смыслом.

Одной из самых важных мер, направленных на усвоение христианства венгерским обществом стал созданный Стефаном кодекс Законов, датируемый 1020—1038 гг. Хотя степень восприятия народом христианских норм и ценностей остаётся невыясненной, составленные законы и решимость короля Стефана претворить их в жизнь позволяют предполагать, что многие из них пустили глубокие корни в жизни общества.

Законы отдельно устанавливают неприкосновенность церковного имущества, создают условия, поддерживающие благосостояние церкви. В них оговаривается новый распорядок жизни венгров, по которому особым днём становится воскресение. Работать в этот день строго запрещалось. Все должны были посещать церковные богослужения, которые использовались для воспитания общества в духе новых традиций.

Очень важными пунктами законов являлись те, в которых говорилось о наказаниях за те или иные правонарушения. Они нака-
зывались не только денежными штрафами, но и особыми пенитен-циами. Законы регулировали и брачные отношения в обществе.

Особое место в Законах уделось системе приходских церк-вей, в которой местной общине отводилась важная роль. Жители каждой десяти деревень должны были построить церковь и обес-печить её всем необходимым. Этот пункт Законов, вместе с ус-тановлением Саболчского синода (1092), запрещавшим жителям деревень перебираться в другие районы, оставляя свои церкви «на произвол судьбы» затрагивал важную проблему, связанную с кочевыми традициями венгров. Церковная организация была призвана их преодолеть, утверждая оседлый образ жизни. Законы оговаривали введение десятины. Из них можно сделать вывод и о существовании института Eigenkirche.

На основании Законов можно предполагать и использование церкви как убежища для преследуемых 6.

Безусловно, нет возможности проследить, насколько выполнялись предписания этих законов. Однако они дают редкую воз-можность (поскольку свод Законов короля Стефана совершенно уникален для XI века) изучить программу действий королевской власти и церкви в установлении новых норм жизни общества.

Примечания

1 Исследованию этой проблемы посвящён коллективный труд отдела ис-тории средних веков Института славяноведения РАН: Христианство в стра-нах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002 (далее — Христианство).
3 Legenda maior de Sancto Gerardo episcopo Morosiensi et martyre regni Ungarie / Ed. E. Madzsar // SRA. II.
6 Подробнее об этом: Кузнецова А. М. Христианство в Венгрии // Христианство. С. 357–364.
Община Чешских Братьев (ОЧБ) — религиозная организация, возникшая в Чехии после окончания гуситских войн в XV в. Ее идеологом является Петр Хельцицкий, резко критиковавший существующий порядок, но, в отличие от радикальных гуситов, считавших, что справедливый общественный строй можно завоевать с оружием в руках, полагавший, что изменить ситуацию можно установлением равенства в духе раннего христианства через самоусовершенствование личности. Теория нашла некоторых призеренцев, попытавшихся реализовать учение Хельцицкого и создавших Общину Чешских Братьев в 1453 г. Религиозная доктрина и церковная организация ОЧБ отличались от официальной утропскжеской и, разумеется, католической. ОЧБ просуществовала в Чехии до 1620 г. На протяжении более чем полутора столетий ее учение изменялось. В XVI в. конфессия ОЧБ все больше приближалась к учению европейской реформации, преимущественно к кальвинизму. После потери Чехией национальной независимости в результате поражения сословного восстания 1618-1620 гг. ОЧБ была запрещена, а ее члены — изгнаны из страны.

Являясь одним из вариантов ранней европейской реформации, ОЧБ после изгнания постепенно растворилась в различных течениях европейского протестантизма и перестала существовать. Однако эта организация оставила важный след в чешской истории. В течение XVI и начала XVII веков ее члены возглавляли антивоансбургскую оппозицию, отстаивая политическую независимость чешского государства. Большую роль ОЧБ сыграла в сохранении национальной чешской культуры. Из ОЧБ произошел ряд крупных деятелей, творчество которых способствовало сохранению чешской национальной самобытности и стало духовным фундаментом для чешского национального возрождения в XIX в.

Столь яркое явление чешской истории раннего Нового времени вызывало значительный интерес у русских ученых XIX в. Первые сведения об ОЧБ появились в России в 40-х гг. этого столетия. Сообщил их О. М. Бодяинский, профессор Московского университета, в 1840 г. посетивший Гернгут (Саксония), «в архиве которого открыл дотоле никому из чехов не известные документы на чешском языке чешских и моравских «братьев». Современные
Бодянскому герошу не могли уже пользоваться этими доку-
ментами, так как давно онемечились.
Далее русский славист сообщил, что сам он эти документы
«тщательно пересмотрел, несколько записал» и составил им оглав-
ление, а посетив еще раз Прагу при возвращении в Россию, рас-
сказал о своей находке «Шафарико, Палацкому и Ганке, причем
Палацкий... обратился к нему этого до того, что тут же записал себе на
память... мое извести... обещаясь в своей Истории упомянуть, от
кого он узнал... о таком драгоценном кладе для „Чешских ден", и
взять надлежащие меры описать сии памятники». Свое сообще-
щение Бодянский заключает тем, что документы действительно
впоследствии были переписаны Чешским Музеем, «но обещания
по отношению ко мне Палацкий, кажется, не сдержал» 1.
Первыми в России обратились к изучению ОЧБ историки сла-
вянофильского направления. Так, в 1869 г. была опубликована
(посмертно) работа В. А. Смирнова «Чешские и моравские братья
do сближения их с протестантами», где автор утверждает, что
церковное устройство ОЧБ показывает наличие греко-восточ-
ных преданий. Самой крупной работой по истории ОЧБ в XIX в.
была магистерская диссертация А. А. Кочубинского (1845–1907)
«Братья-подобие и чешские католики в начале XVII века» (1873).
В отличие от историков славянофильской ориентации, А. А. Кочу-
бинский не усматривает в чешском религиозном движении правосла-
венных традиций, но недооценивает и влияние на ОЧБ западно-
европейской реформации: признает лишь влияние лютеранства,
хотя известно, что и кальвинизм, и цингианство нашли среди
братьев ревностных последователей. В ОЧБ Кочубинский видит
«обновление» гуситских традиций и старинных национальных
устремлений чехов. Одним из исследователей позднегуситской
эпохи был в русской науке Ю. С. Анненков (1849–1885). В очерке,
касающемся попыток братьев найти на Востоке «образ для сво-
ey церкви» и в частности посещения ими России, он кратко изло-
жил общую историю ОЧБ. Сведения им извлечены из рукописей
братского архива в Гернгуте. Он цитирует рукопись, где говорит,
что братья не нашли первоначальной апостольской церкви ни
у греков, ни в Индии, ни у сербов, армян, русских и молдаван.
Проанализировав и другие источники, Анненков приходит к вы-
воду, что «сближение братьев с православием было невозможно» 2.
Уникальный в русской литературе материал приводит Анненков о
прениях чешского брата Рокита с русским царем Иваном Грозным
по вопросам веры в 1570 г.
Крупнейшим исследователем ОЧБ был профессор церковной
истории Петербургской духовной академии И. С. Пальмов (1856–
1920). Первым по времени его трудом, где упоминается ОЧБ, была
магистерская диссертация «К вопросу о чаще в гуситском движе- 
нии» (1881). За нею последовала статья «К вопросу об отношениях 
чехов-гуситов с восточною церковью в половине XV века» (1882). 
В последние годы ученый посвятил себя изучению ОЧБ, и глав- 
ное, ее религиозной доктрины. Он досконально изучил документы 
гернгутского архива, результатом чего стала книга «Чешские бра- 
тья в своих конфессиях до начала сближения их с протестантами 
в конце первой четверти XVI столетия». Книга вышла в Праге в 
1904 г. в двух выпусках первого тома. В первом выпуске дается 
 подробное описание братского архива. Большое число источников 
не было ранее в научном обороте и выявлено самими Пальмовыми. 
Во втором выпуске книги опубликованы тексты конфессий чешс-
ких братьев второй половины XVI и первой четверти XVII столе- 
тий. Труд Пальмова стал выдающимся явлением во всей историог-
рафии братской общины. Но он остался незавершенным. Ученый 
предполагал исследовать постепенное изменение доктрины брать-
ев в ходе исторического развития, но такое рассуждение написа-
но им не было. Однако об оценке Пальмовым сущности Общины 
можно судить и по вышедшей части книги. «Братская доктри- 
на, — говорит Пальмов, — развилась из церковно-исторических 
отношений Запада в недрах как ортодоксального, так и еретичес- 
кого католицизма».

Значительный вклад в изучение очень важного вопроса истории 
ОЧБ внес Н. В. Ястребов (1869—1923). Он обратил внимание на со- 
державшиеся в одном из кодексов библиотеки Чешского Музея ано-
нимное сочинение об ОЧБ, доказал, что оно, считавшееся ранее уте-
реним, принадлежит перу Яна Благослава, одного из епископов 
ОЧБ. Ястребов исследовал текст, и свои соображения в пользу ав-
торства Благослава изложил во введении к публикации сочинения. 
Аргументация русского ученого была признана в науке убедитель-
ной, а его работа существенно расширила сведения о Благославе.

Упомянутые работы Кочубинского, Анненкова, Пальмова и 
Ястребова относятся к числу самостоятельных трудов об ОЧБ, 
внесших существенный вклад в изучение этой организации. 
Остальные работы представляют собой более или менее добро-
тные компиляции.

Но в целом в русской историографии рассматриваемого пе-
риода нашли освещение наиболее важные вопросы истории ОЧБ: 
выяснение роли Петра Хельчицкого и значение его учения для об-
разования ОЧБ; идеиные истоки Общины, ее связь с гуситским движенiem, вальденством, а также на втором этапе существова-
ния — с протестантизмом. Освещалось церковное и нравственное 
учение братьев и организация их церкви. Рассматривался соци-
альный состав Общины и борьба внутри нее, ее раскол в конце XV
в. Особо выделяется в русской историографии попытка братьев установить связь с восточной церковью. Подробно описаны пре- следования ОЧБ со стороны господствующей церкви и светской власти. Рассматривается вклад ОЧБ в развитие чешской культуры, уделяется внимание крупным представителям ОЧБ — Григорию, Прокопу, Луке и особенно Яну Благославу.

Весьма важная и полезная информация содержится в русской литературе о деятельности ОЧБ в области чешской культуры в целом. Отмечалась обширность литературной деятельности братьев. Указывалось, что с 1500 по 1510 г. в истории чешской литературы насчитывалось около 60 богословских сочинений, из которых 50 принадлежали братьям и лишь остальные католикам и утрацивистам. При этом до 1500 г. братья не имели типографий, а к 1519 г. их было уже три. Среди членов ОЧБ было много образованных людей, из ее рядов вышли лучшие чешские ученые и писатели. В 1575 г. ОЧБ имела в разных университетах Германии 40 студентов богословия. Ученые ОЧБ собирали документы о ее истории и создали архив, сформировали библиотеки. Ян Благослав осуществил перевод Нового Завета, и была издана так называемая Кралицкая библия в чешском образцовом переводе с еврейского языка. Эта библия была лучшим свидетельством богословского и филологического знания братьев. Им принадлежит первая обработка чешского языка в грамматических трудах Опцата и Благослава, а в многочисленных школах ОЧБ обращалось внимание на изучение чешского языка наравне с языками латинским, греческим и еврейским. Вещами культурной деятельности ОЧБ стало творчество Яна Амоса Коменского, последнего епископа ОЧБ, создавшего новую педагогическую систему.

Творческая активность ОЧБ падает в основном на XVI в. Созданное ее членами духовное богатство позволило сохранить национальную идентичность чешского народа. Культурные традиции этой организации жили в сознании чехов и в столетия рекатолизации и германизации. Они же стали живительным источником национального возрождения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Бодянский О. Предисловие к кн.: Клеванов П. О. Очерки истории чешско-го вероисповедного движения. М., 1876. С. 989—990.
2 Апеневов Ю. Гуситы в России в XV и XVI столетиях // Страничник. СПб., 1878. № 1. С. 53—54.
3 Пальмов Ю. Чешские братья в своих конфессиях до начала сближения их с протестантами в конце первой четверти XVI столетия. Прага, 1904. Т. I. Вып. 1. С. 53—54.
Тринадцатое столетие принесло на Русские земли три беды, о которых ранее никто не слышал: слишком частые неурожаи, ведущие к голоду, болезням и кризису в сельском хозяйстве, агрессию крестоносцев, окончательно расколдовавшую целостность христианской Европы, и разрушительное монгольское нашествие, увекличившееся установлением над Русью власти степных правителей. Все эти потрясения должны были вызвать у жителей Руси живую и неоднозначную реакцию. Одним из ее проявлений стали перемены в системе библейских образов и параллелей, к которым прибегали древнерусские книжники, изображая враждебные «язычники».

В наиболее степени эти изменения затронули картину русско-степных отношений, но обнаруживаются они и в текстах, рассказывающих о столкновениях Руси с ее западными соседями-католиками. В XIII в. появляются пока еще эпизодические и косвенные, но при этом весьма показательные соотношения латинян с нечестивыми народами Ветхого Завета, досаждавшими «сынам Израилевым», чего (подчеркнем это) не наблюдается в сохранившихся памятниках предыдущего периода.

Первый пример подобного рода обнаруживается в Ипатьевской летописи (далее — ИЛ) под 6737/[1230] г. в описании похода венгерского короля Белы IV на Галич. Летописец рассказывает, как Бог препятствовал венграм: во-первых, — отворяя «хлеби небесныя», из-за чего кони и люди тонули в возникающих потоках, во-вторых, — посылая ангела, который «бьешь ихь», и, в-третьих, — напуская мор, приводивший к внезапным смертям. Во всем происходящем книжник распознает своего рода повторение Божьих казней, посланных на египтян накануне и во время исхода иудеев из Египта, и замечает: «Богъ попусти на не [венгром. — А. Л.] ратою фараонову».

Конкретно, как можно догадываться, он имеет в виду потопление египтян в водах Красного моря, когда на стороне иудеев действовал сам Господь в образе ангела (Исх. 14: 19–28), а также шестую «казнь египетскую» (воспаление с нарвами) (Исх. 9: 10–11). Венгры, таким образом, оказываются соотнесены с египтянами, а русские — с ветхозаветными ереями. Однако этим дело не ограничивается. Читатель, хорошо знакомый с Библией, мог заметить, что летописец нарочно сближал одну из частей своего повествования с эпизодом из истории Иудейского царства,
когда последнему угрожал ассирийский царь Сеннахирим (о чем рассказывают 18 и 19 главы Четвертой книги Царств, а также 36 и 37 главы Книги пророка Исаии). Сеннахирим предъявил жителям города горделивый ультиматум, но благочестивый иудейский царь Езекия остался твердым, и в итоге получил помощь от ангела Господня, а Сеннахирим понес тяжелое поражение. Повествуя об ультиматуме Белы IV, летописец явно соотносит венгерского короля с Сеннахиримом, а воеводу Демьянну, которому поручена оборона Галича, — с Езекией:

Четвертая книга Царств, гл. 18

...и пришло ко Иерусалиму (17)... И стоя Рапсаак [воевода Сеннахирима]. — А. Л. — и возвыси гласом великого иудейского гла- го- ла, и рече: «Слыши словеса великого царя ассирийска! Сице глаголет царь: да не соблазняет вась царь Иезекия, яко не выможет вась изяти из руки моей, и да не оуверит вась Иезекия на Господа, глагола: И земля я [изимая] изимет вы Господь, и не имать предаться град сен въ руце царю ассирийскому» (28–30)...

Еда избивающе избавитя бои языкъ каждо ихъ въ свою страну из руки царя ассирийска?!» (33) 5.

И обистоути [король. — А. Л.] град и посла посоль, и воепи по- соль гласомъ великимъ и рече: «Слыши словеса великого короля Оугорскому! Да не оуставлять вась Дымийана, глагола: „И земля изиметь вы Богъ“.

Ни да оуповает вашь Данииль на Господа, глагола: „Не имать предать град сесе королеви Оугорскому“. Толико ходить на ины страны, то коть может одержати отъ роукоу моего и отъ силъ полковъ моих?!» 6.

В летописном портрете венгерской армии, таким образом, рядом с египетским появляется еще и ассирийский штрих. При этом следует отметить, что и египтяне, и ассирийцы изображаются в Ветхом Завете не только как враги евреев, но и как упорные идолопоклонники, соблазняющие в свою ложную веру потомков Авраама, Исаака и Иакова. Выявленные параллели тем более показательны на фоне общего благожелательного отношения летописи Даниила Галицкого, которую представляет разбираемый фрагмент И.Л. к западным соседям Руси 7.

Интересующий нас пример можно отыскать и в летописании Новгорода. Софийский летописец, повествующий под 6776/1268 г. о неудачной битве русских с немцами, вспоминает пророка Исаию: «помянемъ Исаия пророка, глаголюща: „аще хошете послушати Мене, благая земная снесете, аще ли не хошете, ни послушаете Мене, оружие вы пость“, и тако поженеть един 100 вась, а от ста
побегнет 1000 вась» \(^8\) (ср.: Ис. 1: 19–20; 30: 17). Явного соотнесения немцев с конкретным народом тут нет, но всякому, кто знаком с книгой этого пророка, ясно, что речь идет о иноплеменных врагах «избранного народа».

Гораздо более отчетливые и яркие библейские параллели встречаем в «Повести о житии» Александра Невского, начальная часть которой сохранилась в Лаврентьевской летописи. Повествуя о Невской битве, автор сопоставляет шведского «короля» с уже упоминавшимся Сеннахиримом, а Александра Невского — с Езекией (причем, как показал В. Мансикия, соотнечение князя с этим зудейским царем имеет место и в других частях памятника \(^9\)). В отличие от разобранной статьи И.П здесь отсылка к Четвертой книге Царств четко маркирована. При нападении «Сеннахирима, Асуринского царя на Иерусалим», напоминает книжник, «ангель Господень изб... от полка асурииск 100 и 80, и 5 тысячь» (см. 4Цар. 19: 35; Ис. 37: 36) и «также бысть при победе Александрове, егда победи короля» \(^10\). Впрочем, и на сей раз рядом с явной параллелью отыскивается скрытая: перечисление «6 муж храбрых» Александра Ярославича и совершенных ими подвигов \(^11\) выполнено автором «Повести» по образцу аналогично-го перечения «сильных Давидовых» из Второй книги Царств (см.: 2Цар. 23: 8–24; 1Пар. 11: 10–47). О том, что обращение к этому отрывку Ветхого Завета не было случайным, указывает еще одна отсылка к тому же перу, сделанная автором далее, при описании борьбы князя с немцами («у князя Александра множество храбрых, якох древле у Давыда-царя силници, крепции»), а также соотнесение побед Давида и Александра, венчающее рассказ о Ледовом побоище \(^12\). Благодаря обращению к указанному чтению Второй книги Царств параллель между Александром и Давидом (вобще значимая для автора памятника \(^13\)) ведет к сравнению шведов (и немцев-крестоносяв) еще с одним народом Ветхого Завета, враждующим с евреями, — филистимлянами (именно в борьбе с ним совершали свои подвиги «сильны Давидовы»). Что касается немцев, то они, сверх того, сопоставляются в «Повести» с амаликитянами (Александр просит Господа, чтобы Он помог ему против немцев, «якох древле Моисию на амалика» — ср.: Исх. 17: 8–16) и моавитянами — жителями Иерихона (победа на Чудском озере уподоблена победе Иисуса Навина «у Ерехона» — ср.: Нав. 5: 13–6: 26) \(^14\).

Не исключено, что «Повесть о житии» и разобранный выше фрагмент летописания Даниила Галицкого из ИЛ связаны между собой не только идейным подтекстом, но и фигурой митрополита Кирилла II, имевшего, возможно, какое-то отношение и к летописной работе при дворе Даниила (до определенного момента), и к со-
зданию «Повести» 15. Если это так, перед нами отражение подхода, который разделял глава митрополии.

Очевидно, что появление в XIII в. подобных аналогий между католическими недругами Руси и нечестивыми соседями ветхозаветного Израиля имело те же самые причины, что и другие изменения в сфере лексики этноконфессионального размежевания 16. В основе всех этих новаций находилось то усиление конфессионального напряжения между западными и восточными христианами, которое явилось следствием новой агрессивной политики папского Рима. Если для Рима православные делались «врагами Бога» 17, а их вера — «путем греха, ведущего к вечному проклятию» 18, то закономерной ответной реакцией на это становилось сравнение католиков с теми греховными народами, которые в Ветхом Завете воинствовали не только против «народа Божьего», но и против Самого Господа.

Примечания

5 Библия. сиречь Книги Ветхого и Нового Завета по языку словенску [репринт изд. 1581 г.]. М.; Л., 1988. Л. 180об.–181.
6 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 760.
8 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 87.
11 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 479–480; БЛДР. Т. 5. С. 362.
12 БЛДР. Т. 5. С. 364.
14 БЛДР. Т. 5. С. 364.
ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ (ОХРИДСКИЙ)
и ПАСТЫРСКИЙ ДОЛГ

Труды архипастырь Болгарии Феофилакта издавна вызывали глубокий интерес ученых. С 70-х гг. XIX в. за столетие с третьей вышли в свет многочисленные исследования, посвященные сочинениям Феофилакта. Назовем в этой связи хотя бы такие имена, как Ф. И. Успенский, В. Г. Васильевский, В. Златарский, митрополит Симеон, Д. Ксаналатос, А. Леруа-Молинген, Р. Катитич, П. Готье, С. Маслев, Д. Оболенский и др.

Приоритет при этом отдавался письмам архипастыря. Их высокая достоверность как исторического источника никогда не ставилась под сомнение. Написанные по свежим следам событий, пронизанные духом времени и места действия, они фиксируют, несмотря на тенденциозность и нередкие преувеличения, факты и события с точностью, недоступной другим жанрам византийской литературы.

Перед современным читателем предстает богато одаренная личность с огненным темпераментом, бескомпромиссными суждениями и ярким, острым языком. В его посланиях отражалась, кажется, вся гамма человеческих чувств, проявленное в которых автор обычно не находил нужным скрывать от адресата. Лишь в письмах к близким друзьям на деликатные темы, связанные с материальными интересами владыки, он как опытный царедворец становился крайне осторожным («ибо дело, запечатленное письменно, болтливо»), прибегал к недомолвкам, замысловатым аллегориям и риторическим изыскам, советовал адресату читать между строк, а лучше всего осведомиться о сути дела у посольного, доставившего его письмо.

Среди вопросов, решавшихся в науке на основе писем Феофилакта, в особенности в не столь давнем очерке о деятельности и личности Феофилакта Д. Оболенского, находился и тот вопрос, который обозначен нами в заглавии доклада. Иными словами, мы оказываемся перед риском повторить то, что уже нашло убедительное освещение в историографии. В частности, Оболенский решительно подтвердил давно разделявшийся нами (и недавно еще весьма дискуссионный) вывод, что деятельность Феофилакта не была направлена на эллинизацию (или роменизацию) болгар, что эта цель вообще как целенаправленная политика была в то время чужда и верховной власти империи.
Убедительно также суждение ученого о том, что, отстаивая материальные и канонические права и интересы подвластной ему архиепископии, Феофилакт выступал одновременно и в защиту своей паствы от произвола местного чиновничества и посещавших его диоцез в качестве ревизоров служителей центрального фиска. Наконец, в очерке Оболенского обосновывается вывод о том, что архиепископ принимал меры, в доступной ему в тех условиях степени, направленные на просвещение окружающего его местного церковного и кириа...

Что же в таком случае нового мы могли бы сказать сравнительно с названными и иными уже сделанными в науке выводами, опираясь на тот же источник — письма Феофилакта?

Оправдывая свою (теперь уже отнюдь не оригинальную) постановку вопроса, мы прибегаем к двум подходам, представляющимися нам методологически новыми.

Во-первых, мы намерены проследить за возможными изменениями в содержании и тональности писем Феофилакта в целом в зависимости от времени их написания. Согласно изысканиям ученых, хронологически письма Феофилакта (всего их более 130-ти) охватывают период, равный двум десятилетиям (с 1090 по 1111 г.), наполненным обширной и разнообразной деятельностью энергичного князя церкви, вынужденного исполнять свой пастырский долг в этически и культурно чуждой среде.

Во-вторых, мы постараемся выяснить, в чем конкретно выразилась и как менялась во времени позиция Феофилакта по отношению к лицам и группам лиц, относящимся к четырем различным социальным и служебным категориям, а именно: к пастве в целом и к ее отдельным представителям, к подчиненному ему белому и черному духовенству, к имперскому чиновничеству, с которым он был вынужден общаться либо лично, либо посредством писем, и, наконец, к его адресатам из круга придворной знати (вплоть до императора и членов августейшей семьи) или из среды высших церковных иерархов (вплоть до патриарха).

Кратко наш ответ на первый вопрос сводится к следующему. Деятельность Феофилакта делится, на наш взгляд, на два почти равновеликих периода: первый охватывал примерно, 1090—1100 гг., а второй — последние годы его архиепископства (1100—1116 гг., либо — с крайними сомнениями — до 1125 г.). Первый период — это пора надежд, время утоленного и почти не скрываемого честолюбия (он — глава церкви недавнего целого христианского государства, второй по значению кафедры империи после константинопольского предстоятеля). Для первого этапа характерны: лихорадочная деятельность, попытки создать на местной
почве высоко образованное, интеллектуальное окружение, желание проникнуться местной культурной традицией (в этот период были написаны и «Пространное житие Клиmenta» и «Сказание о 15-ти Тивернупольских мучениках»). В это время Феофилакт с успехом устраивал дела церкви.

Второй период — это время уныния, крушения надежд, раздражения и отчуждения от ближайшего окружения. Архиепископ тяготился горьким сознанием неудач в исполнении его пастырского долга. Это время нарастания конфликтов архиепископа с простою людьми из паствы, со своими учениками, с подчиненными ему епископами, с местными и временно наезжавшими служителями центрального фиска. Жалобы и поиски поддержки и сочувствия становятся наиболее характерной чертой посланий Феофилакта, написанных им в 1105—1111 гг. Не лишен, видимо, значения и тот факт, что, несмотря на немалое число рукописей, сохранивших письма Феофилакта, нет ни одного письма, которое можно было бы датировать 1112—1116 гг. (предлагаемый в качестве даты смерти архиепископа 1125 г. я не считаю доказанным).

Разумеется, мы рассматриваем эти заключения только как гипотезу, поскольку до сих пор остается далекой от точности хронология написания многих писем Феофилакта.
ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЦЕРКВИ И КОММУНЫ
В СРЕДНЕВЕКОВЫХ ДАЛМАТИНСКИХ ГОРОДАХ

Проблема влияния церкви на светскую политическую власть в средневековом европейском городе специально не рассматривалась в отечественной историографии и редко затрагивалась в современной сербохорватской литературе.

В данном кратком сообщении можно попытаться определить лишь общие контуры и эволюцию отношений церкви и правящего городского сословия в городах Далмаци — Задаре, Силите, Дубровнике в период развитого Средневековья.

Церковь как сложная организация выступала в средневековых городах в виде приходских, часто небольших храмов, различных монастырей (сначала бенедиктинских, позже — францисканских и доминиканских) и в виде церковных иерархов — епископов, архиепископов и т. д. На многотрудном пути становления городской автономии — коммуны — духовенство дalmатинских городов переживало все бедствия и невзгоды, выпадавшие на долю их жителей. Являясь частью городского населения, духовенство полностью не сливалось с ним в силу своей социальной обособленности как служителей культа, некоторой подотчетности Риму и неподсудности светскому суду. Но все жители города составляли как бы единую христианскую общину, подчиненную диктату церкви в морально-нравственной и мировоззренческой сфере. Как социальный слой духовенство, особенно высшее, ближе всего стояло к городскому нобилитету, выходцы из которого постоянно пополняли число церковных иерархов.

Взаимоотношения церкви и укреплявшейся светской власти, олицетворением которой в дalmатинском городе становится патрициат, были непростыми и с течением времени все более усложнялись.

В ранний период (IX — начало XII в.) епископы и архиепископы были тесно связаны с городом, с жизнью его населения. По привилегии, предоставленной в 1107 г. королем Коломаном, дalmатинские города на сходке общины в присутствии народа и кира сами избирали своего князя (городского главу) и епископа, который затем утверждался римским папой. Непосредственно связь епископов и архиепископов с папой усиливалась их авторитет и влияние в городе. Процедура избрания епископов раздражала Рим, стремившийся исключить вмешательство мирян.
в дела церкви. Первые попытки Рима в этом направлении вызвали сопротивление горожан, о чем свидетельствует, например, хроника Фомы Сплитского. И хотя вначале XIV в. в статуте Сплита появилась запись, что только «canonici et capitulum ecclesiae Spalatensis» имеют право избирать епископа, в жизни все складывалось по-другому. В Дубровнике, например, патрициат старался расширить свое влияние на избрание церковных функционеров от архиепископа и ниже. И действительно, там долго сохранялось участие горожан в выборе архиепископа, стонского епископа и аббатов бенедиктинских монастырей. Епископы и архиепископы играли огромную роль в жизни городов, в принятии важных решений, в проведении торжественных политических мероприятий, в защите городских интересов в конфликтах с соседними областями и государствами. Когда Венеция в 1000 г. подчинила себе хорватское побережье Адриатического моря, города Далмации признали её власть: переговоры с дожем Петром II Орсеоло вели представители Задара, Сплита, Дубровника и др. во главе со своими епископами, архиепископами и приорами. Временем действующего епископа датировались в городах публичные и частные грамоты, его имя в политических документах упоминалось сразу, после имени короля и рядом с именем приора (князя). С участием епископов разбирались многие городские конфликты и т. д.

Нет сомнения, что в XI — начале XIII в. формирующаяся городская администрация нуждалась в поддержке церкви и получала её. По словам О. А. Акимовой, в Сплите архиепископ Фома «не раз отстаивал интересы города перед венгерскими королевскими особами, а в 30-е гг. XIII в. он находился в центре движения за укрепление коммунального режима и даже был его лидером». Недаром Венеция в 1205 г., поставив под свою власть Дубровник и сделав своего наместника его князем, пыталась добиться согласия папы избрать дубровницкого архиепископа из венецианцев и подчинить его патриарху Градо.

Основание монастырей и церквей было важной вехой в жизни городских общин, оно поддерживалось епископом и встречало одобрение городской сходки. Формирующиеся коммунальные органы укрепляли свою власть, опираясь и на монастыри. Согласно постановлению Статута Дубровника, «во время войны, когда мирное не осмеливаются отправиться на переговоры в качестве посредников, монахи этого (Локрумского) — H. M. монастыря с разрешения аббата должны будут это сделать».

Во второй половине XIII в., когда городские коммуны Далмации входят в зрелую фазу своего развития, в их отношениях с церковью проявляются другие тенденции.
Церковь к этому времени превращается в крупного владельца земли, различных построек, драгоценностей. Самым неиссякаемым источником приобретения земель в городе служили для её дарения и завещания верующих, заботившихся о спасении своей души. В лице церкви патрициат, который стал полновластным правителем в дalmатинских городах, не мог не увидеть опасного соперника, угрожавшего его господству.

В Дубровнике, где патрициат оказался наиболее сплоченным, многие церковные организации были поставлены под его контроль. Для всех важных монастырей, для кафедральной церкви св. Марии коммуны назначались городские чиновники — прокураторы, которые были эффективным средством вмешательства в их хозяйственные и финансовые дела. Но этого оказалось недостаточным патрициату, поскольку его благосостояние часто уступало благосостоянию церкви. И к середине XIV в. в коммунах созрело самое главное и болезненное для церкви решение о запрете жителям городов передавать под влиянием религиозных побуждений свое недвижимое имущество монастырям и вообще церкви. Но в статутах предусматривалось, что церковь вместо подаренной земли может получить некоторую сумму денег, вырученных от продажи этой земли уполномоченными коммуны.

Сохранилось ещё одно необычайно раздраженное постановление дубровницкого Сената, вызванное, по-видимому, упорным вмешательством церкви в городские дела: «Если некий священник или церковное лицо придет на суд как чей-то адвокат, или защитник, прогоните его и не смейте выслушивать; скажите ему, пусть идет в церковь и проводит Божью службу: Никакой Божий воин не смеет вмешиваться в мирские дела».

Итак, в XI — первой половине XIII в. церковь в дalmатинских городах была союзницей городской общины, а затем коммуны, в их борьбе за независимость и опорой в укреплении единства городского сообщества. С середины XIII в. политически окрепший патрициат начинает видеть в церкви своего соперника на политической и общественной арене и прикладывает все усилия, чтобы вытеснить её из органов городского управления и затормозить рост церковного землевладения.

Примечания

ПОЛИТИЧЕСКИЙ СПЕКТАКЛЬ 1130 г.: ЧЕШСКИЙ КЛИР И ЗАГОВОР ПРОТИВ СОБЕСЛАВА I

Процесс усиления центральной княжеской власти в прешмысловской Чехии сопровождался, что вполне естественно, попытками сопротивления со стороны части чешской знати, недовольной ростом автократии и поэтому искавшей союзников в борьбе с пражским князем среди других представителей династии Премысловцев, по тем или иным причинам оттесненным от трона и претендовавшим если не на занятие самого трона, то хотя бы на влияние на ход политических и военных дел, а также на земельную собственность, начинаяшую в XII в. играть все более заметную роль в процессе феодализации княжеской дружины — воинства «всех чехов». В эту борьбу за власть и влияние в государстве включается чешская церковь, точнее — пражский епископ и связанный с ним высший пражский клир.

Очевидно, поддержка церковью антицентралистских движений имела целью оградить от централизаторских устремлений пражского князя саму чешскую церковную организацию, оставив за ней свободное поле для политических маневров и по отношению к чешской знати, но, что самое главное, по отношению к Империи и императору, а также к Риму — факторам, от которых напрямую зависело положение Пражского епископства.

Чешский князь, прекрасно понимая потенциальную опасность союза церкви и оппозиционной знати, в XII в., по контрасту с XI в. (казус св. Войтех), уже не хотел прямого конфликта с епископом, что грозило международным скандалом. Поэтому была избрана иная, более гибкая тактика, благодаря которой «измена» епископа была всенародно продемонстрирована, но в то же время окончательно не доказана и не повлекла за собой юридических последствий. Церковное оправдание, «очищение от напрасных обвинений» епископа Менхарта, официально снявшее с него подозрение в участии в заговоре, все же не смогло полностью его реабилитировать: подозрение в существовании недоказанной вины сохраняется еще многие годы, что сделало Менхарта абсолютно послушным политической воле Собеслава I.

Заговор чешской знати 1130 г., имевший целью убийство князя Собеслава I, и его раскрытие самим Собеславом I, превратившим суд над заговорщиками в один из эффективнейших политических спектаклей чешского Средневековья, демонстрируют глубокую интегрированность чешского клира во внутр...
политические дела, его активную позицию в борьбе с ростом автократии. Заговорщики на всенародно проходившем судебном процессе показали, что за непосредственным заказчиком убийства Собеслава — его племянником Бржетиславом стояла мощная церковная иерархия во главе с епископом Менхартом. Единение интересов церкви и оппозиционной знати источников (Вышеградский каноник) определяет следующим образом: убий Собеслава, следует посадить на трон такого князя, «от которого мы сможем иметь все, что пожелаем». Три силы, вступившие в коалицию, — князь-претендент, часть знати и церковной иерархии — стремились сами оказывать решающее влияние на государственную политику, посадив на трон слабого князя.

Приговор суда несколько удивляет: жестокой казни преданы светские лица, тогда как клирики, причем публично названные и уличенные, избежали какого-либо наказания. Возникает вопрос, а были ли они действительно замешаны в заговоре или это оговор, нужный князю для подчинения церковной организации? Истина, очевидно, находится посередине: князь использовал какое-то (не главное) участи кла р в заговоре, чтобы подчинить себе пражского епископа, с которым у него ранее уже возникли серьезные разногласия, что и удалось. Менхарт потом дважды «очищался» перед церковным судом, утверждая (не доказывая!) свою невиновность.

Не ясно, зачем епископу Менхарту, иностранцу, немцу, никак не связанному с чешской знатью, участвовать в заговоре. Здесь единственным мотивом может служить стремление к максимальной независимости от княжеской политики, что объективно оближало Менхарта с оппозиционной знатью.

В целом ясно, что епископ поддерживал оппозицию, но не до такой степени, чтобы возглавить заговор. Его в определенной мере оклеветали. Любопытно отметить, что это было выгодно и Собеславу I, и его врагам. Знать таким образом доказывала, что на ее стороне находится высший чешский иерарх, поэтому с ней необходимо считаться, а Собеслав I ставил Менхарта в положение постоянно подозреваемого, все время держа под подозрением. Хронист, явно близкий к князю, сохраняя множество намеков на виновность Менхарта, все же называет его «мужем праведной жизни» и легитимизирует его «очищения». Кажется, что двойственное отношение князя передалось его хронисту, оставляющему по сути открытым вопрос о причастности верховного иерарха к заговору шляхетской оппозиции. Ясно лишь одно: церковь продолжает участвовать в политической жизни чешского общества, заботясь, прежде всего, о своих собственных интересах. В случае заговора 1130 года — неудачно.
Религиозная полемика в посттридинтской Польше как средство общественного воздействия

К ярким особенностям религиозной жизни польско-литовского государства эпохи Реформации относятся активный духовный поиск, часто сопряженный со сменой конфессии, и практика оживленной и многосторонней полемики, распространенная как в устной, так и в письменной форме. Одним из чрезвычайно важных памятников этого круга явился диалогический трактат «отца польских ариан» Мартина Чеховица «Rozmowy Chrystyańskie, ktoore z greckiego nazwiska dialogami zowią» (1575). К практике полемики оказались привлечены даже такие ее противники, как оппонент Чеховица, Шимон Будный, которому первоначально внутрikonфессиональное противостояние, осуществляемое в виде спора, представлялось предосудительным («O przedniejszych wiary chrystyańskiej artykułech... K temu obrona tegož wyznania broniąca przez tegož napisana», 1576), однако впоследствии он изменяет свою точку зрения («O urzędzie miecza używającym», 1583). В дискуссиях, активно проходящих не только между представителями официальной церкви и сторонниками различных направлений протестантского движения, но и внутри обоих основных противоборствующих лагерей, с особенной выразительностью предстают не только вероучительные и теологические, но и государственные-политические, а также социальные вопросы.
Первым восточнославянским букварем был учебник Ивана Федорова, избранный во Львове в 1574 г. и около 1578 г. в Остроге. Именно эти книги положили начало украинской, белорусской и русской традициям развития литературы для начального обучения. Федоровские учебники представляют высочайший образец как педагогической мысли, так и полиграфического искусства, до которого последующие издания XVI–XVII вв. (не являющиеся перепечатками букваря Ивана Федорова), на наш взгляд, явно не дотягивали.

Однако, поступало о «исключительности» изданий Ивана Федорова никоим образом не свидетельствует о том, что они появились на пустом месте. Нам представляется, что в них был соединен опыт и традиции трех славянских культур и собственные таланты издателя.

Известно, что первые славянские буквари (гласовные и кириллицеские) были изданы католиками в Венеции и протестантами в Тюбингене. Уже в этих изданиях можно провести четкое разграничение между учебной и хрестоматийной частями. Поэтому можно сказать, что самые общие принципы расположения материала были не только выработаны (это произошло намного ранее появления печатных изданий), но и вошли в повседневную практику обучения (в том числе среди славянского населения). Нельзя с уверенностью утверждать, что Федоров был знаком с этими учебными пособиями (принципы расположения материала были всеобщими и базировались на методике обучения чтения во всем христианском регионе), но и отрицать возможность его знакомства с данными изданиями, особенно протестантскими, нельзя. Например, в тюбингенском букваре 1561 г., и в изданиях Федорова первый текст для чтения — акrostих, а в составе хрестоматийной части присутствуют тексты из Евангелия. Поэтому одним из источников букварей Ивана Федорова могли быть протестантские кириллические азбуки и буквари середины XVI в.

Поскольку учебник является совершенно необходимым условием школьного обучения, неудивительно, что первый букварь появился именно на украинско-белорусских землях — там, где школа становилась общенным явлением (на территории
Московской Руси в то время обучение развивалось в отсутствии школьной системы ⁵). Поэтому можно сказать, что место издания самым непосредственным образом повлияло на факт появления данных книг. Впоследствии именно украинская и белорусская традиции представляли собой источник заимствования для московских печатников.

Однако содержание хрестоматийной части, на наш взгляд, непосредственно связано с великорусской традицией. Первое свидетельство — язык. Эти учебники содержат тексты на церковнославянском языке русского извода, которые не отражали и не зависели от той языковой ситуации, которая существовала на украинско-белорусских землях.

Второе свидетельство — подбор текстов в хрестоматийной части. Это в основном молитвы из чинов общественного богослужения и отрывки из Евангелия ⁶. В этой части ясно видна учительская, назидательная направленность ⁷. При этом можно сказать, что помещенные в букварях Ивана Федорова тексты предназначены для моноконфессиональной среды, в которой не было конфликта с другими ветвями христианства.

Собственный вклад Ивана Федорова в создание букваря, на наш взгляд, состоит в следующем.

1. Помещение обширной, разработанной и продуманной учебной части. Включение трех алфавитных рядов (в прямом, обратном и смешанном порядке) было направлено на запоминание графем и названий букв, поскольку именно этот этап был первым и достаточно сложным ⁸.

2. Введение элементов аналитического обучения языку. Материал, помещенный в учебной части, давал ученикам представление об основных грамматических понятиях: род, число, склонение имен существительных, времена глаголов и проч.

3. С полиграфическим оформлением учебника не может сравниться ни один восточнославянский букварь XVI—XVII вв. При малом формате издания (в восьмую долю листа), буквари Ивана Федорова напечатаны достаточно крупным шрифтом с большим расстоянием между строками, что явно облегчало восприятие учеником пока неведомых ему знаков и символов.

Но парадокс заключается в следующем: такой прекрасный на взгляд современного человека учебник просуществовал только около четверти века ⁹, а с рубежа XVI—XVII вв. состав и даже внешний вид букваря кардинально изменились. Отказ от федоровской традиции выразился в сокращении учебной части, помещении в хрестоматийной части совершенно иных текстов и ухудшении
полиграфического оформления (при сохранении формата издания размер букв сильно уменьшился, изменился рисунок шрифта, и поэтому текст стал труднее восприниматься).

Буквари Ивана Федорова функционировали на украинско-белорусских землях Речи Посполитой, в полиэтнической и поликонфессиональной среде, где православие было лишь терпимой, но не господствующей религией. Католический букварь на этих землях появился ранее букварей Ивана Федорова и довольно сильно от него отличался.


Вероятно, именно на подобные издания с рубежа XVI–XVII вв. ориентировались белорусские и украинские авторы при подготовке букварей. Причин такого отношения к иноземным книгам могло быть несколько. Во-первых, традиция доминирующей религии могла представляться более престижной. Во-вторых, буквари, повторяющие в основном католические и протестантские учебники, могли мыслиться как своеобразный православный ответ «иной» религии, поскольку вопросы вероисповедных различий на этих землях были достаточно острыми и актуальными. В-третьих, в католической традиции этого времени катехизическая направленность учебной литературы ощущалась достаточно явно: тексты, помещенные в этих учебниках, прежде всего были направлены на изучение христианской догматики. В ответ на это православные авторы в своих книгах также старались усилить вероучительную составляющую, которая в изданиях Ивана Федорова была достаточно слаба. Собственно педагогическая задача обучения чтению в этой ситуации отходила на второй план: букварь в первую очередь становился инструментом конфессионального просвещения и обучения.

Поэтому можно сказать, что именно конфессиональный фактор был причиной достаточно быстрого разрушения федоровской традиции букваря. С начала XVII в. на украинские и белорусские буквари оказывали влияние католическая и протестантская традиции. Но, заимствуя форму изложения (например, вопросно-ответную) и тексты, православные авторы пытались наполнить их «своим» конфессиональным содержанием. Это было понятно: вопросы чистоты своей веры и понимание ее отличий от «латинской» для православного населения в поликонфессиональной среде Речи Посполитой были весьма актуальны 11.
Примечания


2 В данной оценке автор вполне солидарен со своими предшественниками.


4 Напомним, что учебная часть содержала алфавитный ряды, слоги и отдельные слова, которые предназначались для овладения навыками чтения. Хрестоматийная часть включала тексты, которые и закрепляли полученные навыки, и совершенствовали умения, полученные на предыдущем этапе обучения.


7 Желание наставить, воспитать ученика родит буквари Ивана Федорова с протестантскими книгами, в которых это «направление» отчетливо выражено.

8 Напомним, что обучение письму и чтению не составляли единого процесса, и заучивание названий букв и запоминание из внешнего вида не были подкреплены навыками их написания.

9 Книговеды упоминают несколько книг, являющихся перепечатками островского учебника: издание 1578–1580 гг. (см.: Гусева. Каталог. № 72; другие исследователи относят его к 1578. 1580–1581 или 1572 г., в последнем случае местом издания называеться Львов): 1580–1591 гг. (Там же. № 80; датировки других исследователей располагаются в границах 1565 и 1591 гг.); около 1595 г. (Там же. № 139); 1596 г. (Там же. № 144) и 1598 г. (Там же. № 164). В отношении этих изданий справедливо то, что сказано выше о букварях Ивана Федорова. 

Именно поэтому при появлении в Московской Руси в середине XVII столетия в результате Никоновской реформы религиозного конфликта, "образцовые" буквари для издателей, работавших на Печатном дворе, стали украинские и белорусские учебники первой половины века.
Конфессиональная политика Османской империи в «Истории» Н. М. Карамзина

I. Религия и государство — это два института, которые в течение всей цивилизованной эволюции человечества развивались в зависимости от конкретных исторических условий и специфики того или иного общества. История знает длительные периоды мирного их сосуществования, когда духовенство освящало коронацию августейших особ и было идеологом правящей элиты. Но знает и немало примеров соперничества религиозных структур с государственными, когда одна из них подчиняла другую. Ярким примером последнего служит Османская империя в «золотой век» своего существования.

О сложности изучения причин конфликтов свидетельствует то, что сегодня понятие «конфликта» не принадлежит какой-то одной определенной области науки или практики. Согласно мнению А. Я. Анцупова, А. И. Шипилова и Н. В. Гришиной, сегодня можно выделить как минимум 11 областей научного знания, так или иначе изучающих конфликты (перечисляются по степени убывания количества публикаций): психология, социология, политология, история, философия, искусствоведение, педагогика, правоведение, социобиология, математика и военные науки. Думается, что в эту когорту пора включиться, причем самым активным образом, религиоведам.

Переходя к Османской империи, отметим, что в средние века Порта признала особую роль ислама, сыгравшего огромную роль в истории Турции, в становлении и развитии ее законодательства, духовности и культуры, тогда как другим конфессиям, прежде всего православию (Константинопольской патриархии), было лишь явлено уважение как посреднику (бферному звену) между мусульманами и завоеванными инаковерцами. Неодноковое ложение различных конфессий в обществе, особенно перед законом, разумеется, не могло способствовать их сближению и устранению имеющихся разногласий.

II. Согласно общему мнению исследователей, «История государства Российского» Н. М. Карамзина оказала большое влияние на эволюцию русского славяноведения XIX в. Изучая этот вопрос, А. Н. Пыпин пришел к выводу о том, что накопление фактических знаний о западных и южных славянах связано с периодом Отечественной войны 1812 года и зарубежными походами русской
армин, а поворот к истинно научному исследованию славянской проблематики связан с работами Н. М. Карамзина, который имел возможность использовать все достижения исторической мысли XVIII века. В отечественной историографии отмечалось также, что на рубеже XVIII—XIX вв. наметилось расширение проблематики славянских изучений, поскольку такие историки как Карамзин, обратились «к сравнительному рассмотрению отдельных вопросов истории России и зарубежных славянских народов». Благодаря Карамзину, разработка некоторых вопросов истории зарубежных славян получила новые импульсы.

Работая над «Историей», историограф столкнулся с проблемой необходимости соблюдения строгой научности с литературно-художественной направленностью труда. Возникшую проблему Карамзин решил довольно своеобразно, разделив «Историю» на две самостоятельные части. Основной текст — литературное повествование — сопровождался в «Примечаниях» самостоятельным текстом документов. В результате значительная часть «Примечаний» стала уникальным собранием впервые вводимых в научный оборот источников. Хорошо известно, что ценность «Примечаний» состоит в том, что многие первоисточники безвозвратно погибли во время московского пожара 1812 года, и по иным причинам.

III. Рассмотрим какое же место отводилось истории церкви и Болгарии конца XIV — XVI в. в «Примечаниях» 12-томной «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина.

В «Примечаниях № 254» в пятом томе «Истории», ссылаясь на «Степенную Книгу I», Карамзин дает большую выписку «из летописей о разных случаях...». В ней в интервале между 13 февраля и 29 июля 1393 г. приводятся сведения летописи о том, что «Того же лета Амурат сын Челябий, иже Срцышьки глаголется Амиров... пойде ратию на Болгарского Царя и взя стольный град Тернов, и Царя их пленника створи и Патриарха, и мощи Святых огнем пожже, и церковь Соборную иде же есть Патриархия, в мезгит (ме- четь. — C. M.) преврати...»

Ограниченный объем материала в истории Болгарии конца XIV — XVI в. частично дополнялся информацией о положении христианских народов в Османской империи. Этот блок сведений в большей или меньшей степени связан с Карамзиным с падением Византийской империи и деятельностью Константинопольских патриархов уже в условиях турецкого господства, в связи с чем приводятся данные по истории Турции. Автор, как и прежде, остается верен принятому принципу отбора материала — изначальной его подчиненности в деле освещения российской истории.

Заявляет о себе и второй существенный фактор — назидательная тенденция. Она не была столь заметна пока рассматривались
болгарские сюжеты (по-видимому, в силу скудости привлеченного материала). По мнению Н. Л. Рубинштейна, политико-назидательная задача стоит у Карамзина на первом месте, история для него «служит нравоучению, политическому наставлению, а не научному познанию». Тезис Н. Л. Рубинштейна о «первом месте» не бесспорен, но не учитывать его нельзя. Одним из самых кратких подтверждений сказанному служит предостережение Карамзина о пагубности отхода от христианства — «Разве пример Константинополя не доказал её (католической религии. — С. М.) гибельного действия? Греки царствовали, Греки славились во благочестии: соединились с Римом, и служат ныне Туркам».

Карамзин сообщает читателю, что падение Византии при «Магомете II» «...не было внезапностью: Европа долго ожидала его с беспокойством», «...Летописец Московский рассказывает весьма подробно о всех обстоятельствах осады и взятия Константинополя, с ужасом прибавляя, что храм Святой Софии... обратился в мечеть Лжепророка». Далее следует важное для нас суждение Карамзина о том, что, «соболезнуя о Греках, Летописцы наши беспристрастно судят их и Турков». Завершая изложение истории падения Константинополя, ученый заключает: «Впрочем Россияне, жалея о Греции, ни мало не думали, чтобы могущества новой Турецкой империи было и для них опасно. Тогдашая Политика не славилась прозорливостью», в расчет принимались «ближайшие опасности... все прочее составляло для нас мир чуждый, предмет одного любопытства, а не государственного внимания».

Некоторое представление о положении Константинопольской патриархии и ее владык читатель мог почерпнуть из текста и из «Примечания», в котором со ссылкой на «Дела Греческие № 3» приводится запись рассказа патриарха Иеремии (июль 1588 г.) о беседе с Борисом Годуновым по ведению царя Федора Иоанновича. Патриарх сообщал, что «обнесеный каким-то злым греком, был сослан в Родос, и Султан, вопреки тюржественному обету Магомета II не мешаться в дела Христианской духовной власти, беззаконно дал Патриаршество Феолипту. Чрез пять лет возвратили изгнаннику сан Иерарха; но в древнем храме Византийских Первосвятителей уже славили Аллу (Аллаха. — С. М.) и Магомета, сия церковь сделалась мечетью».

В «Примечании № 199» приводится сообщение Иеремии о том, что был у него «Гречанин под началом, да избег и обсурился... и пошла паносьи Салтану на меня и взводить великия богатства... а к тому пошал докупаться у Пащей на Патриаршество Феолипту и (хотел) давать Салтану сверх прежние дань 2000 золотых... и Салтан грамоты прародителей своих порушил, и велел быти в Патриархах Феолиптосу... и на меня опалу положил... а на
пятой год отставил, и церковь Божию и все церковное строение разграбил, и учинил в ней мизгит, а по меня прислал». Сопоставление основного текста «Истории» с документом из «Примечания № 199» показывает, что в данном случае (как и во многих других) изложение Карамзина почти дословно воспроизводило источник.

Со ссылкой на «Дела Греческие. № 3» Карамзин пишет, что в мае 1589 г. царь отпустил «Иеремию в Константинополь, с письмом к Султану, убеждая его не теснить Христиан».

Карамзин писал по поводу ряда посланцев конца XVI в. следующее: «Сии Константинопольские Посольства не доставили нам ничего, кроме любопытных сведений о состоянии Империи Оттоманской и Греков». Далее ученый цитирует Г. А. Нашокина (послан был в Константинополь 6 апреля 1592 г., а возвратился 2 октября 1593 г.), который «доносил», что ныне в Турции «все изменилось. Султан и Паши мыслят единственно о корыст... Нет ни устройства, ни правды в Государстве. Султан обирает чиновников, чиновники обирают народ; везде грабеж и смертоубийства... Греки в страшном утении: бедствуют, не имея и надежды на будущее».

Труд Карамзина читался самыми различными слоями российского общества; он дал новые импульсы к разработке отдельных вопросов славянской истории. В нашем случае можно говорить о том, что «История» Карамзина пробудила дополнительный интерес к средневековой истории южных славян и Турции, способствовала более широкому, чем раньше, распространению определенной суммы представлений и знаний по истории православной церкви и ее паствы в период завоевания и в первые два столетия османского господства.
Брестская уния 1596 года расколола западно-русское общество на два лагеря, обречённых на борьбу друг с другом — на борьбу за народ, за право представлять русь в Речи Посполитой, борьбу за её политические права и за права на владение церковным имуществом. Уния, заключённая западно-русской митрополией без согласования с Константинополем, изначально была под сомнением. Сразу начавшаяся активная полемика между православными и униатами касалась в первую очередь вопросов определения места Русской митрополии в Церкви, её взаимоотношений с Константинополем ныне и в прошлом, её отношений с Римом. В конечном счёте эти споры сводились к формулировкам того, что значит быть «православным», и что значит быть «русским».

Унитатство изначально оказалось в неопределенном положении. Православные полемисты в целом были склонны утверждать принадлежность униатов к «Костёлу Заходнему». В сочинении «Ec
tesis» 1597 года автор 1 так описывает унию: «И скрыто совет между собою учнивши, отступили от Восточной церкви и к Западному костёлу прилепились» 2, а одному из заключивших её вкладывает в уста слова о том, что они «правильно, или неправильно, а подчинились Западному костёлу» 3. Другое яркое полемическое сочинение — «Antigraph» (1608 г.) пестрит высказываниями, обращёнными к униатам: «вашему Римскому костёлу» 4, «вашей же римской религий» 5, «не только нашими греческими, но и вашими латинскими отцами Церкви» 6, «ваш латинский отец св. Августин» 7. Одно из православных сочинений (1616 года) так и называется: «Отпис на лист униатов виленских, которые усилывали свое лестное отступление от Восточное Церкве к Западному Костелу случайное показа
ti...». Очень чётко эта мысль сформулирована в «Supplementum Synopsis» (1632), где говорится о «transitus господ униатов с Востока на Запад, от надлежащего им пастыря к ненадлежащему» 8. И всё же униаты не начинают восприниматься просто как католики и про унитатство часто говорится как о «новой вере» 9.

Очень цельный образ, осмысливавший положение руси в Церкви и природу унии, был представлен в сочинении Мелетия Смотрицкого «Threnos, или Плач... Восточной церкви», изданном в 1610 г. «Тренос» написан от лица Матери-Церкви, которая плачет о сыновьях, её предавших, «которые, от меня родившись, против
меня всеми силами своими неустанно воюют» 10. Сочинение адре-
совано «тебе, славный Российский народ, который меня, Матерь
свою, ещё не покинул» 11. Однако, называя «отпавших сыновей»
Восточной церкви «выродками» 12, Смотрицкий всё же признаёт,
что она «от собственных сыновей своих терпит» 13, т. е. ушедшие
из православия представители русского народа всё же признают-
ся им по прежнему ее «сыновьями», хотя и «безбожными» 14. При
этому к епископам-унитам направлен вполне конкретный упрёк,
что они народ русский «чужой овчарни выдают» 15. Брестская
уния была обречена, так как «какой же в том деле успех мог быть
без головы церкви нашей русской, без патриарха Константинопо-
льского, пастыря нашего высшего, который тела церкви нашей
Русской голова» 16. Русь здесь представляет как церковная общность,
часть мистического Тела Христова, место которой определено
послушанием Константинополю.

Другой крупный православный полемист тех лет, Захария Ко- 
пьстенский, в своём сочинении «Палинодия» основное внимание
уделяет доказательству того, что «Россия не была и не ест епархиею
папежа и костела Римского, але патриархи Константинопольского»
(ст. 1084 17). Он даже называет Русь «патриаршим именем» и отож-
дествляет борьбу Рима с Константинополем за Западную Русь с де-
лением земли, указывая на его неправомерность со стороны Рима и
на насильственность его методов: «Неможная теды ест речь и не-
слушная — Римского бискупа до того права допускати. Немаш ему
жадного приступу тое жати, чого не сеял, и набытое именье патри-
аршее през гвалт выдириати; чого ему Бог в первотынах не дал, того
з нарушением права Божого и людского доставати не может, и жа-
ден судия справедливый присудити ему того не может» (ст. 1072).

Отстаивая принадлежность русского народа к этой епархии,
доказывая, что «Римляне» «негды жадного права до России не
мели» (ст. 1079), Копьстенский дает не только религиозное, но и
«юридическое» обоснование прав вселенского патриарха на рус-
sкие земли. Он выделяет в своей правовой системе две категории
права: право Божественное, к которому он относит также «право
апостольское», и право «набытое». Последнее подразделяется на
право канонное, право царское, княжеское и королевское, а также
право «уживания и держанья» (ст. 1070–1078). «Россия от Бога, от
синоду вселенского, от царев, князей и кролей за властную диеце-
зию и епархию ест подана Константинопольской столицы и патри-
арше вселенскому» (ст. 1082).

Централизованное право в правовых обоснованиях Копьстенского
занимает трактовка Крещения Руси. Право Божественное, по кото-
рому Россия принадлежит Константинополю, основано на том, что
«Господь Бог Россом не до Риму старого Латинского показал дорогу,
для одержания крещения и веры христианской, а не от того ему на- уки, учителя, книги и набоженство подал, але з Риму нового Грец- кого, з Константинополя» (ст. 978–979), «Бог, гдь пришол час Росом крестицца, оных Константинопольской столици и патриархе подал» (ст. 1074), «зачим юж тут первщее право и Возское, и апостолское, абы Россия подлегала церкви Константинопольской и патриархом в ней будучим» (ст. 1071). Последнее обосновывается еще и сложной исто- риографической концепцией, согласно которой обращение славян в христианство напрямую увязывается с предшествующим этому со- бытию отпадением «народов заходних» (см. ст. 707, 1107).

Через историю Крещения Руси обосновывается и право царс- кое и княжеское. Копыстенский указывает, что когда «Володимер и народ его от Греков крестился, и веру и пастыри принял, и цари Греции 3 оным ся сповиновали, варяли межи собою взаспол и заховали, их Россове з своими епископы завсех ся отзывали до Константинополя, и митрополите Грекове были посланы, а иног- ды з Роско народу от патриархов свячене брали» (ст. 1074). Он очень подчеркивает то обстоятельство, что Владимир сознательно принял веру не из Рима, а из Греции: «Володимер стерегл веры Латинского костела» (ст. 1005), что связывается с жесткой антирич- ской позицией Кирила (крестившего, на взгляд Копыстенского, и Русь): «Тамой Кирил Философ особливе Володимера упоминал, абы от папежа и от Латинников веры не приймал» (ст. 975).

Обосновывая «канонное» право, то есть «право соборов вселен- ских» Константинополя на «Россию», Копыстенский ссылается на XXVIII канон Халкидонского собора, в котором в сферу влияния Константинополя отводится, помимо прочего, «Барбариа» (см. ст. 606, 1073). Это утверждение является проявлением одной из актив- но циркулировавших в то время в православной среде мифологем, связывающей встречающееся в византийских церковных докумен- тах наименование «Барбариа» с Русью. В доказательстве королевс- кого права русских на веру свою и послушание Константинополю звучит постоянный лейтмотив «Палигодии» — об обеспечении русью себе этого права при вхождении русских земель под власть Польской короны (см. ст. 1075), что Копыстенский подтверждает ссылками на различные документы. Помимо этого Копыстенский говорит и о праве «уживаня и держанья», то есть праве по обычну, по обыкновению пользования, под которым подразумевается, фак- тически, невозможность нарушения устоявшихся традиций, тем более, что раньше они признавались и с польско-рынской стороны, что он подтверждает многочисленными цитатами и ссылками на документальный материал (ст. 1076–1078).

Важной задачей в системе доказательств необходимости Руси слушаться Константинополю было обоснование фиктивности Фло-
рентийской унии. И здесь Копыстенский основывает свои утверждения на непризнании прав представительства руси за митрополитом Исидором, который «был митрополитом Киевским, поки в сполечности церкве всходной и под послушеством своего и Рос- сии належитого патриархи Константинопольского зостоял. А того часу, як ся папежеви поддал, ipso facto юж митрополитом не был» (ст. 1007). Копыстенский сравнивает его с Иудой, который после предательства Христа «юж не был апостолом» (там же). Таким об- разом, он фактически утверждает, что Русь в принципе не может пойти на такую унию.


Так же как и Копыстенский, для обоснования приоритетной связи Руси с Римом Кревза обращается к истории Крещения Руси. Русская митрополия является для него в первую очередь составной частью Католической церкви, так как Русь была крещена христи- анами, послушными папе Римскому (по активности патриарха Игнатия, миссionерами Кириллом и Мефодием, ст. 223). Было это еще в эпоху единства церквей (ст. 161), а, значит, русский народ изначально признает верховную власть папы. Папа, соответственно, имеет все права на Русские земли. Иначе обстоит дело с константинопольскими патриархами. Креcва говорит, что Русь принадле- жит Риму по праву Божьему и по праву церковному, так как оно провозглашает и разъясняет право Божее, и если константинополь- ские патриархи нарушают это право, то власть их над Русью стано- вится нелегитимной: «Этот обычай послушания патриарху был до
тех пор хорош, пока он не вступал в противоречие с божественным правом, данным от Христа Петру и наследникам его, и церковному праву... то есть до тех пор, пока патриархи слушались римских пап. Поскольку это право патриархи нарушили, то и всю власть свою утратили» 18. Таким образом, права патриархов Константинопольских на русские земли не отрицаются, но ставятся в прямую зависимость от признания ими верховенства папства.

Кревза не только утверждает факт крещения Руси Римом, но и обосновывает мысль о том, что она на протяжении всей своей истории сохраняла и, за некоторыми исключениями, поддерживала свою духовную связь с Римским престолом. При этом стоит отметить, что отвержение схизмы представляется Кревзе своего рода одной из характерных черт русского народа, который всегда стремился не иметь ничего общего со схизматиками в Константинополе. Схизма, как пишет Кревза, произошла при третьем Киевском митрополите — Феопомпе, — после смерти которого князь Ярослав созвал русских епископов. Они постановили более из Константинополя митрополитов-схизматиков не принимать, а выбирать митрополитов из своей среды, таких, чтобы были в послушании у Римского престола (см. ст. 221, 227, 240).

Всем своим описанием истории Русской митрополии Кревза стремится опровергнуть мысль о том, что на Руси «есть обычай» духовного подчинения Константинополю (ст. 238). Он насчитывает 13 митрополитов, неподчинявшихся патриархам-схизматикам, а соответственно «много перерывов было в этом обычее, а значит он и обычаем не является» 19. Хотя о настрое русского духовенства на прямое подчинение папе Кревза пишет только начиная с факта заключения Флорентийской унии, которая также была принята Русью.

Опровергает Кревза также и представление об отождествлении с Русью «Барбарии» из XXVIII правила Халкидонского собора, где устанавливается, что область эта является частью Константинопольской епархии. Он выделяет два понимания этого термина: первое — греческое, подразумевающее все народы, не говорящие на греческом языке, второе — христианское, которое обозначает «варварами» всех нехристиан. О последнем значении этого слова Кревза пишет, что под него подпадают также и земли немецкие, датские, английские и т. д., которые в то время тоже были языческими, и делает вывод: «патриарх Цареградский никогда себе власть в тех краях не приписывал, а если на них по этому канону права не имеет, то и до нас» 20. «Соответственно, если мы христиане, то Церковь на нас имеет право, ни та, ни другая, а Вселенская, которая в себя ту и другую вмещает» 21.

Следует историческим доводам Л. Кревзы в своих сочинениях унияского периода и М. Смотрицкий. Он по-прежнему чёт-
ко постулирует свою принадлежность Восточной церкви: «Я от Церкви Восточной не отступил, и поменял не веру на ересь, но ересь на веру» 22, «заявляю, что я истинный истинной той Церкви Восточной сын, которая от Западной церкви не отделялась, и в ней я епископ и архиепископ» 23. Это дополняется и пересказом русской церковной истории 24 в том духе, как она описана у Льва Кривзы. При этом появляется ещё один новый момент: Смотрицкий отказывает «схизматикам» в том, что они «сыновья» Восточной церкви: «вы никогда по праву и справедливости Восточной Церкви сыновьями зваться и православной веры звать не сможете» 25. Что, однако, ему уже не мешает признавать их тоже русскими.

Как видно, в условиях господства этно-конфессиональных форм самосознания отношение к Константинополю было вопросом не только церковно-конфессиональной, но и этнической идентичности. И православные, и униаты сохраняли одно общее свойство: для них была несомненной связь Руси и Восточной церкви, восточное христианство оставалось главным маркером русскости. Но если для православных пребывание в Восточной Церкви было немыслимо без послушания Константинополю, то для униатов определяющей стала богослужебная традиция («нabożeństwo»), но не церковные структуры. Русскость ещё не виделась светской, внеконфессиональной, однако переводилась ими из сферы церковной в сферу религиозной традиции.

**Примечания**

1 Хотя автором этого сочинения был скорее всего польский протестант Мартин Броневский, это не мешает нам использовать его как источник по православной мысли и самосознанию тех лет: его текст был принят православными за свой и оказал немалое влияние на последующую православную полемическую литературу.

2 «Y skrycie radę miedzy sobą uczyniwszy, Wschodniej odstąpiły cerkwie y do Zachodnego kościoła przylepili się». См.: Ekthesis // Русская историческая библиотека, том XIX. СПб. 1903. Ст. 356.

3 «Słusznie. abo niesłusznie poddali się Zachodniemu kościołowi». см. там же, с.346.

4 «Waszem Rzmykiewi kościołowi». См.: Antigraph // Русская историческая библиотека, том XIX. Ст.1283, 1286.

5 «Przez waszyże Rzmskiey religiiey», см. там же, ст.1288.

6 «Nie jedno naszymi Graeckimi, ale y waszymi Łacińskimi doktory», см. там же, ст.1257, 1275.

7 «Wasz łaciński doktor Augustin ś.», см. там же, ст.1297.
9 См., например: Ekthesis. Ст.358.
11 «Do ciebie o sławny Rosyjski narodzie, ktoryczę iszecznie mnie Matki swey nie odbieżeli y odszczepieństwa zmażą siebie nie pokalali. rzecz moje obracając», см.: Threnos. s.28-2.
12 Threnos. S. 4-1.
13 Threnos. S. 2-1.
15 «...Do niezwykle owczarni wydawcy», см.: Threnos. s.25-1.
17 Ссылки в тексте на сочинения З. Копытенского «Палинодия» и Л. Кревзы «Охрана едности церковной» даются по изданию: Русская историческая библиотека. Т. IV. (Памятники полемической литературы в Западной Руси / Подред. П. Гильтебрандта. Вып. 1). СПб., 1878.
18 «Ten zwyczay podlegania patriarsze potąd dobry był, pokąd nie znosił prawa Bożego Pitrowi y następnikom jego, od Chrysta Pana danego, i prawa cerkiewnego, które obwołało y obiaśnilo to, iako się we wtores części mowilo, to jest, potąd, pokąd patriarchowie podlegali papieżom Rzymskim. Skoro na to prawo patriarchowie następować poczęli, tym samym wszytkę władzę swą utracili, y zwyczay by nauydułszy zmocnić iey nie može» (ст. 239).
19 «Toć wiele przerwa ma ten zwyczay, a zatem y zwyczajem nie iest» (ст. 241).
20 «A przecię patriarcha Carogrodzki nigdy sobie władze w tamtych kraiah nie przypisował. A ielśis do nich za takim kanonem prawa nie ma, to ani do nas» (ст. 242)
21 «Ztąd, żeśmy chrześcianie, Cerkiew do nas ma prawo, nie ta, nie owa, ale Cerkiew powszechna, która w sobie zawiera tę y owę» (ст. 243).
22 «La Cerkiew Wschodniej nie odstąpiłem, y odmienilem nie Wiarę na Herezy, ale Herezje na Wiarę», см.: Smotrzyski M. Paraenesis abo napomnienie... Kraków, 1628. S. 27.
24 Paraenesis. S. 31-32, 46-47.
О КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ХОРВАТИИ
(ПО РАННЕЙ РАБОТЕ С. АНТОЛЯКА)

С. Антоляк (1909–1997) является автором целого ряда крупных работ по истории и историографии средневековой Хорватии. Проблемы истории католической церкви не вызывали его специального интереса. Тем не менее он постоянно высказывался по поводу церковной истории и выделил в своем «Обзоре хорватской истории» соответствующий раздел внутри каждого периода развития Хорватии.

Эта работа, вышедшая в 1942 г., в так называемом «Независимом государстве Хорватия», где были сильны позиции католической церкви, представляет большой интерес. Католическим историком С. Антоляк не был и в это время, но его позиции весьма характерны.

Принятие христианства на территории Далмации и Паннонии (до славянского переселения) С. Антоляк датирует второй половиной III в. Больше значение он придавал основанию первых епископий. Примерно в 547 г., по его мнению, славяне основали первую государственность — Славию. Судя по тексту «Очерка...». Славия оставалась независимой и играла роль основы славянской государственности (см. с. 20–21).

30-ми годами VII в. (по Константину Багрянородному) датируется приход хорватов и их победа над аварами. 668–681 гг. стали временем «улучшения» хорвато-византийских отношений, восстановления и основания дalmатинских городов. Важным доказательством «нормализации» отношений является основание епископии в Сплите. Этим событием фактически заканчивается начальный период истории хорватов (с. 24).

Остающиеся до настоящего времени довольно «тёмными» первые века славянской истории описываются С. Антоляком как время постепенной интеграции переселенцев в античную цивилизацию, перехода от военных конфликтов к мирным отношениям. И в этом переходе западная церковь (у византийцев упоминаются только правители) играла ведущую роль.

Второй период истории Хорватии С. Антоляк обозначает 800–1102 гг., явно не придавая первой дате большого значения. В начале раздела подробно описываются события франкско-византийских войн, начиная с 788 г. Важным элементом французского влияния признается крещение Посавской Хорватии, осуществленное Аквилийским патриархатом (начало IX в.).
Только под 812 г. отмечен переход дalmатинских земель под византийский контроль. Правители же Хорватии остаются под властью франкских королей. Восстание Людовита Посавского изображается как попытка создать «единую и мощную» хорватскую державу от Альп до Адриатики (с. 25—26).

Богослужение осуществлялось на латинском языке, он же был официальным, славянская письменность являлась «простонародным» письмом (с. 44). О попытках введения на нем богослужения не упоминается. Территории под властью Византии не характеризуются. Они как бы «выпадают» из истории. Молчающе подразумевается, что история хорватов — история католическая, отдельные «моменты» можно не учитывать.

В третьем периоде хорватской истории (1102—1527) упоминается о борьбе за глагольское богослужение, особенно одобрительно подчеркивается, что в Дубровнике была разрешена «только католическая вера», подробнейшим образом характеризуется деятельность католических монашеских орденов на территории государства (с. 85).

В результате для читателя является совершенно естественным убеждение в однозначном доминировании (если не существовании одной только!) западной католической церкви. При этом все возможные конфессиональные проблемы старательно обходят, хотя Константинополь иногда упоминается, о существовании православия на Балканах узнать трудно — сам термин в работе практически отсутствует. В упорядоченном историком мире ему не находится места.

В российской исторической науке всегда стремились избегать любой «односторонности», старались выявить и рассмотреть весь спектр изучаемых проблем. При таком подходе выявляется большое количество противоречивой информации. Свести ее в систему, наподобие указанной выше, невозможно. Логичным следствием становится фиксирование противоречий. История превращается (с XV в.) в «поле борьбы». Первоначально это была борьба «мысли» со «схоластикой», затем — католичества и протестантизма. Наконец, была открыта «борьба противоположностей», которую уже легко было превратить в «классовую борьбу».

В настоящее время все чаще упоминаются «православные подходы» к истории. Это означает стремление (пока еще не реализованное) оставить в прошлом протестантский тип мышления и порожденную им науку. Однако в этом случае выбор осуществляется в пользу весьма развитого и по-своему эффективного католического подхода к исторической науке.

2 Pregled hrvatske povijesti. Zagreb, 1942. Str. 16. Далее в тексте только указания страниц.
В. Я. Петрухин (ИСл РАН, Москва)

Прения с иудеями в Хазарии: победил ли Константин Философ?

Итоги хазарской миссии Константина (860–861), история которой подробно изложена в «Пространном житии Константина» (глава 8–12; см. Трендафилов 1999), получают противоречивые оценки в историографии. Наиболее очевидным «итогом» представляется неудача миссии: согласно «Житию», при дворе хазарского правителя спорили иудеи и сараицы, склоняла кагана принять их веру, Константин был послан императором к кагану по просьбе хазар, чтобы рассудить, чья вера лучше. В прениях Философ победил иудеев, пребывавших в окружении кагана, но результат победы не был впечатляющим: в «Житии» приводится реляция кагана, якобы запретившего поддающим следовать иудаизму и исламу, но Константину удалось обратить лишь две сотни язычников. В послании к императору каган рассказал о том, что Философ убедительно трактовал христианские догматы, и хазарские власти не будут препятствовать христианизации, демонстрируя дружбу и готовность служить интересам империи (глава 11).

Дискуссия в историографии связана с проблемой вероисповедания самих хазарских властей, в том числе кагана. Византийские источники не упоминают иудаизма у хazar, различая хazar и иудеев. Это дало основание для предположения, что иудаизм распространился в Хазарии после неудачной миссии Константина: это предположение высказывал еще Г. Вернадский, недавно попытку датировать иудаизацию хазар 860-ми годами повторил К. Цукерман (Zuckerman 1995). Сама постановка проблемы не вполне корректна, ибо греческие источники не сообщают об иудаизме у хazar и в X веке: хазары оставались для них «народом», «этносом», независимо от религии. Кроме того, в «Житии» каган обнаруживает причастность к иудаизму – приветствуя Константина заздравной чашей, он произносит благословение в соответствии с иудейской традицией.

Новые источники по проблеме иудаизма в Хазарии появились с сенсационным открытием на Готланде монетного клада (Спилингс-2, 1999) с хазарскими подражаниями арабским дирхемам; шведский нумизмат Герт Рислинг обратил специальное внимание на т.н. дирхемы Моисея — легенда на монетах гласила по-арабски: «Муса расул Аллаха — «Моисей — посланник Божий». Также монеты были впервые открыты в одном из кладов, обнаруженных в 1915 г. на территории Эстонии, но им не придали долж-
ногого значения. Американский нумизмата Роман Ковалев (Kovalev 2005) рассмотрел нумизматический и исторический контекст хазарских подражаний и предположил, что выпуск «дирхемов Моисея» связан с обращением хазар при Булане (Сабризе), описанном в «Письме Иосифа» и «Кембриджском документе», относящихся к «еврейско-хазарской переписке» X века (ср. Коковцов 1932), и датирует выпуск 837/838 г. Выпуск монеты в раннесредневековом мире непосредственно был связан с политикой правителя, так что можно утверждать, что верхи кагана были иудейскими уже в первой трети IX века (Golden 2007. P. 183 ff.).

Сходство «Моисеевой легенды» на монетах с данными переписи заключается в благочестивой хитрости, которую позволили себе Булан и инициатор чекана. Булан провел сепаратные переговоры с христианским и мусульманским миссионерами, чтобы выяснить, что и тот и другой признает истинность еврейского священного писания. Легенда, демонстрирующая пророческий статус Моисея, не могла вызвать возражения среди почитателей Мохаммеда: Моисей признавался пророком в Коране. При этом, датировка обращения хазар и предполагаемого оттеснения кагана от власти беком-иудеев в начале IX в. широко бытует в историографии после работ М. И. Артамонова (Артамонов 1962. C. 262 и сл.). Она нуждается в уточнении, которого можно ждать от новых археологических исследований.

Если каган и его окружение уже было иудейским, каковыми могли быть цели миссии Константина? Очевидно, кризис, который охватил Восточную (и Центральную) Европу в 860 гг. — вторжение Руси в сферу влияния Хазарии (и поход 860 г. на Царьград), вторжение венгров в Центральную Европу (862) и их агрессивное поведение в Хазарии во время миссии (согласно «Житию», глава 8), заставляли власти империи и кагана исказать союза и компромиссов (ср. Флоря 1981. C. 121–122), в том числе и в конфессиональной политике. Проблемы в области конфессиональных отношений обнаруживает послание патриарха Фотия к Антонию, архиепископу Боспорскому, отправленное во время первого патриаршества (859–867): «И если уже и тамошних иудеев привел ты, как пишешь (sic! — B. P.), от тщеты и бузы к благодати, подчинив послушанию Христову, то приемлю» и т. д. (ср. Кузенков 2003. С. 81). Боспор пребывал под властью хазар, острые формулировки Фотия (ср. Литаврин 2000. С. 51) свидетельствуют о неоднозначности ситуации (попытки обращения иудеев в Византии оставались безуспешными).

Неоднозначной была ситуация и в Хазарии. Проблема глубины или поверхностности восприятия иудаизма даже верхами Хазарии во многом осложняется не только данными археологии, свидетель-

Собственно в иудейской традиции не было однозначного отношения к прозелитам; перешедший в иудаизм, совершив гиюр, становился потомком Авраама, но его происхождение не забывалось. Правители Хазарии стали прозелитами, но не могли забыть свое- го происхождения — ведь аристократическое происхождение (из рода тюркских каганов — Ашина) делало их власть над народами Хазарии легитимной. Недаром «царь» Иосиф даже в своем письме испанскому еврею Хасдаю напоминал, что он и хазары — из потомков Тогармы, восходит к Иафету, но не к Симу (Коковцов 1932. С. 91). Эта демонстрация этнической специфики каганом и хазарскими властями, вероятно, способствовала тому, что в греческой традиции хазары оставались народом, отличным от иудеев. Это же обстоятельство могло способствовать не своевольному Византии миссионерскому энтузиазму в кризисные 860-е гг. Неслучайно Константин Философ в своей полемике с хазарскими иудеями избрал в качестве центральной темы проблему «первого закона», настаивая на том, что первый закон был дан Ною и его потомкам, но не Аврааму (глава 10). Изменение закона, согласно его логике, соответствует промыслу Божию, и Новый завет есть осуществление этого промысла. Хазары — потомки Нои, должны были принять эту логику.

Литература

Коковцов 1932: Коковцов П. К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932.


Фонякова 2007: Фонякова Н. Хазарское серебро (традиции и инновации) // Проблеми на изкуството. 2007. № 3.


Церковь
в теории и практике чешской реформации

1. В общем взгляде на проблематику автор исходит из концепции «Первой и Второй Реформации» (А. Мольнар, Р. Каливода), а также корреспондирующих с ней теорий «ранних революций» Ф. Зайтца и «Konfessionsbildung» В. Эберхарда. В их оптике европейская реформация не резюмируется в протестантстве XVI столетия, не иерархизируется на «предреформацию» и собственно «реформацию», а представляет собой единый процесс в контексте кризисной эпохи социальных, сословно-политических, религиозных конфликтов приблизительно со второй половины XIV до середины XVII в. Этот подход не означает нивелировки разнообразных тенденций и направлений Реформации, но ставит проблему этапизации и типологизации. Две исторические фазы Реформации (валденско-виклифистско-гуситская и протестантская) интерпретируются не только хронологически, как сменяющие друг друга два реформационных концепта, но и как структурно-типологические модели, которые могут существовать одновременно. Представляется, что такой подход позволяет точнее определить место чешской Реформации в общевероятном реформационном процессе.

2. Эпоха Чешской Реформации (XV — середина XVII в.) открывается гусизмом и гуситской революцией и представляет собой динамичный и непрерывный процесс развития и трансформации гусизма на различных фазах стабилизации результатов революции и борьбы против попыток реставрации. Ее первый этап завершается Кутногорским религиозным миром 1485 г. Следующий период осложняется взаимодействием с набирающим силу протестантизмом, когда Чешская Реформация отстаивала свою идентичность, балансируя между Сциллой Рима и Харибдой Виттенберга.

3. Идеология Чешской Реформации, оформившись в стенах Пражского университета, эволюционизировала в двух основных версиях: радикальной (революционный Табор, Община чешских братьев) и умеренной (Ян Гус, Якоубек из Стржибра, пражский утраквизм), которой будет уделено главное внимание, поскольку она была длительное время официальным вероисповеданием большинства чешского населения, но при этом именно ей историография предъявляет обвинения в недостаточн°й «реформационности».

4. Одним из центральных элементов реформационного мышления и практики является проблема церкви, экклесиология, значе-
ние которой часто недооценивается. Акцентирование постулатов «христианской свободы», религиозного субъективизма, провозглашенных Реформацией, приводит к тому, что она рассматривается как движение чуть ли не осознанно антицерковное, предполагавшее превращение церкви в формальный союз верующих, на свой страх и риск решающих проблему индивидуального спасения. Упоминается из вида, что речь шла, прежде всего, о реформации Церкви, что общехристианский принцип «вне церкви нет спасения» сохранил свою нормативную силу и для реформаторов.

5. Предельно упрощенная схема официальных католических взглядов на церковь может выглядеть следующим образом. Церковь — это институт, включающийся в себя, прежде всего, духовенство во главе с папской курией. Это — иерархическая структура приобщения человека к Богу, непременный посредник в деле искупления и спасения. Церковноцентризм такого рода логически предполагает фундаментальное разделение христиан на священников и мирян. Иерархия клира обладает абсолютным авторитетом в вопросах вероучения и культа. Мирянам отводится пассивная роль в качестве объекта сакраментальной практики церкви. Индивид может быть уверен в личном «спасении» при условии беспрекословного послушания, идейного конформизма и исполнения норм формального благочестия.

6. Реформация выдвинула иную антиавторитарную экклезиологическую концепцию и антиерархическую модель церкви. При всем различии трактовок, ядро реформационной экклезиологии образует крайний христианство-центризм, связанный с более или менее последовательным евангелизмом и раннекристианским идеалом. Ее теоретическим исходным пунктом является учение о предопределении, т.е. несамоочевидной принадлежности к «истинной церкви». Христианскому мышлению присуща диллема коллективизма и индивидуализма. Но если логика католицизма направлена от организации к отдельной личности, то Реформация исходит от индивидуума и приходит к религиозной общине. Иными словами, верующий приходит через Христа к церкви, а не через церковь к Христу. Различия между клиром и мирянами, хотя и не снимались полностью, но существенно ослаблялись вплоть до провозглашения в теории принципа «всеобщего священства».

7. Важной качественной характеристикой Реформации справедливо считается создание независимых от Рима территориально-государственных церквей. Однако, следует, иметь в виду, что церковный раскол, схизма не был исходной и осознанной целью реформаторов. Реформация разделяла с католицизмом поступательности, веру и церкви. Реформаторы формулировали свои взгляды в виде универсалистских учений и были убеждены, что
весь христианский мир должен их принять, поскольку они адекватно отражают «евангельскую истину». Их идейная эволюция во многом определялась тем, что их поначалу вполне лояльные предложения были враждебно восприняты римской курией. Степень радикальности доктрин при этом не имела решающего значения, важен был сам факт покушения на вероучительную монополию иерархии. Противоположно интерпретируемый принцип религиозного единства имел по своей сути агрессивный характер, не оставлял места для взаимотерпимости и логически привел к конфессионально-политической конфронтации. В европейском масштабе она завершилась вынужденным компромиссом, выразившимся в оформлении национально-государственных церквей.

8. Основной идейно-теоретический арсенал Чешской Реформации сложился в первом двадцатилетии XV в., и выразился главным образом в учениях университетских магистров Яна Гуса и Якоубека из Стржибра, опирающихся как на европейскую (Джон Виклиф), так и на отечественную традицию (Ян Милич, Матея из Янова). Его несущей конструкцией стала теория церкви. К тому времени экклезиология еще не была разработана в виде целой теологической доктрины, догмат о церкви заменяла церковная практика, зараженная в каноническом праве. Взгляды Виклифа и Гуса послужили одним из главных импульсов к очередной волне теологической дискуссии, когда предметом анализа стала сущность церкви и ее главные качества: единство, святость, универсальность, апостольность. В итоге возникли диаметрально различные типы теологии, которые, в конечном счете, могли существовать только в отдельных церковных организациях.

9. Теологическая модель церкви у Гуса весьма сложно структурирована и схематически выглядит следующим образом. Истинная церковь есть «невидимое», мистическое «тело Христово», которое образуют исключительно избранные Богом, предопределенные к спасению. Их посредством обеспечивается универсальность и единство церкви как пространственно (во всем христианском мире), так и во временной перспективе (от сотворения до конца света). Она проявляется себя в рамках традиционной трехчленной структуры: церковь воинствующая (предопределенные, живущие на земле и находящиеся на пути к вечному спасению), страждущая (предопределенные в чистилище), торжествующая церковь «святых», достигших вечного блаженства.

Экклезиологии Гуса присущ выраженный христианствоизм. Главой церкви является исключительно Христос, с которым спасенные образуют единое тело, и который является единственным посредником между человеком и Богом. Божественное предопределение (предстезация) имеет как позитивный, так и негативный
модус: наряду с предопределёнными есть люди проклятые, отвергнутые Богом, которые не принадлежат к истинной церкви и не достигают спасения — мистическая церковь «злых», «синагога Антихриста».

Существенным противоречием теории предestinationи является сосуществование «истинных христиан» и «отвергнутых» в земной, «мнимой» церкви, а также проблема критериев принадлежности к истинной церкви. Ключом к пониманию учения Гуса в этом смысле служит категория «закона Божьего», воплощенного в Священном Писании. Он — неизменная основа истинной церкви, абсолютно самодостаточная и универсальная норма жизни церкви воинствующей и необходимый инструмент спасения индивидуума. Соблюдение Lex Dei является знаком-условием принадлежности к истинной церкви.

С этим связано и гуситское понимание веры, источником которой является Священное Писание. Евангелизм Гуса не абсолютен, он признает определенную часть церковной традиции, но лишь в том случае, если она согласуется с главным принципом. Вера, понимаемая как единство разума, воли и действия, служит основным условием спасения.

В экклезиологии Яна Гуса практически нет места для институциональной иерархической церкви. Римская церковь (папа и иерархия) не удовлетворяют критериям единства, универсальности, святости и апостольности. Она — лишь часть церкви, причем только потенциальна. Об институте папства ничего не говорится в Писании, следовательно, оно не имеет божественного происхождения. Гус не признает за папой «власти ключей», ибо она принадлежит только Богу. Реформатор настаивает на отказе духовенства от светских функций, акцентирует раннехристианскую практику выборности священников, признавая за ними право свободной проповеди без предварительного разрешения епископа. При этом различия между духовенством и мирянами не снимаются полностью: Гус признает принцип апостольского преемства и святость священнической должности, которая, однако, во многом зависит от морального уровня ее носителя.

Принципиальное значение в экклезиологии Гуса имеет теория власти и послушания, которая признает за последователями «божьего закона» право на неповиновение и сопротивление церковным и светским властям, действующим в явном противоречии с евангельской нормой.

В целом учение об истинности «духовной» церкви и ее проектация на церковь земную позволили Гусу теоретически подорвать основы папского централизма, не только отвергнуть претензии иерархии на «спасительные» функции, но и отказать ей в праве
называть церковью вообще. Теория Гуса открывает возможность радикальной реформы институциональной церкви по евангельскому образцу. Не случайно, именно в экклезиологии ортодоксальный католицизм усматривал и усматривает главное «еретическое» ядро учения Яна Гуса.

10. Второй «сооснователь» гусизма — магистр Якоубек из Стржебра выдвигает на первый план идеал «ранней церкви», который поставлен в контекст широкой эсхатологически понимаемой исторической перспективы от воплощения Христа до его вторичного пришествия. Гуситский принцип «закона Божьего» тесно связан с идеей Антихриста и надвигающегося «конца времен». Модель «закона Христова» противопоставляется современности. Все, что выходит за его рамки, а тем более противоречит ему, несет на себе печать Антихриста и должно быть бескомпромиссно отвергнуто. При этом Антихрист для него — скорее обобщающее понятие, «универсалия», обозначающее предельный уровень кризиса церкви и общества, а также всех, кто, прикрываясь именем христианства, живет в противоречии с законом Христовым (в первую очередь — институт папства и иерархию клира).

Антиэза ранней и современной церкви служит Якоубеку для аргументации принципа евангельской бедности как основного требования, предъявляемого к духовенству. Церковную собственность государство должно обратить на общую пользу, обеспечив священникам необходимое скромное содержание.

Наиболее яркое выражение раннехристианский идеал получил в учении Якоубека об одном из важнейших христианских таинств — евхаристии, в котором он обосновал и отстоял центральный идеологический принцип и символ Чешской Реформации — идею «мирской чаши», причащения мирян под обоями видами. В христианском мышлении евхаристия тесно связана с экклезиологией, главный смысл таинства — в соединении верующих с Христом и объединении их между собой. В гуситском христианоцентрическом понимании церкви «таинство алтаря» — важнейший признак принадлежности к истинной духовной «церкви святых» и отделения от лжецеркви Антихриста. Регулярное причащение «телом и кровью Христовой» является необходимым условием спасения. Духовенство, узурпировав право «полного» причащения, лишило мирян самого смысла их земного существования. Принцип «мирской чаши» имеет открыто антиерархическую и антиавторитарную направленность, поскольку в нем ясно выражена идея равенства всех христиан перед Богом. Его реализация означала существенный шаг на пути стирания различий между духовенством и мирянами. Эта идея вообще ставила под сомнение вероучительный авторитет римской церкви, поскольку
отказывала ей в праве изменять норму Священного Писания. По сути дела борьба за «чашу» была осуществленным на практике выражением антикатолического понимания церкви.

11. Идеология Чешской Реформации, выработанная в трудах Яна Гуса и Якобека из Стржибра, в ходе гуситской революции прошла сложный путь развития, дифференциации, отчасти и деформации. И в последующем чешская реформационная мысль не испытывала недостатка в ярких и творческих умах (Ян Рокицана, которого называют первым систематическим теологом гусизма, Мартин Лупач, Вацлав Коранда Младший, Вацлав Митманек и др.), но окончание революционной фазы реформационного процесса выдвинуло на первый план иные задачи более практического свойства: закрепления достигнутых результатов на базе Игласских компактатов, неизбежных компромиссов и прежде всего новой организации церковно-религиозной жизни. Эта проблематика (мы имеем в виду «официальный» утрацизм, оставляя в стороне «диссидентов» — Табор, Общину чешских братьев, секты) изучена недостаточно, имеющаяся историография тенденциозна и нуждается в серьезной ревизии, а новые подходы встают в порядок дня постепенно и неспешно. Но и при существующем уровне исследований можно констатировать, что к концу ягеллонского периода завершается процесс институционализации утрацизмской церкви, фактически самостоятельной в организационном отношении, хотя и ощущающей себя в теории частью универсальной церкви (сохранение принципа апостольского преемства). Основной тенденцией в оформлении утрацизмской церковной администрации стало усиление роли светского элемента как в процессе выборов администратора и консистории, так и в контроле над их деятельностью, а также в управлении приходским имуществом. В итоге возник жизнеспособный и устойчивый организм, который оказался способным длительное время сопротивляться поглощению как со стороны Рима, так и со стороны лютеранства и который мог быть разрушен только насильственным путем после белогорской катастрофы 1620 г. Есть основания полагать, что утрацизм, по- добно англиканству, представляет собой модель национальной реформационной церкви, которая смогла сохранить многое из традиционной ортодоксии и в то же время избежать режима беспрекословного господства в церковном управлении, свойственно- го папству эпохи раннего Нового времени.
Молдавско-русско-украинские культурные связи
в контексте церковных взаимоотношений в XVII в.

Среди уходящих в глубь веков молдавско-русско-украинских исторических связей церковные были самыми древними и постоянными, о чем свидетельствует документальный материал, сохранявшийся в РГАДА и в других отечественных и зарубежных архивных фондах. Этому способствовали факторы, связанные с географическим соседством и единством вероисповедания — христианство православного толка служило объединяющим началом. Использование в богослужении и религиозной литературе церковнославянского языка благоприятствовало поддержанию тесных отношений молдавской церкви с русскими и украинскими центрами и их деятелями, что облегчало установление культурных, политических и других связей.

В 30—80-е гг. XVII в. молдавско-русско-украинские церковные взаимоотношения сыграли важную роль в развитии культуры средневекового Молдавского княжества. Русское и украинское влияние проявилось особенно в становлении в княжестве образования и школьного дела, в организации книгопечатания.

К началу XVII в. грамотность в Молдавском княжестве доступна была немногим. Детей учили грамоте дьяки или священники при церквях и монастырях. Обучение сводилось к усвоению церковных канонов, чтения и письма религиозных текстов. Дети из боярских родов и зажиточных горожан получали образование в зарубежных учебных заведениях. На учебу выезжали главным образом в соседнюю Польшу.

Весьма распространенным было обучение в т. н. «братских» школах, существовавших в ряде украинских городов восточных воеводств Польши на базе братств, которые действовали при главных городских церквях еще с XVI в. сначала в благотворительных, а с конца века просветительских целях. Особым влиянием и поддержкой в Молдавии пользовалось Львовское братство.

Открывавшиеся братствами школы в среде украинского населения Польши призваны были наряду с другими задачами противодействовать проводимой польскими феодалами и монашеским орденом иезуитов ассимиляции и католизации украинцев. Иезуиты организовывали свои школы в населенных преимущественно украинцами восточных польских воеводствах. В иезуитских учебных заведениях получили образование будущие молдавские летописцы — Григорий Уреке, Мирон Костин и Николай Костин.
Весьма престижным было обучение в Высшей патриаршей школе Константинополя, которую закончили ученый и господарь Дмитрий Кантемир и известный впоследствии переводчик Посольского приказа и дипломат Николай Спафарий-Миленск.

Потребности социально-экономического и культурного прогресса, несмотря на усиление в XVII в. вассальной зависимости от османов, ставили Молдавское княжество перед необходимостью налаживания в стране образования. Зачинателями культурных преобразований стали господарь Василий Лупу(1634–1653) и митрополит Варлаам.

За помощью в деле организации образования в княжестве Василий Лупу обратился к киевскому митрополиту Петру Могиле, явившемуся отпрыском господахской фамилии, правившей в Молдавии на рубеже XVI и XVII вв. Петр Могила поддерживал связи со своей родиной, был в курсе преобразовательных планов Василия Лупу, имел с ним переписку. Неслучайно именно к Петру Могиле обратился молдавский господарь с просьбой о помощи в открытии школ в княжестве и присылке подготовленных преподавателей.

Киевский митрополит направил в Молдавию группу из четырех преподавателей Киево-Могилянской академии во главе с ее бывшим ректором профессором риторики Софронием Почацким. Преподаватели привезли с собой и учебную литературу.

В 1640 г. в Яссах при монастыре Трех святителей была открыта Славяно-греко-латинская академия. Работу по ее организации и руководству возглавил Софроний Почацкий. По образцу Киево-Могилянской в Яссской академии было введено обучение грамматике, арифметике, риторике, философии, теологии; преподавание велось на двух языках — славянском и латыни. Высокообразованные преподаватели готовили в Яссской академии ученых-богословов.

При господарском дворе в полной мере оценивали высокую подготовленность украинских преподавателей и их благотворную роль в организации образования в княжестве. Но в 1647 г. после смерти Петра Могилы киевские преподаватели уехали из Молдавии. Академию в Яссах возглавил Мелетий Сиригос, при котором учительские должности заняли ученые-греки и все обучение приобрело греческую направленность.

Открытие Яссской академии явилось важным шагом в развитии образования и молдавской книжной культуры XVII в. Большое влияние оказало появление книгопечатания, организации которого содействовали известные в то время центры славянской культуры — Киев, Львов, Москва. Использование в молдавской письменности кириллического шрифта облегчало их помощь в создании типографии в Молдавском княжестве.
До появления книгопечатания в Молдавии была распространенна рукописная книга, требовавшая кропотливого и тяжелого труда по переписке, грамотных копиистов, в которых всегда испытывалась нехватка. Немногочисленные печатные книги привозились из Валахии и Трансильвании; доходили до Молдавии московские, львовские книги, среди них и выпущенные известным русским первопечатником Иваном Федоровым. Распространялись в Молдавии и печатные издания типографии при Львовском Ставропигиальном братстве, действовавшей с 1590 г. на базе львовской печатни Ивана Федорова. Здесь выполнялись также заказы господарей Молдавии на печатание молдавских церковных книг.

Организация образования, необходимость распространения его в широких слоях населения выдвинули задачу создания в Молдавском княжестве собственного книгопечатания. Настоятельность его диктовалась потребностями печатания переводов на молдавский язык церковной литературы в связи с переходом в XVII в. богослужения от церковнославянского к народному языку.

В 1637 г. молдавский господарь Василий Лупу и митрополит Варлаам вели переговоры с Москвой и Львовом об устройстве в Яссах типографии. На обращение Василия Лупу с готовностью откликнулось украинское Львовское братство, согласившееся организовать типографию и изготовить шрифты. Из Львова в Яссы прибыл мастер Скульский, который привез с собой греческий и славянский шрифты. Однако возникшие недоразумения между братством и господарем по поводу качества отлитых шрифтов отодвинули львовских мастеров от участия в организации ясской типографии.

Решающую помощь в открытии первой молдавской типографии оказала киевская типография, действовавшая при Печерской лавре. В ответ на просьбу Василия Лупу киевский митрополит Петр Могила прислал типографское оборудование и мастеров печатного дела.

В 1641 г. в Яссых при монастыре Трех святителей была открыта господарская типография. Руководителем ее стал Софроний Почацкий, являвшийся одновременно и ректором Яссской академии. Одной из первых напечатанных здесь книг на молдавском языке была «Казания», или «Учительное евангелие» (1643), переведенная со славянского Варлаамом. Ясская типография просуществовала немного более десяти лет, выпустив всего восемь книг, среди них памятник феодального права «Уложение Василия Лупу»(1646). В результате политических неурядиц, приведших к смещению Василия Лупу с молдавского престола, типография перестала действовать.

Возрождение книгопечатания в Молдавском княжестве в 70—80-е гг. XVII в. связано с издательской деятельностью просвещен-
ного митрополита Досифея, известного книжника, переводчика и стихотворца. В своих переводах церковных книг на молдавский язык Досифей использовал переложение их содержания, облегчая тем самым распространение богослужения на родном языке. Для печатания переведенных книг он пользовался услугами типографии Уневского монастыря на Украине. Чтобы возобновить деятельность ясской типографии, необходимо было переселиться на новый печатный оборудованием. В 1679 г. Досифей обращается за помощью к Московскому патриарху Иоакиму. В грамоте от 15 августа, переданной через посла Ивана Белевича, молдавский митрополит просил прислать типографское оборудование и необходимые принадлежности для издания книг. В декабре того же года с послом Белевичем типографские принадлежности были отправлены в Яссы.

Полученное из Москвы печатное оборудование позволило Досифею восстановить работу ясской типографии и приступить к печатанию книг, переведенных им с греческого и славянского языков. В 1681 г. здесь был издан «Молитвенник толковый». В 1682 г. Досифей приступил к печатанию четырехтомного перевода «Житий и деяний святых». В заглавии к изданию он с благодарностью отметил помощь Московского патриарха в техническом оснащении типографии Ясской митрополии. Благодарственное посвящение в стихах патриарху Иоакиму было помещено и в издании «Парадейника» (1683). В письме от 29 августа 1683 г. Досифей лично благодарил Московского патриарха за предоставление помощи в восстановлении в Молдавии книгопечатания.

Возрожденная усилиями Досифея типография при Ясской митрополии просуществовала недолго. В 1686 г. Досифей оставил Молдавию и переселился в Польшу, но продолжал поддерживать связь с Москвой.

Приведенные выше некоторые документальные данные говорят о том, что 30–80-е гг. XVII в. были периодом тесных молдавско-русско-украинских культурных связей. Их благотворность сказалась в становлении образования и книгопечатания в Молдавском княжестве. Открытие Славяно-греко-латинской академии и типографии в Яссах привели к расширению грамотности, в определенном смысле к демократизации образования и книжной культуры. Плодотворное сотрудничество русских, молдавских, украинских церковных деятелей в XVII в. внесло значительный вклад в развитие средневековой культуры Молдавского княжества.
БОРЬБА ЗА ВЛАСТЬ В СЕРБИИ В «ВЕЛИКОЖУПАНСКИЙ» И «КОРОЛЕВСКИЙ» ПЕРИОДЫ И ОТНОШЕНИЕ К НЕЙ ЦЕРКВИ (НА МАТЕРИАЛЕ ЖИТИЙНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)

1. На протяжении XIII — первой четверти XIV в. сербское государство около десятка раз сталкивалось с ситуацией насильственной смены верховной власти или с попыткой таковой. Ситуация повторялась в каждом поколении представителей династии Неманичей (порой неоднократно) и при смене поколений. В 1202-1204 гг. происходила борьба за власть между сыновьями Стефана Немани Вukanом и Стефаном (будущим Первозванным), в 1233 г. старший сын первозванного короля Радослав был свергнут братом Владиславом, в 1242 г. верховная власть перешла к Урошю. Последний в конце жизни был свергнут старшим сыном Драгутином (1276), который в 1282 г. был вынужден уступить власть брату Милутину. Сорокалетнее правление Милутина (1282—1321) отмечено двумя попытками лишения его власти. В 1310-х гг. Драгутин безуспешно пытался сделать верховным правителем Сербии вместо брата сына Владислава и почти одновременно попытку свержения отца предпринял его старший сын Стефан (будущий Дечанский). Наконец, за смертью Милутина (1321) последовала вооруженная борьба за престол между Стефаном и его двоюродным и сводным братьями (выступавшими поодиночке), из которой он вышел победителем.

Причины, движущие силы и механизмы периодически возникающей борьбы за власть в условиях феодального общества (находящей многочисленные аналогии в истории других европейских (и, в частности, славянских) стран) достаточно хорошо изучены в исторической литературе. Здесь хотелось бы остановиться на отношении сербской церкви к таким (порой регулярным) случаям насильственной смены верховного правителя в рассматриваемый период и на отражении этого отношения в литературных памятниках XIII — раннего XIV в. вышедших почти без исключения из-под пера духовных лиц. Попутно стоит отметить относительно бескровный характер большинства переворотов в Сербии, и достаточно гуманное (в сравнении, к примеру, с соседними Византией и Болгарией) отношение победителей к побежденным (идет ли речь о свергнутом правителе или о неудачливом претенденте). После победы в начале XIII в. Стефана Первозванного над Вukanом и до сражения Драгутина с Урошем в 1276 г. ни один из переворотов не сопровождался крупными военными действиями, за все время
никто из проигравших не только не был лишен жизни (за исключением брата Стефана Дечанского Константина, который, однако, был не казнен, а погиб во время бегства с поля боя), но даже заточен в темницу. Лишь в одном случае, на исходе периода, за поражением последовала физическая расправа — ослепление Стефана Дечанского (написанное, впрочем — судя по последствиям — скорее демонстративный, чем реальный характер). Не применялось и кровенно насильственное пострижение в монахи, хотя в случае с королем Урошем (1276) это событие носило добровольно-вынужденный характер. В большинстве случаев свергнутый правитель (или незадачливый претендент — пример Вукана) получал (либо сохранял) значительный удел в сочетании с достаточно широким набором владетельских прав. Едва ли перечисленные особенности можно объяснить относительной патриархальностью нравов сербского общества в «доцарский» период.

2. Православная церковь в Сербии, являющаяся, как и самое сербское государство, плодом многолетней целенаправленной деятельности первых представителей династии Неманичей, естественным образом была заинтересована в стабильности общества и верховной власти. Исследователям неизвестны случаи поддержки церковными иерархами (и прежде всего главой церкви — архиепископом) претендентов на престол, хотя в силу скудости источников картина, безусловно, является заведомо неполной. Показателен пример св. Саввы, зафиксированный Феодосиевой редакцией версиями его пространного жития, когда архиепископ был вынужден согласиться с низложением своего старшего племянника Радослава (которого он сам венчал королевской короной) и возвращением на престол Владислава, чтобы не спровоцировать затяжную междоусобицу 1. В то же время безусловная асинхронность в большинстве случаев дат правления королей и архиепископов 2 свидетельствует об отсутствии отчетливого стремления светских правителей при смене власти ставить во главе церковной организации «своего человека».

В целом сербские литературные источники содержат очень скудный, но в известном смысле весьма показательный материал о случаях насильственной смены власти в стране. Сербская средневековую литературу в рассматриваемый период (а во многом и позднее) отличает устойчивая моножанровость 3 — большинство ее памятников составляют жития, причем жития, по сути только двух категорий святых — правителей и церковных иерархов. Здесь, в отличие от древнерусской литературы отсутствуют исторические повести (как в самостоятельном виде, так и в форме летописных статей), представляющие отклик на злобдневные события, и не получил распространения жанр поучения. При этом в сербской
литературе в рассматриваемый период (в отличие от древневешской и древнерусской) отсутствует мученическая разновидность правительского жития. Сербские житийные повести посвящены прославлению успешных правителей и церковных иерархов.

В последовательной маргинализации сербскими книжниками — монахами и иерархами — сюжетов, связанных с насильственной сменой правителей не следует видеть исключительно проявления авторского сервилизма и молчаливого признания права победителей. Немаловажную роль в этом играло, несомненно, представление о святости династии Неманичей в целом (и, соответственно, каждого ее члена в отдельности) формировавшейся на всем протяжении ее существования. Периодически возникавшие конфликты не должны были нарушать общей гармонической картины и сознательно приносились в жертву идеальной модели «святогородной» династии. Возможно, отмеченная выше внутридинастическая гуманность в отношении побежденных являлась частью воплощением этой модели на практике.

Примечания


3 Точнее. вероятно, было бы говорить о биженровости (жития и службы), но жанр литургической поэзии в данном случае не меняет общей картины.

4 Поэтому безусловно заслуживает серьезного внимания, хотя и с некоторыми оговорками, мнение новейшей сербской исследовательницы о трансформации культа короля Стефана Дечанского (1321-1331) из правительского в мученический только в конце XIV в., под пером Григория Цамблака (Марјановић-Душановић С. Свети краљ (Культ Стефана Дечанског). Београд, 2007. С. 361-368.

5 Подробнее об этом см.: Марјановић-Душановић С. Владарска идеологија Немањића: Дипломатичка студија. Београд, 1997
НЕКАНОНИЧЕСКОЕ ПОВЕДЕНИЕ
СВЯТОГО В АГИОГРАФИИ

В агиографических текстах мы нередко сталкиваемся с нестандартным поведением святого, которое выступает как ма-
нифестация его святости (наиболее ярко это проявляется в фи-
гуре юродивого). При этом, как правило, действия святого не
выходят за рамки канонических норм. Тем не менее мы знаем
примеры (пусть немногочисленные), когда поведение святого
вступает в прямой конфликт с церковными установлениями.
Далеко не всегда подобное поведение является предметом реф-
лексии для агиографа, хотя в некоторых случаях он оказывается
вынужденным комментировать происходящее. Так, Пафнутий
Боровский, не будучи священником, служит обедню. Стефан
Пермский и Климент Охридский, не будучи епископами, ставят
священников и диаконов. Чем это объясняется? представлением
о собственной харизме или элементарным невежеством? Мы не
знаем решения этого вопроса (вполне возможно, что здесь нет
одного решения), но считаем целесообразным сформулировать
саму проблему.
Церковь и ее роль в общественной жизни Древней Руси в изображении княжеского летописания

1. Согласно известиям древнерусских летописных сводов XII в., формирование которых связано с Киевом и Владимиром на Клязьме, духовенству формально принадлежало первое место в обществе, а забота о духовных лицах провозглашалась одним из главных достоинств правителя. Правитель должен был строить и украшать храмы, беспокоиться о нуждах духовных лиц, особенно монахов, снабжая их всем необходимым. На эту заботу духовенство должно было отвечать «молитвой» и «благословением». Эти характеристики отражали представления княжеских летописцев и их заказчиков об идеальной с их точки зрения модели отношений между княжеской властью и церковью. В этой связи следует отметить и летописные известия, в которых акцентировалось право князей выдвигать своих кандидатов на епископские кафедры в их княжествах.

2. В соответствии с такими представлениями во время войн между князьями стало постоянным явлением посягательство на имущество духовных учреждений на земле противника, его рассматривали, по-видимому, как часть имущества враждебного князя. Позднее к этому добавился захват в плен и продажа в рабство духовных лиц, что, впрочем, вызывало общее осуждение. На страницах летописей появляются и враждебные отзывы о церковных иерархах, связанных с землей противника. Вместе с тем в летописных текстах обнаруживаются и свидетельства, относящиеся, главным образом, к последним десятилетиям XII в., о том, что кievский митрополит поставил Богом, чтобы содействовать прекращению междоусобных войн в «Русской земле». Летописцы сообщают и о некоторых действиях митрополитов, направленных на достижение этой цели, но при этом не забывают отметить, что митрополиты предпринимают такие действия по просьбе князей.

3. Ряд известий владимирского летописания показывает, что некоторые князья считали, что они могут давать указания церковным иерархам и в области, относящейся к сфере их исключительной компетенции, как, например, следует ли есть мясо в «Господские праздники». На страницах владимирской летописи сменяющие друг друга на ростовской кафедре иерархи совершают дурные поступки и впадают в заблуждения и порядок в церковной жизни Ростовской земли поддерживается только «рукой благочест-
тивою царскою... благоверного князя Андрея». Отрисительным образом этих иерархов во владимирской летописи противопоставлена характеристика возведенного Всеволодом на ростовскую кафедру епископа Луки, которого летописец хвалит за «крупость и смирение», за заботу о нищих и бедных. Летописец специально подчеркивает, что епископ успешно противостоял исходящим от дьявола «гордым помыслам». Эта характеристика показывает, чего ожидала княжеская власть от церковного иерарха.

4. Отмеченные владимирским летописцем конфликты между князем и епископами показывают, что церковные иерархи не соглашались с той ролью, которую им хотела отвести княжеская власть. Из послания патриарха Луки Хризоверга Андрею Боголюбскому можно узнать, что собравшиеся в Киеве епископы «оправили» ростовского епископа Леона в его споре с князем, а затем константинопольский патриарх добился его возвращения на ростовскую кафедру. Владимирский летописец обошел молчанием эти факты, представив дело таким образом, что Леон в Византии не смог отстоять свою правду. Однако в среде русского духовенства сохранялся перевод послания Хризоверга, которое много позже было включено в состав Никоновской летописи.
Политический и национальный аспекты борьбы католической и протестантской церквей в словенских землях

Конец XV — XVI в. были переломными в истории Средней Европы, где располагалась Священная Римская империя германской нации, в состав которой входили и словенские земли. Они жили в провинциях Штирия, Каринтия, Крайна. Крайна была по преимуществу словенской, в Штирии и Каринтии словенцы занимали примерно треть их территории.

Кризис в Средней Европе, вызванный сложностью перехода от феодализма к капиталистическим отношениям, сопровождался усилением классовых борьбы, вылившейся в крестьянские войны, с одной стороны, и распространение Реформации, захватившей самые разные слои общества, с другой. Реформация была направлена против идеологии средневекового католицизма, который представлял собой главную опору феодальных порядков. Она привлекла к себе самые различные слои общества, недовольные существующим положением вещей: городское население, низших и отчасти высших феодалов, вплоть до князей, стремившихся по-живиться обширными церковными владениями, крестьян.

В словенских землях тяжесть переходного периода углублялась беспрерывными турецкими набегами, которые продолжались с 1408 г. до начала XVII в. Словенская этническая общность развивалась как народность с неполной социальной структурой. Потеряв независимость в раннее средневековье, (Карантания в 820 г., Нижняя Паннония в 874 г.), предки словенцев лишились своего господствующего класса, который был частично истреблен, а частично слився с победителями. Одним из главных средств подчинения словенцев немецкими завоевателями явилось распространение среди них христианства. Сам факт принятия христианства языческими племенами имел прогрессивное значение, вместе с тем он способствовал порабощению их немецкими феодалами. Христианство не принесло словенцам письменности, как другим южнославянским народам (хорватам, сербам, болгарам) и вплоть до Реформации они развивались как этническая общность дописывающего периода, не имевшая своей интеллектуальной элиты.

В XVI в. положение в словенских землях изменилось. Усилились города, население их по преимуществу являлось словенским. Так, согласно фискальной переписи 1600 г., из городов
Краины и Нижней Штирии только три имели преобладающее немецкое население, четыре города были двуязычными, а в остальных 13 превалировало словенское население. Стал проявляться интерес к словенскому языку и у представителей феодального класса. На это указывает просьба сословий Краины в 1527 г. к своему государю заменить наместника Вальфранга Мага, во-первых, потому, что он не является уроженцем Краины, а во-вторых, потому, что он не знает словенского языка.

Первые протестанты появились в словенских городах в 20-е гг. XVI в. Так, уже в 1523 г. вокруг триестского епископа Петра Бономо образовался хрупок, в который входили представители духовенства и горожане. В нем изучались идеи гуманистов одновременно с идеями лютеранства. В занятиях хрупка принимал участие и будущий глава словенских протестантов Примож Трубар. В Любляне, центре провинции Краины, первый протестантский кружок организовал в 1529 г. Матия Кломбнер, писарь провинциальных сословий. В него входили главным образом горожане.

В 30-е гг. протестантизм продолжал распространяться по словенским землям, охватывая городское население и духовенство. С начала 40-х гг. в ряды протестантов все более активно стало вступать дворянство, в том числе и крупное. Это было связано с попыткой центральных властей ограничить права сословий и усилить централизацию.

Сословные собрания сформировались к началу XV в. Они делились на 4 палаты (скамьи): высшего духовенства, крупных феодалов, мелкого и среднего дворянства и горожан. В кранском сословном собрании в 1543 г. соотношение представителей этих групп населения было следующим: 12 предатов, 7 представителей знати, 62 депутата от дворян и 11 депутатов от городов. Таким образом, сословные собрания представляли собою организацию по преимуществу феодалов. В их компетенцию входило: сбор налогов, большая часть которых шла государю провинции, но часть оставалась на местах. С 40-х гг. XV в. сословия определяли и сумму чрезвычайных налогов, которые все чаще стали собирать Габсбурги. Деньги им были нужны на содержание армии для борьбы с турками и соседями (венграми и Венецией). Для их получения Габсбурги были обязаны идти на существенные уступки сословиям провинций. Только при императоре Максимилиане I была предпринята попытка укрепить центральную власть. Он объединил провинции Штирию, Каринтию и Краину в административное образование Внутреннюю Австрию, создал там правительство, которому передал право собирать налоги, отдавать его земли в аренду, судить население. Эта попытка кончилась крахом, однако и последующие государи пытались воплотить стремления
Максимилиана I в жизнь. Противостояние с центральной властью привело часть феодалов, в том числе и крупных, в лагерь протестантов. К протестантам принадлежали представители таких знатных фамилий как Ауэрсперг, Ламберги, Туры, Унгнады. Протестантизму сочувствовали и некоторые представители крупного духовенства, например, триестский епископ Бономо, коперсийский епископ Вергерий, люблянский епископ Кацийнер. Впервые сословия открыто выступили против Габсбургов в 1542 г., когда представители сословий Габсбургских владений в обмен на ужение императора упорядочить чрезвычайные налоги потребовал признать свободу исповедования протестантизма.

Крестьянство и низшие слои горожан почти не были затронуты идеями протестантизма. Об этом говорят свидетельства видных прелатов конца 90-х гг. XVI в. — аквилийского патриарха Барбара и люблянского епископа Хрена. Барбар отмечал, что в Крайне и Штирии большее число дворян являются лютеранами, в то время как крестьянство почти все католики. По оценке Хрена, только одна двадцатая горожан Любляны исповедовала католицизм, и это — беднейшие слои населения.

Протестанты были убеждены, что не церковь является посредником между людьми и богом, но сами люди достигают спасения с помощью веры. Познать же ее можно было только с помощью чтения религиозных книг. Поэтому протестанты стремились к грамотности своей паствы. Подавляющее большинство жителей словенских земель знало только словенский язык, не имевший письменности. Местные протестанты одной из своих главных задач, решение которой способствовало бы распространению протестантизма, видели в том, чтобы создать словенский письменный язык и наладить печатание на нем религиозных книг. В 1550 г. в Тюбингене (Вюртемберг) вышли две первые словенские книги: «Катехизис» и «Абцедник». Их автором был Примож Трубар. В основу письменного языка он положил диалект своего родного села Ращицы (Внутренняя Крайна), а алфавитом выбрал готический шрифт. Последующие книги Трубар печатал латиницей.

Трубар происходил из крестьянской семьи. Он был католическим священником, к этому времени уже перешедшим на позиции протестантизма. Причину заняться изданием книг на родном языке он объяснял любовью к соотечественникам, которых он называл в предисловиях к своим книгам «мои любимые словенцы». Он один из первых дал своему народу это имя, которое вследствие употребляли в своих трудах и его ученики Адам Богорич и Юрий Далматин. Трубар искренне любил «наш бедный, простой, добросердечный словенский народ», горячо сочувствовал ему и главной причиной его бедности считал отсталость и недостаток культуры.
После заключения в 1555 г. Аугсбургского мира, постановившего, что исповедание своих подданных определяет государь, дежельный главарь Штирии и великий жупан Вараждина барон Йоганн Унгхад покинул свою родину и поселился в Вюртембурге, государь которого был протестантом. Там в Урахе недалеко от Тюбингена он основал в 1558 г. типографию, которая так и называлась «Словенская, хорватская и кирилицкая типография». Позднее она получила название Библейский институт. В типографии вплоть до 1565 г. печаталась протестантская литература. За время своего существования Библейский институт выпустил в свет 4 словенских, 5 итальянских и 15 хорватских книг, напечатанных глаголицей, кирилицей и латиницей. Некоторое время Трубар заведовал им.

В 1561 г. Трубар вернулся в Любляну по настоятельной просьбе краинских сословий. В 1563 г. от единой протестантской церкви в Крайне отделилась словенская протестантская церковь, первым ее суперинтендентом стал Трубар. Ему наследовали Себастьян Крель, Юрий Далматин, Фелициан Трубар, сын Приможа. Священники, принадлежавшие к словенской протестантской церкви, вели богослужение и молились на словенском языке. С 1575 г. протестантские священники в словенских районах Каринтии и Штирии, опираясь на труды словенских протестантов Крайны, тоже стали употреблять словенские молитвы и обряды.

60-70-е гг. XVI в. стали временем расцвета протестантизма в словенских землях, центром его являлась Крайна. В Любляне с 1563 г. работала протестантская школа, просуществовавшая до 1598 г. Языком обучения в ней являлся немецкий язык, но в первых классах при изучении латыни использовали словенский. Протестантские школы открылись в главных городах Штирии и Каринтии (в Граце в 1570 г., в Целовце/нем. Клагенfurt/ в 1563 г.) 5. В 1575–1582 гг. в Любляне действовала типография Янэза Мандельца. За время своего существования она опубликувала 25 книг на словенском, хорватском, немецком языках.

Главной заслугой протестантов явилось написание ими и издание словенских книг, язык которых лег в основу словенского письменного языка. Всего ими было опубликовано около 50 книг, половина из которых была создана П. Трубаром. В 1584 г. по заказу и на средства краинских сословий была издана Библия на словенском языке. Ее перевод осуществил Юрий Далматин. Издание Библии явилось важным шагом в оформлении словенского книжного стандарта, который в своей основе сохранялся 200 лет 6. В том же 1584 г. увидела свет первая словенская грамматика, написанная на латинском языке директором протестантской
школы в Любляне Адамом Богоричем. В предисловии Богорич определил место словенцев среди европейских народов, указав, что они принадлежат к обширному племени славян. Большую роль в дальнейшем развитии школьного образования в словен- ских землях сыграл «Церковный устав», написанный Трубаром и опубликованный им в 1564 г. Наиболее интересный его раздел посвящен школе. Трубар считал, что в каждом приходе должна быть школа, где мальчиков и девочек должны обучать читать и писать по-словенски, учить их словенским молитвам и катехи- зису. В городах предполагалось устройство школ с немецким языком обучения. «Церковный устав» был запрещен властями, а Трубар, несмотря на просьбы сословий, должен был в 1565 г. навсегда покинуть родину.

С переменным успехом сословия продолжали бороться с Габсбургами. Последним их достижением стало дарование протестантам государством Внутренней Австрии эрцгерцогом Карлом в 1578 г. на собрании сословий Штирии, Каринтии и Крайны крупных привилегий. Дворянство получило свободу совести и богослужения, горожане — свободу совести. Четырем городам Внутренней Австрии было разрешено иметь протестантские школы. Но эти привилегии были отменены после смерти Карла в 1596 г. его сыном Фердинандом. Ярый католик он решительно стал бороться с протестантами, и сословия не сумели ему противостоять. В 1599 г. по его указу из Внутренней Австрии были изгнаны все горожане, не вернувшиеся к католичеству, в 1628 г. та же участь постигла и дворян-протестантов. На этом и закончилась борьба сословий против центральной власти.

Деятельность протестантов имела огромное значение для развития словенского народа, способствовала поднятию уровня его культуры. Создание словенского письменного языка и литературы на нем объединило различные части словенского этноса, у словенцев начала складываться своя интеллигенция. Эпоха реформации стала важным этапом на пути превращения словенского этноса в современную нацию.

Примечания

Церковь в общественной жизни славянских народов в эпоху Средневековья и раннего Нового времени.
Материалы конференции

Издательство «Индрик»

Формат 60·90 1/16. Печать офсетная.
7 п. л. Тираж 150 экз. Заказ № 872
Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ГПП «Типография „Наука“».
121099. Москва, Г—99, Щубинский пер., д—6