

Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

*Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН*

2
2020

МАРТ •
АПРЕЛЬ •

Содержание

СТАТЬИ

<i>Гиппиус А.А.</i> (Москва). Как тиун Яким белок считал (к интерпретации берестяной грамоты № 1021)	3
<i>Мельников Г.П., Петрухин В.Я.</i> (Москва). Чешское «язычество» и «Славянские древности»: чешская средневековая традиция	11
<i>Флоря Б.Н.</i> (Москва). Православные в Польском королевстве в эпоху Реформации и их отношения с католиками и протестантами (50–60-е годы XVI века)	18
<i>Кочегаров К.А.</i> (Москва). Новые источники о казацком восстании 1625 года: речь полковника Олифера Голуба и неизвестный список Куруковского договора	28
<i>Степанов Д.Ю.</i> (Москва). Этническое самосознание украинской элиты во второй половине XVII века	50
<i>Пак Н.В.</i> (Санкт-Петербург). О времени создания Пространной редакции Жития Никона Радонежского	65
<i>Калугин В.В.</i> (Москва). Геннадиевская редакция толковых пророчеств начала 90-х годов XV века (из истории Библии 1499 года)	76
<i>Сазонова Л.И.</i> (Москва). «Сказание о Страстях Христовых»: из литературного наследия Сильвестра Медведева	94
<i>Ананьева Н.Е.</i> (Москва). Кулинарная лексика как компонент фразеологизмов (на материале польского языка на фоне русского)	110

СООБЩЕНИЯ

<i>Боровков Д. А.</i> (Москва). От «империи Рюриковичей» к «раннефеодальной монархии»: ряд Ярослава I в контексте феодальной парадигмы советской историографии	119
--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Неменский О.Б.</i> Конференция «Славяне и их соседи в многоконфессиональном мире»	129
<i>Красовец А.Н.</i> Научная конференция «Антропоморфные и зооморфные репрезентации наций и государств в славянском культурном дискурсе»	133

НЕКРОЛОГИ

<i>Петрухин В.Я.</i> Памяти Валентина Лаврентьевича Янина (1929–2020)	138
<i>Злыднева Н.В.</i> Памяти Инессы Ильиничны Свириды (1937–2019)	140
<i>Сазонова Л.И.</i> Памяти Александры Алексеевны Гусевой (1945–2019)	141

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

М.А. РОБИНСОН (главный редактор),
И.Е. АДЕЛЬГЕЙМ, М.М. ВАЛЕНЦОВА, Г.К. ВЕНЕДИКТОВ, А.А. ГИППИУС,
В.И. КОСИК, М.В. ЛЕСКИНЕН, Г.Ф. МАТВЕЕВ,
В.В. МОЧАЛОВА, К.В. НИКИФОРОВ, В.Я. ПЕТРУХИН, А.С. СТЫКАЛИН,
Б.Н. ФЛЮРЯ, О.В. ХАВАНОВА

А.С. Стыкалин (отв. секретарь)

Заведующие отделами: *И.Е. Адельгейм* (отдел литературоведения),
О.В. Белова (отдел культурологии), *М.М. Валенцова* (отдел лингвистики),
А.С. Стыкалин (отдел истории)

Заведующая редакцией *Г.А. Михеева*

Сотрудники редакции: *Л.А. Авакова, Е.В. Пономарева, И.Ю. Веслова*
Адрес редакции: *119991, Москва, Ленинский пр-т, 32а*
Телефон *8-495-938-01-20*
E-mail: *zhurslav@mail.ru*

Рукописи принимаются в электронном виде объемом: статьи не более 40 тыс. знаков, сообщения – до 30 тыс., рецензии – до 20 тыс. знаков. Статьи и сообщения должны сопровождаться краткой аннотацией (200–300 знаков) и ключевыми словами (5–7 слов) на русском и английском языках.

Подать заявку на публикацию статьи, а также ознакомиться с содержанием журнала можно по адресу: <https://ras.jes.su/slav>

Научный аппарат должен быть оформлен в соответствии с правилами, принятыми в журнале. Правила оформления см. на сайте: <http://inslav.ru>. Авторы должны предоставить сведения о степени, должности, месте работы; адрес электронной почты и контактный телефон.



КАК ТИУН ЯКИМ БЕЛОК СЧИТАЛ (К ИНТЕРПРЕТАЦИИ БЕРЕСТЯНОЙ ГРАМОТЫ № 1021)

© 2020 г. А.А. Гиппиус

Д-р филол. наук, член-кор. РАН, НИУ ВШЭ (Институт славяноведения РАН)

agippius@mail.ru

*Исследование выполнено в Институте славяноведения РАН за счет гранта
Российского научного фонда (проект № 19-18-00352)*

Памяти Валентина Лаврентьевича Янина

Новгородская берестяная грамота № 1021 (вторая половина XII в.) содержит запись о покупке двумя компаньонами большой партии беличьих шкурок с указанием заплаченных за мех денежных сумм. Сопоставление этих данных с показаниями других обнаруженных в последнее время берестяных документов позволило восстановить систему отношений, связывавших между собой три главных вида платежных средств, имевших хождение на Руси: серебро, мех и кожаные «ассигнации». С опорой на эти соотношения, среди которых центральное место занимает эквивалентность гривны серебра «семнице» — семи сорочкам белки, в статье предлагается детальная реконструкция отраженной грамотой финансовой операции.

Novgorod birchbark letter no 1021 (the second half of the twelfth century) is a record of a purchase by two partners of a large batch of squirrel pelts, indicating the amount of money paid for the fur. Comparison of these data with the testimonies of other recently discovered birchbark documents made it possible to reconstruct the system of relations linking the three main types of means of payment that were in use in Rus' in the pre-Mongol period: silver, fur and leather «banknotes». Based on these ratios, among which the central one is the equivalence of silver grivna to «semnitsa» to (seven times forty) squirrel pelts, the article proposes a detailed reconstruction of the financial operation reflected by the document.

Ключевые слова: денежно-весовые системы Древней Руси, берестяные грамоты.

Keywords: Old Russian monetary-weight systems, birchbark documents.

DOI: 10.31857/S0869544X0008603-6

Значение берестяных грамот для истории денежной системы средневекового Новгорода первым в должной мере оценил В.Л. Янин [1–3]. Хотя отдельные выдвинутые им положения впоследствии потребовали корректировки или были отвергнуты (см. в особенности [4. С. 69–76]), исследователь был безусловно прав в главном — восприятии берестяных грамот как источника, способного не просто

дополнить и проиллюстрировать существующие представления о древненовгородских финансах, но и пролить новый свет на самые основы их устройства. В этом отношении работы В.Л. Янина обогнали свое время — к моменту их появления наиболее важные для исследования данной проблематики тексты на бересте еще не были найдены или адекватно интерпретированы. Так, только в 1990-е годы, благодаря находке грамоты № 663 [5. С. 53–54] и истолкованию А.А. Зализняком грамоты № 293 [6. С. 390], выяснилось, что вопреки устоявшемуся представлению новгородская гривна в XII–XIII в. сохраняла структуру гривны Русской Правды краткой редакции, насчитывая 25 кун, а не 50, как гривна Пространной Правды.

Столь же значительным по своему индивидуальному «весу» документом стала найденная в 2015 г. грамота № 1072 (конец XII — начало XIII в.), сообщившая сразу два ранее неизвестных науке капитальных факта: 1) что гривна кун называлась в Новгороде этого времени также «гривной золотников» и 2) что гривна серебра была эквивалентна «семнице». Интерпретация этих данных и проистекающих из них следствий прошла к настоящему времени уже три поступательных витка [7–9]. Адекватное, на наш взгляд, истолкование термина «семница» в том его значении, какое выступает в грамоте, было предложено на втором этапе этого интерпретационного цикла с опорой на грамоту № 1021, которой посвящена настоящая работа. Взаимно объясняя друг друга, два документа дают ключ к реконструкции системы отношений, связывавших между собой три главных вида платежных средств, имевших хождение на Руси: серебро, мех и кожаные «ассигнации», описанные в знаменитом рассказе Абу Хамида ал-Гарнати [10. С. 169–181] и упоминаемые в киевском граффито о покупке Бояновой земли как «драницы» [11. № 25. С. 61; 12. С. 206, 207]. Как и грамота № 1072, грамота № 1021 представляет собой сложный для анализа текст, лишь постепенно отдающий заключенную в нем информацию. В данной работе мы надеемся продвинуться в понимании этого документа дальше, чем это было сделано до сих пор, предложив полную реконструкцию содержания отраженной им торговой операции.

Найденная в 2012 г. на Троицком раскопе грамота принадлежит к «блоку Якима» — крупнейшему из известных ныне комплексам берестяных документов, написанных одним почерком. На сегодняшний день этот блок насчитывает 38 документов, происходящих с территории усадьбы «Ж» и стратиграфически датированных 60 — серединой 90-х годов XII в. (см. общую характеристику блока в [13. С. 137–141]). Подавляющее большинство грамот этого комплекса представляют собой деловые записи, в которых Яким предстает как управляющий крупным боярским хозяйством. Определяя должность Якима в социальных терминах своего времени, в нем можно видеть боярского тиуна (следуем в этом за А.А. Медынцевой, назвавшей таким образом Григория — писца блока берестяных документов XIV в. с Неревского раскопа [14])¹.

Приводим текст грамоты № 1021 вместе с переводом и характеристикой содержания, данными в издании:

¹ Нельзя не отметить, что единственный тиун, известный Новгородской 1-й летописи в домонгольское время, носит имя Яким — это тиун князя Ярослава Всеволодовича, который в 1228 г. был вместе с боярином Федором Даниловичем оставлен в Новгороде присматривать за княжичами Федором и Александром и в том же году бежал с ними к Ярославу в Переславль [15. С. 67]. «Троицкий» Яким в период, которым датируются написанные им грамоты, был, по-видимому, еще молод, о чем свидетельствуют внестратиграфические характеристики блока (как пишет А.А. Зализняк, «на основании имевшихся ранее данных этот блок должен был быть отнесен к несколько более позднему времени, а именно, к первой половине (или первой четверти) XIII века» [13. С. 137]). Нельзя исключать поэтому, что летописный Яким — это тот же человек, который в свои пожилые годы, заслужив доверие Ярослава Всеволодовича, выполнял роль уже не боярского, но княжеского тиуна.

+ А заплачно на бѣль плѣ пѣть дѣсѣть и двѣ ногѣть моѣ. А Борисъ заплатилъ со-
роко гривно и 4 гривнѣ и плѣ шѣсть куноѣ. А бѣль вохои 3 тысячь и плѣ трѣтиѣ со-
рочка бѣ(з ...)

«Перевод: ‘А заплачено за беличьѣ шкурки моих сорок пять (*подразумевается*: гривен) и две ногаты. А Борис заплатил сорок четыре гривны и пять с половиной кун. А всего беличьѣх шкурок три тысячи и два с половиной сорочка без ... [тако-го-то числа]’ (числительное утрачено).

Это документ чрезвычайной финансовой важности: речь идет об одной из самых больших денежных сумм, упоминаемых в берестяных грамотах. За 3100 (видимо, без нескольких единиц) беличьѣх шкурок заплачено 89 гривен + 2 ногаты (= 2,5 куны) + 5,5 куны = 2233 куны (по счету 1 гривна = 25 кун). Цена одной шкурки составляла, тем самым, около 0,72 куны.

Платили двое (причем в почти равных долях): автор и Борис — явно богатые домохозяева. Но автор здесь, как можно понять из всей совокупности грамот, так или иначе связанных с Якимом, почти наверное не тождествен записавшему этот документ Якимѹ [13. С. 119].

От имени тех же двух лиц Яким выступает и в грамоте № 1023 — пространным хозяйственным реестре, содержащем фразу: ‘А у поповича Наслава два берковца соли по 10 кун. Если он возьмет больше, то это [в равной мере касается] обоих, и если меньше возьмет, то [тоже] обоих’ [13. С. 120—122]. Под «обоими» скорее всего имеются в виду патрон Якима, от чьего лица сделана запись № 1021, и тот же Борис, совместно с которым он ведет хозяйство и проводит финансовые операции. В грамоте № 1108, сообщая об ожидаемом прибытии в Новгород своего патрона, Яким также упоминает Бориса, сообщая, что у него «эти шести гривен» просто не получить («а уо Бориса ти 6-ти тои гривно не лапѣ возяти»). Патрон Якима в сохранившейся части письма скрывается за местоимением *самѣ*, но косвенные данные позволяют предположить, что его звали Фомой [16. С. 57]. Используем это имя как условное в последующем анализе текста грамоты № 1021.

При публикации грамоты анализ отраженной ею торговой операции не пошел далее вычисления цены беличьей шкурки — примерно 0,72 куны. Значение этой величины раскрылось лишь после находки грамоты № 1072, и то не сразу. Разбирая грамоту повторно, мы предположили, что гривна серебра названа в ней «семницей» из-за ее эквивалентности цене *семи сорочков* беличьѣх шкурок [8. С. 30]. При допущении такой эквивалентности и соотношении «гривна серебра = 8 гривен кун = 200 кун», актуальном для Новгорода конца XII в. [8. С. 27], цена одной шкурки составляет 0,714 (т.е. $\frac{5}{7}$) куны, отличаясь от выводимой из грамоты № 1021 менее чем на сотую долю процента. Верность этого расчета подтверждает грамота № 1045, в которой цена «заволочской белки» определяется в 8 гривен [13. С. 142—143]. При публикации грамоты не был поставлен вопрос, какому количеству шкурок соответствует эта сумма. Между тем, при цене 0,714 куны за шкурку 8 гривен кун или гривну серебра стоят все те же семь сорочков белки ($7 \times 40 = 280$). Таким образом, в грамоте № 1045 фигурирует та же стандартная для своего времени цена на беличий мех, которая предполагается грамотой № 1072 и к которой чрезвычайно близка цена белки в грамоте № 1021.

О том, что семь сорочков действительно служили принятой мерой большого количества меховых ценностей, свидетельствуют приведенные в нашей работе примеры. Эта мера выступает, в частности, в грамоте 1586 г. царя Федора Ивановича сибирским воеводам об обложении данью князя Лугуя, где сказано: «[В]елели с него имать по нашему царскому жалованию с его городков в Вымской земле

нашие дани на год *по 7 сороков соболей лутчих*» [17. С. 88–89. № 54]. Еще более выразителен и важен для наших дальнейших выкладок рассказ об отправке из Новгорода в Стокгольм в 1625 г. трех групп торговых людей для покупки меди. Медь предполагалось покупать за золотые и ефимки, которые надлежало получить в Ливонии, обменяв на них соболей. С первой и второй группой было послано по семь сороков соболей; с третьей группой – 35 сороков соболей, т.е. пять раз по семь сороков [18. С. 11–12]. Единицей распределения меха выступает здесь именно семница; явно неслучайно и то, что общее число посланных соболей составляло 49 сорочков, т.е. семь семниц².

Устойчивость соотношения «гривна серебра за семницу (семь сорочков) белки», обнаруживаемого в трех текстах середины и конца XII в., говорит о существовании на Руси в эту эпоху стандартных цен на мех. В ситуации, в которой мех был не просто товаром, но и валютой, наличие таких стандартов было не только естественно, но и необходимо, обеспечивая пересчет от одной валюты к другой. Устойчивость «курса» меховой валюты должна была каким-то образом сочетаться с неизбежным колебанием цен в зависимости от сезона, качества меха и проч. Можно думать, что стандартная цена служила при этом своеобразным репером, ориентиром, относительно которого могла определяться и формулироваться цена, диктуемая рыночной конъюнктурой. Неудивительно, что и другие цены на меха, упоминаемые в древнерусских источниках, обнаруживают неслучайный характер, будучи выражаемы легко запоминающимися формулами [8. С. 32]. Из берестяной грамоты № 420 мы узнаем соотношение «сорок бобров = 10 гривен серебра» [19. С. 28], из чего следует, что «стандартный» бобр стоил гривну Русской Правды и был эквивалентен семидесяти стандартным белкам. Из приписки «А се погородие» к уставной грамоте Смоленской епископии (1136 г.) выводится цена лисицы – 5 ногат [20. С. 79; 12. С. 159]; соответственно, сорочок лисиц стоил двести ногат или десять гривен Русской Правды. Из киевского граффито о покупке Бояновой земли извлекается столь же формульное соотношение «сорок соболей = 10 гривен драниц» [11. С. 61. № 25.]. Согласно А.В. Назаренко [12. С. 206, 207], под гривной драниц здесь следует понимать южнорусскую гривну кун XI в., серебряный эквивалент который составлял 81,86 г серебра, т.е. половину южной гривны серебра. В таком случае цена стандартного соболя составляет 20,4 г серебра, т.е. $\frac{1}{8}$ южной и $\frac{1}{10}$ северной гривны серебра. Любопытно, что та же стандартная цена соболя всплывает спустя пятьсот лет в грамоте царя Василия Шуйского в Пелым 1608 г., в которой табаринским татарам предписывается платить ясак «по 7 соболей с человека пельмскою ценою против дву рублей с гривною всякому человеку» [21. С. 206]. Поскольку два рубля с гривной составляют 142,8 г серебра, цена соболя оказывается равной 20,4 г. Сохранение этого стандарта хорошо согласуется с упоминанием семи сороков соболей в грамоте 1586 г.

Соотношение стандартных цен на меха между собой и с двумя стандартами гривны серебра – киевским и новгородским – нуждается в специальном изучении. Вернемся, однако, к Якиме с его белками и резюмируем то, что мы уже знаем о зафиксированной грамотой торговой операции. Патрон Якима (условный «Фома») и Борис купили чуть меньше 3100 беличьих шкурок, заплатив за них

² Необходимо заметить, что термин «семница», используемый нами в этой работе в значении «семь сорочков», в котором он выступает в грамоте № 1072, в других берестяных документах фиксируется как обозначение значительно меньшей суммы. Предложение В.Л. Янина видеть в семнице «гривну из семи ногат», нужно признать ошибочным, как и основанную на нем экстраполяцию в XIII в. семеричного членения гривны, свидетельствуемого источниками с конца XIV в. [4. С. 69–70]. Наиболее вероятным кажется трактовать «малую» семницу как обозначение семи беличьих шкурок [8. С. 31].

89 гривен, 2 ногаты и 5,5 куны, всего 2233 куны, т.е. около 0,72 куны за шкурку, что близко к стандартной цене 0,714 ($\frac{5}{7}$) куны за шкурку, но не совпадает с ней. Из общей суммы Фома заплатил 1127,5 кун, а Борис 1105,5 кун.

Перспективу дальнейшего продвижения в истолковании текста задают три вопроса, которые до сих пор не были поставлены:

1. Сколько именно беличьих шкурок купили компаньоны и почему их было явно не круглое число?

2. Почему доли в покупке Фомы и Бориса не одинаковы, хотя и близки к половине общей стоимости?

3. С чем связано отличие цены шкурки в грамоте (0,72 куны) от стандарта в 0,714 ($\frac{5}{7}$) куны, которому соответствует формула «гривна серебра за семницу»?

Ответить на эти вопросы можно было бы, конечно, сославшись на случайное стечение обстоятельств. Некруглое число шкурок могло быть приобретено потому, что там, где совершалась покупка, их было ровно столько и не шкуркой больше. У одного из компаньонов могло просто не оказаться нужной суммы, чтобы оплатить половину меха. Отличие от стандартной цены может объясняться колебанием рыночной конъюнктуры. Между тем, как мы сейчас увидим, названные в грамоте цифры в действительности глубоко не случайны.

Задумавшись над первым вопросом, временно исключим из рассмотрения некруглый остаток и сосредоточимся на целом числе купленных сорочков. Их, как легко убедиться, 77. Учитывая то, что мы уже знаем о «семнице» как мере меховых ценностей, это число вряд ли возможно счесть случайным. Вспомним, что число соболей, отправленных с новгородскими торговцами в Ливонию в 1625 г., составляло 49, т.е. *семью семь сорочков*. Числительные *семью семь* и *семьдесят семь* суть варианты формы языковой мультипликации семерки, по-разному интенсифицирующие семантику этого числа [22. С. 40], играющего, как известно, важную роль в традиционной культуре³. Еще одну параллель составляет уже упомянутая сумма, которую, согласно киевскому граффито, заплатила за Боянову землю «княгиня Всеволожая» — «семьдесят гривень соболии, а в томь драниць семьсьть гривень» [11. № 25. С. 61]⁴; повтор *семьдесят — семьсот* создает тот же эффект нагнетаемой семеричности.

Теперь обратимся к частично пропавшему в лакуне остатку и попробуем определить его величину. Формулировка «поль третья сорочка без *x* бѣлокъ», заставляет думать, что *x* больше нуля, но меньше десяти (если бы это число было больше или равно десяти, общую сумму естественно было бы сформулировать короче и синтаксически менее громоздко, написав, например, «два сорочка и десять», а не «поль третья сорочка без десяти»). Таким образом, общее число купленных шкурок находится в пределах от 3091 до 3099. Найти его в этом интервале можно, параллельно ответив на второй заданный выше вопрос. Следует думать, что соотношение сумм, заплаченными за белижьи шкурки Фомой и Борисом, соответствует распределению между ними купленного меха. Простейшее объяснение тому обстоятельству, что мех был поделен не ровно пополам, состоит в том, что Фома, заплативший больше, взял себе целое число сорочков, а Борис — остальное.

³ Ср. примеры употребления числа *семьдесят семь* в загадках, приводимых В.Н. Топоровым: «семьдесят семь платъев и семьдесят семь на себе ризок — о курице [...], семьдесят семь полков — о сосне и ели [...], семьдесят семь корчаг — о репье [...], семьдесят семь шубок и семьдесят семь ризок — о капусте [...], семьдесят семь Семенов — о потолочинах [...], семьдесят семь рядов — о колокольне» [23. С. 357].

⁴ В публикации: *семь сътъ8*, но на фотографии (Табл. XXVII) видно правильное *сътъ*.

В таком случае Фома должен был получить 39 сорочков (1560 шкурок), а Борис — 38 сорочков (1520 шкурок) и еще от 11 до 19 шкурок. Сумма, заплаченная Фомой — 1127,5 кун — составляет 50,49 % от 2233 кун. Это означает, что если Фома взял себе 1560 белок, то всего их было 3090. Поскольку это число находится вне очерченного нами интервала, берем ближайшее к нему из входящих в этот интервал, — 3091. Эту операцию можно было бы счесть произвольной, если бы не следующее свойство полученного числа. Оно раскладывается на 3080 (77 сорочков) и 11. Но 77 сорочков — не что иное как 11 семниц. Таким образом, если наша калькуляция верна, Фома и Борис приобрели *11 семниц и еще 11 белок*. Резонно предположить, что эти 11 белок были накинута по белке на семницу в качестве бонуса крупнооптовому покупателю⁵. При распределении шкурок между Фомой и Борисом добавленные белки закономерно достались последнему как взявшему на сорочок меньше Фомы.

Со структурой покупки и распределением заплаченной суммы между покупателями мы, таким образом, разобрались. Остался последний вопрос: почему цена белки в грамоте отличается от стандартной? Исключив из расчета 11 добавленных белок, мы только увеличиваем разрыв, получая цену 0,725 куны за белку. Возникает и другой вопрос: как формулировалась такая цена? Если при стандартной цене, выражавшейся формулой «семница за гривну серебра», стоимость белки и куна находились в удобном отношении $\frac{3}{7}$, то при стоимости белки 0,725 ($\frac{29}{40}$) куны на гривну серебра приходится 275,86 белки. Нерациональность этих соотношений дает основание задуматься: а что если сделка, отраженная грамотой, была совершена по стандартной цене? В таком случае за одиннадцать семниц (к которым в качестве бонуса были добавлены еще одиннадцать белок) было заплачено одиннадцать гривен серебра (= 8 гривен кун = 2200 кун). Остаток — 33 куны оказывается, как и вся сумма, кратным 11. Полагаем, что эти 33 куны суть не что иное, как плата за доставку — по 3 куны за семницу, т.е. 1,5 % от оптовой цены меха, что кажется вполне правдоподобной величиной. В том, что цена доставки действительно могла включаться в стоимость товара, убеждает грамота № 1006 — еще одно письмо Луки, автора грамоты № 1045, сообщающей о неудаче с покупкой «заволочской белы»: «То ти то возо во осмь на десать коуно і 2 гривенѣ, і со провозомо» 'Вот это воз на восемнадцать кун и две гривны, с провозом' [13. С. 106].

В результате мы можем следующим образом представить содержание отраженной грамотой торговой сделки. Патрон Яким (Фома) приобрел на пару с Борисом большую партию беличьих шкурок, привезенных, по всей вероятности, из Заволочья. Объем этой партии составил 77 сороков или 11 семниц. Мех продавался по стандартной для своего времени оптовой цене — гривна серебра (8 гривен кун) за семницу (семь сорочков, 280 шкурок). Покупателям была сделана небольшая скидка, выразившаяся в добавлении к купленным 77 сорочкам еще 11 шкурок — по шкурке на семницу; таким образом, действительная цена оказалась чуть меньше стандартной: не 280, а 281 шкурка за гривну серебра. За доставку меха из Заволочья было заплачено 33 куны — по 3 куны за семницу. Таким образом, в общей сложности Фома и Борис заплатили 11 гривен серебра или 88 гривен кун за мех и гривну и восемь кун за доставку, всего — 89 гривен и 8 кун (2233 куны). Из купленных шкурок Фома взял себе 39 сорочков, а Борис — 38 сорочков и 11 шкурок. Пропорционально этому были поделены и расходы: Фома заплатил сорок

⁵ Эта добавка по белке на семницу может быть сопоставлена с «наддачей», без которой немецкие купцы в Новгороде отказывались принимать привозимую во двор св. Петра пушнину [24. С. 200]. Благодаря П.С. Стефановича за указание этой параллели.

пять гривен и две с половиной куны (=две ногаты), Борис — сорок четыре гривны и пять с половиной кун.

Последнее, что осталось понять, — каким образом Яким, в арифметическом инструментарии которого не было процентов и десятичных дробей, разделил заплаченную сумму между своим патроном и Борисом. Заметим, что это деление было произведено с небольшой погрешностью: именно по этой причине мы, вычисляя общее количество купленных шкурок и отправляясь от 50,49 % — доли суммы, заплаченной Фомой в общей стоимости сделки, получили 3090 (точнее, 3089,72), а не правильное число 3091, подтвержденное последующим анализом. От этого правильного числа приобретенные Фомой 39 сорочков составляют 50,47 %, так что при более точном расчете Фома должен был бы заплатить не 1127,5 кун, а на полкуны меньше ($2233 \times 0,5047 = 1126,99$). Как же считал Яким? Очевидно, что он не оперировал таким понятием, как цена сорочка, которая даже при стандартной цене на белку составляла не слишком удобные $28 \frac{4}{7}$ кун, а с учетом добавленных 11 шкурок оказывалась и вовсе иррациональной. Производя свое вычисление, Яким мог оттолкнуться от того, что его патрон взял себе на 29 шкурок больше, чем Борис. Поскольку стоимость стандартной шкурки составляет $\frac{5}{7}$ кун, 28 шкурок — это 20 кун. Округлив одну оставшуюся шкурку до куны, Яким получил 21 куну. Стоимость доставки — 33 куны, если не делить ее строго пополам и при этом не оперировать величинами меньшими половины куны, можно разделить только в пропорции 17: 16, с разницей в одну куну. Добавив эту куну к 21 куне, Яким получает 22 куны — разницу между суммой, которую должен заплатить Фома, и суммой, которую должен заплатить Борис. Теперь достаточно к половине от 33 кун (16,5) в одном случае прибавить, а в другом отнять 11 кун, что дает соответственно 27,5 и 5,5 кун. Добавив эти величины к 44 гривнам (половине от стоимости одиннадцати семниц — 1100 в пересчете на куны), Яким получил записанные им в грамоте суммы. Как можно видеть, для этих операций не нужен абак — они легко осуществляются в уме. Допущенная погрешность возникла вследствие округления до куны стоимости одной белки в первой части расчета и приблизительного определения в одну куну разницы между долями двух партнеров в оплате доставки — во второй⁶.

Теперь, как нам кажется, мы дошли в истолковании грамоты до конца. По крайней мере, все поставленные вопросы получили разрешение. Величины, на первый взгляд случайные, оказались описывающими операцию, осуществленную согласно строгой экономической логике и в соответствии с принятыми в эту эпоху ценовыми стандартами. Примечательным образом, базовые модули 7 и 11, определяющие структуру операции, эксплицитно не выражены в избыточном числами тексте грамоты — они только выводятся из его анализа, но выводятся, как нам хочется думать, с полной надежностью. Первый из этих модулей, играющий видную роль в числовом коде традиционной культуры (с чем связано и обозначение его специальным термином «семница»), принципиально важен для понимания устройства древнерусской финансовой системы в целом⁷.

⁶ Действительно, доля Фомы в оплате меха должна была составить не 1110,5 кун, а на 0,16 кун меньше ($2200 \times 0,5047 = 1110,34$), а его доля в оплате доставки — не 17 кун, а на 0,34 кун меньше ($33 \times 0,5047 = 16,6551$). Суммируя две разницы, получаем половину куны, которую и составляет погрешность.

⁷ Л.А. Бассалыго, при обсуждении этой статьи в Новгороде, предложил считать, что покупка 77 сорочков была совершена по цене 29 кун за сорочок, что дает 2233 куны. Это упрощает расчет, позволяя обойтись без допущения отдельной платы за доставку. Эта версия, однако, приемлема лишь при допущении, что «наддача» к одиннадцати семницам составляла десять, а не одиннадцать белок: в таком случае разница в 30 белок дает $21\frac{3}{4}$ кун, округляемые до 22; при добавлении же одиннадцати белок, по числу

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Янин В.Л. Берестяные грамоты и проблема происхождения новгородской денежной системы XV в. // Вспомогательные исторические дисциплины. III. Л., 1970.
2. Янин В.Л. Денежно-весовые системы домонгольской Руси и очерки истории денежной системы средневекового Новгорода. М., 2009.
3. Янин В.Л., Рыбина Е.А. Денежные термины в новгородских берестяных грамотах // От палеолита до Средневековья. Сборник научных трудов. М., 2011.
4. Кистерев С.Н. Русское денежное обращение в трудах В.Л. Янина. М., 2004.
5. Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984–1989 гг.). М., 1993.
6. Зализняк А.А. Древненовгородский диалект. М., 1995.
7. Гиппиус А.А., Зализняк А.А. Берестяные грамоты из новгородских раскопок 2015 г. // Вопросы языкознания. 2016. № 4.
8. Гиппиус А.А. Берестяная грамота № 1072 и денежно-весовые системы средневекового Новгорода // Российский рубль. 700 лет истории. Материалы Международной нумизматической конференции. Великий Новгород, 25–27 апреля 2016 г. Великий Новгород, 2017.
9. Гиппиус А.А. Векша и веверица как фракции древнерусской гривны // Двадцатая всероссийская нумизматическая конференция. Великий Новгород, 16–20 апреля 2019 г. Тезисы докладов и сообщений. М., 2019.
10. Монгайт А.Л. Абу Хамид ал-Гарнати и его путешествие в русские земли в 1150–1153 гг. // История СССР. 1959. № 1.
11. Высоцкий С.А. Древнерусские надписи Софии Киевской XI–XIV вв. Киев, 1966.
12. Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. М., 2003.
13. Янин В.Л., Зализняк А.А., Гиппиус А.А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 2001–2014 гг.). М., 2015.
14. Медынцева А.А. Письма Григория – тиуна боярского (по материалам берестяных грамот) // Культура и искусство средневекового города. / Отв. ред. И.П. Русанова. М., 1984.
15. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.
16. Гиппиус А.А. Берестяные грамоты из раскопок 2018 г. в Великом Новгороде и Старой Руссе // Вопросы языкознания. 2019. № 4.
17. Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. М., 1819. Ч. 2.
18. Манькова И.Л. Из истории становления российско-шведских торговых отношений в 1620-е гг. // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2003. Вып. V.
19. Арциховский А.В., Янин В.Л. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1962–1976 гг.). М., 1978.
20. Смоленские грамоты XIII–XIV вв. / Подгот. к печ. Т.А. Сумникова, В.В. Лопатин; под ред. Р.И. Аванесова. М., 1963.
21. Миллер Г.Ф. История Сибири. М., 1937. Т. 2.
22. Шабалина Е.В. Семантико-мотивационное своеобразие русской лексики с числовым компонентом: этнолингвистический аспект. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2011.
23. Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. М., 2004. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения.
24. Бессуднова М. Русская Ганза. Жизнь немецкого подворья в Новгороде, 1346–1521 годы. Письма и материалы. СПб., 2019.

купленных семниц, разница заплаченных сумм должна была бы составить 21 куну (без округления – 21^{1/40}). С другой стороны, само существование стандартной цены «гривна серебра за семницу», показывает, что цена сорочка совсем не обязательно должна была выражаться целым числом кун. Данное расхождение, впрочем, носит частный характер, не затрагивая существа предложенной реконструкции.



ЧЕШСКОЕ «ЯЗЫЧЕСТВО» И «СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ»: ЧЕШСКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ТРАДИЦИЯ

© 2020 г. Г.П. Мельников^{1*}, В.Я. Петрухин^{2**}

¹Канд. ист. наук, ведущий научный сотрудник Института Славяноведения РАН
Д-р ист. наук, главный научный сотрудник Института Славяноведения РАН

*geramel@mail.ru; **vladimir.petrukhin@gmail.com

Статья посвящена проблеме достоверности сведений чешских средневековых источников о дохристианских обычаях славян. Западнославянские хронисты (как и западноевропейские анналы) при описании славянских языческих божеств ориентировались на латинский образец. Судя по сравнительному материалу, который содержит этнолингвистический словарь «Славянские древности», отдельные описанные средневековыми хрониками фольклорные мотивы и обряды могли относиться к эпохе составления средневековых хроник (Козьмы Пражского, Вацлава Гаека и др.), но не к дохристианским древностям.

The article is devoted to the problem of the reliability of information of Czech medieval sources about the pre-Christian customs of the Slavs. The Western Slavic chroniclers (as well as the Western European annals) in the description of Slavic pagan deities focused on the Latin pattern. Judging by the comparative material, which contains the ethnolinguistic dictionary «Slavic antiquities», some folklore motifs and rites described by medieval chronicles could refer to the era of composing of these chronicles (Cosmas of Prague, Václav Hájek et al.), but not to pre-Christian antiquities.

Ключевые слова: чешское язычество, славянские боги, Козьма Пражский, Вацлав Гаек, «Славянские древности».

Keywords: Czech paganism, Slavic gods, Cosmas of Prague, Václav Hájek, Slavic antiquities.

DOI: 10.31857/S0869544X0008604-7

Сохранность мифологических традиций в разных европейских регионах связана со спецификой их фиксации. Собственно славянские дохристианские мифы не сохранились, в отличие от мифов скандинавов: славянские боги были описаны «извне» миссионерами или монахами-летописцами (как пантеон Владимира в Начальной летописи и ее продолжениях вплоть до Густынской летописи XVII в.), мифологические сюжеты воспринимались ими как кощунственные. Регионы с победившей христианской государственностью не сохранили «языческих» традиций, относящихся к «высшему» божественному уровню, уникальным остается список богов Владимирова пантеона в ПВЛ;

список богов у более позднего польского хрониста Яна Длугоша явно ориентирован на латинскую ученую традицию. Скудость этих источников в отношении славянской традиции была специально отмечена В.Н. Топоровым [1] в ст. Боги¹, подготовленной для первого тома этнолингвистического словаря «Славянские древности» [3] (далее — СД), ориентированного на исследование общеславянских архаических традиций.

Скудостью отличается в отношении языческих представлений и чешская традиция. В раннем Средневековье Козьма Пражский (начало XII в.) явно ориентировался на латинский образец при описании языческих богов и обрядов чехов (ср. [4. S. 165]; [5. С. 164 и сл.]; [6. S. 22 ff]): воинственные языческие князья поклонялись у него Марсу и Беллоне, некие «эвмениды» обучали чехов магическим актам перед боем, одна из них — прорицательница повелела перед битвой принести осла в жертву «верховному богу Юпитеру, Марсу и его сестре Беллоне, а также зятю Цереры» (Плутону — см. [7. I. 11])². Козьма отметил отказ от языческих обрядов, в том числе, брачного и погребального при Бржетиславе I [7. II. 4]. Тот же хронист продолжал рассказ о язычестве в книге III (1): Бржетислав II (1092 г.) «изгнал из своего королевства всех вещунов, волшебников и прорицателей, а также во многих местах выкорчевал и предал огню рощи, почитавшиеся священными простым народом. Он объявил войну против суеверных обрядов, которые соблюдались крестьянами, еще *полуязычниками*, по вторникам или средам на троицыной неделе, когда они, убивая животных у источников, приносили их в жертву злым духам», запретил игрища, пьянство, ряжение и т.п. (ср. [8. С. 128 и сл.]; о сохранении перечисленных пережитков см. [9. С. 199 и сл.]). Заметим, что эти запреты соответствовали решениям Вселенских соборов, были общим местом христианской книжности (запреты восходили к посланиям апостола Павла), и вряд ли могут свидетельствовать о развитии у славян «полидоксии» (поклонению объектам природы), в противоположность политеизму (как думал Х. Ловмянский [5. С. 166 и сл.]). Латинский термин *полуязычники* (*semipagani*) напоминает древнерусский книжный термин *двоеверие*, календарные обычаи, связанные с почитанием растительности, сохранялись во всем славянском мире, несмотря на церковные запреты (см. [10]), но латинские и библейские образцы оказываются самодовлеющими при описании конкретных обрядов у Козьмы и его последователей.

К таковым относится мотив призвания первого князя — пахаря Пршемысла, знаком избранности которого стала внезапно процветшая ветвь [7. I. 6] (см. также [11. С. 45]; ср. о призвании на пост диктатора пахаря Цинцинната [12. С. 360])³. Даже «славянские» лапти Пршемысла, которые призваны были напоминать чешским правителям об их происхождении «от сохи» [15], находят параллель в англо-норманской легенде о паломничестве Карла Великого в Иерусалим, где тот получил от патриарха среди прочих реликвий *онучи*

¹ Несколько более оптимистичным в отношении реконструкции исторических корней пантеона Длугоша был А. Гейштор [2. С. 176–181], но «очарование концепции Ж. Дюмезиля», на которую опирался польский исследователь славянской мифологии, «успело поблекнуть», по характеристике К. Модзелевского [2. С. 8].

² Впрочем, сюжет о гаданиях и функциях прорицательниц у Козьмы требует специального рассматривания, учитывая распространенность таких сюжетов у европейских народов раннего Средневековья. Прорицательница у Козьмы предвещала избавление от смерти в бою своему пасынку, но ее магия оказалась все же вредоносной [7. I, 12].

³ См. [13. С. 251–252]; об индоевропейских истоках чешского «мужицкого» сюжета [6. S. 29–42]; о более близких балканских параллелях [14].

(или исподницу) Спасителя: вернувшись во Францию, он поместил их в Айсе [16. С. 256]⁴.

К библейскому образцу восходит и приведенный рассказ об избавлении от языческих обычаев Бржетислава II: образцом для описания правления праведных царей оказывается правление библейского Асы (II Пар. 14–15), «извергшего мерзости языческие из всей земли», уничтожившего идола, изготовленного для дубравы и т.п. К тому же сюжету праведного правителя относится, кстати, и рассказ Иордана (VI в.) о предводителе готов — Филимере, который, вступив в чужие скифские земли, обнаружил там ведьм: он изгнал колдуний, которые за пределами человеческого мира породили демоническое племя гуннов [18. С. 121].

Давно отмечено, что библейские сюжеты положены и в основу повествования Козьмы о чешских дохристианских культурных героях — Либуше и Пршемысле, «судье» и призванном князе чехов [6. С. 101–110]. Кстати, это «феминистическое» начало чешской истории, очевидно, сказалось и на дальнейшем развитии правовых сюжетов в проздносредневековой чешской историографии у Вацлава Гаека (XVI в.): избранный князем наследник Пршемысловцев Мната учредил две судебные палаты — мужскую и женскую; эта конструкция явно относится к доисторической экзотике, с очевидными античными реминисценциями — мотивами женского бунта после смерти Либуше, рассказами об амазонках у Козьмы и т.п. [19. С. 65] (ср. заимствованный составителем ПВЛ у Георгия Амартола рассказ об амазонках и других экзотических явлениях «язычества» в космографическом введении к начальной летописи и популярность «языческого» мотива амазонок вплоть до эпохи Ренессанса [20. С. 365]). Козьма ориентировался на латинскую традицию и соответствующим образом описал свадьбу Пршемысла и Либуше: «Они подкрепили силы [дарами] Цереры и Вакха, а остальную часть ночи посвятили Венере и Гименею» [7. I. 9].

Славянские языческие «реалии» в этих сюжетах отсутствуют, за исключением, разве что, одного божества, названного по имени — Зели: идол Zelu упомянут в латинской хронике Яна Неплаха (XIV в.) под 894 г. в связи с правлением Либуше; хронист начала XVI в., так называемый Далимил, упоминает имя Zely [21. С. 34]. Наконец Вацлав Гаек под 734 г. дает пространное описание Zelú: Пршемысл и Либуше заказали скульптору идол человека, сидящего на престоле, воздавали истукану почести, сжигая перед ним остриженные волосы и ногти.

Скептическое отношение к именам языческих божеств у латиноязычных авторов и их последователей (Гаек писал по-чешски) утвердилось со времен Александра Брюкнера и Любора Нидерле (см. об их подходе [22. С. 55–66]; ср. [5. С. 168]). Действительно, стремление следовать латинской традиции с ее списками многочисленных языческих богов заставляло средневековых авторов домысливать славянские соответствия. Поминаемые только Гаеком имена мифологических персонажей — «богини» *Krosina*, идолов *Krasatina*, *Klimba* не вызывают доверия (ср. [4. С. 166]; [23. С. 114]; [1]); впрочем, имя Zelu из Неплаховой хроники вызвало у В.Н. Топорова ассоциации с именем *Жля* из «Слова о полку Игореве» (вслед за давними этимологическими изысканиями

⁴ См., в частности, о «христовых онучах» и функциях обуви в славянской традиции: [17. С. 475–479]. Средневековая поэма (XII в.) о паломничестве Карла Великого рассказывает также о посещении им Константинополя: императора он застал за пахотой, призванной напоминать о тяжком труде Адама (в античной традиции — о Цинциннате), в поте лица добывающего хлеб; правда, сошник его из золота, ярмо из драгоценного камня, бич — золотая трость, сам он сидит на золотом престоле, везомом за плугом мулами (сюжет сказочного богатства и райской жизни: [16. С. 259–274]).

Ф. Миклошича и др.— см. [5. С. 168]), хотя «статичное» положение чешского идола «на столе» не вполне соответствует динамичной характеристике «Слова»: «Кликну Карна и Жля, поскочи по Руской земли», знаменуя поражение Игорева «полка» [24]. Связь Карны и Жли с обрядами оплакивания явствует из описания Игорева поражения в Ипатьевской летописи: гнев Господень «в радости мѣсто наведе на ны плачь и во веселье мѣсто *желю*» (в др. рукописях — *жал*: [25])⁵. В контексте этой погребальной обрядности следует рассматривать и ритуалы, упомянутые Гаеком: Пршемысл и Либуше обрезали волосы и ногти и положили их на уголья возле кумира. В славянской традиции обрезанные волосы и ногти «воспринимались как заместитель (двойник) человека», их хранили и клали в гроб, чтобы соблюсти целостность умершего и т.п. Сожжение этих отделяемых частей тела не практиковалось и даже запрещалось в традиционной обрядности [27. С. 420] (ср. специально о ногтях: [28. С. 427]; обрезание волос — [16. С. 508])⁶. Видимо, конструкция Гаека призвана была продемонстрировать языческое жертвоприношение идолопоклонников.

Специфическую обрядность описывает Гаек и в связи со смертью Либуше (под 735 г.): здесь он дополняет историю Козьмы, у которого отсутствует информация о погребении Либуше, говорится лишь, что после ее смерти «женщины (перестав быть амазонками.— Г.М., В.П.) находятся под властью мужчин» [7. I. 9]. По Гаеку, чувствуя приближение смерти, она созвала к идолу *Зели* Пршемысла и всех «старших и лучших людей» и сообщила им, что уходит к «бессмертным богам». Поблагодарила весь народ за то, что относился к ней «с верой и послушанием» и просила относиться к Пршемыслу так же. Наставила сына Незамысла, чтобы тот слушался отца. Наградила серебром и золотом своих слуг, легла наземь и умерла. Слуги принялись оплакивать княгиню, Пршемысл же велел ее обрядить и положить в гроб, в левую руку дать кошель с пятью золотыми монетами — чтобы она могла дать их неведомому богу. Два серебряных гроша были вложены в правую руку умершей — один для проводника (на тот свет), другой для перевозчика. Повсеместно известный в Европе с античных времен обол Харона⁷ свойствен был и славянской традиции: перевозчиком через огненную реку оказывался св. Петр [30. С. 57]. Золото и серебро (см. соответствующие статьи в СД) также увязываются в славянской традиции со сверхъестественным миром и «тем светом»⁸. Грошами (пять и три), по Гаеку, снабдили и обряженное в парадные одежды тело Пршемысла (хронист не сообщает о предназначении денег — см. [31. S. 79]).

Затем гроб Либуше закрыли, облепили смолой, отвезли в град Либице и с честью похоронили по ее завету *перед воротами ее двора* [31. S. 65], а на «твердом камне» Пршемысл приказал сделать надпись о ее достоинстве и делах правления (в этом очевиден античный образец). Локализация могилы первой правительницы чехов — самостоятельный сюжет: в обрядовом отношении характерно ее захоронение у ворот, которые соотносятся в славянской [32] и других традициях с границей между своим и иным миром. Дело, однако, не в этом «домашнем» локусе: в хронике могила в Либице явно соотносится с историческим урочищем — городищем X в. у впадения р. Цидлины в Лабу: очевидно, название городища *Либице* ассоциировалось уже в Средние века с именем

⁵ Ср. в Новгородской летописи о погибших новгородцах: князь «нача жалити: “мужи мои и братья ваши побита”» [27. С. 318].

⁶ Запрещалось срезать волосы на память у мертвеца, нарушая целостность его останков [9. С. 249].

⁷ См. [29] со ссылкой на литературу по Чехии и Моравии.

⁸ Ср. идол Перуна с серебряной головой и золотыми усами в летописном изложении.

Либуше: Далимил поместил могилу Либуше в основанном ею (согласно его источнику — Козьме: 1.4) поселении Либушин. Определенно локализовал могилу в Либице хронист конца XIV в. Пршибик Пулкава (ср. [33. S. 275]), и эта локализация закрепилась в сочинениях эпохи Ренессанса (см. [34. С. 151])⁹. При этом Пулкава дал и «альтернативную» локализацию могилы Либуше на Вышеграде, крепости Пршемысла, что естественно, ибо Либуше считалась праматерью Пршемысловцев.

Проблема в том, насколько мы имеем дело с несообразностями поздних домыслов, а насколько — с фольклором, допускающим разнообразные варианты преданий. В «преданиях», изданных Й.В. Громанном, говорится, что дружина Либуше покоится в скале возле Вышеграда [35. № 12. С. 32], другой текст увязывает посмертную судьбу Либуше с некоей «черной скалой» возле г. Кожуржим — она охраняет спрятанный там клад [35. № 135. С. 51–52]¹⁰. Бесконечные споры в русской историографии вызывает судьба и «могила» Вещего Олега, засвидетельствованная киевской летописью в Киеве, а новгородской — в Ладогe [36]; средневековый обычай расчленять тело умершего правителя с захоронением его частей в разных могилах связан с христианскими представлениями о мощах, но не с архаическим фольклором [37. С. 121, 155–156]. Не меньше споров вызывает и атрибуция погребения «великана» в Киево-Печерском монастыре канонизированному Илье Муромцу (местночитимый святой, конец XVII в. [38]). А.Н. Веселовский ссылался на известие Эриха Лассоты (Лясоты), который в 1594 г. видел место, где «была некогда гробница Илии Моравлянина (*Morawlin* у Лясоты), который был славным богатырем, как они его здесь называют, и о котором рассказывают много легенд» ([16. С. 58 и сл.]; ср. [39. С. 21]; [40. С. 307]); кости безымянного (!) «великана» на десятилетие раньше видел в *Киево-Печерской лавре* М. Груневег [41. С. 275]¹¹. Вс. Миллер привел сказочные сюжеты об Илье, ушедшем в Киев и упокоившемся в пещерах [42. С. 350–353]¹². Продолжаются споры о том, был ли печерский святой Илия (Моровлин) тождествен былинному богатырю из Муром: формирование целого фольклорного цикла вокруг печерских мощей связано с распространенными представлениями о костях великанских существ, сохранившихся в сакральных локусах (см. [43. С. 628]), и об исчезновении богатырского (великанского) поколения, не справившегося с нездешней силой и ушедшего (окаменевшего) в горы (пещеры) (см. о сюжете «как перевелись богатыри на Руси» [16. С. 311–339]; [44. С. 463–469])¹³. Этим фольклорным мотивам близко предание, приведенное Громанном [35. № 13. С. 32–33], где окаменевшим в горе Бланик со своей дружиной (три сотни мужей) представляется сам св. Вацлав: он вернется, когда враг подступит к самым воротам Праги, чтобы спасти Чехию

⁹ В русской традиции сходную интерпретацию получил новгородский микротопоним *Городище*, которое в XIX в. стало именоваться Рюриковым.

¹⁰ Достоверность публикаций Й.В. Громанна, чешского собирателя середины XIX в., не поддается верификации: его тексты переиздаются в России энтузиастами славянского неоязычества. Однако связь провидиц со скалами, оградами из камня, где они могут укрываться, характерна и для архаического германского фольклора.

¹¹ Авторы обязаны Б.Н. Флоре указанием на этот источник.

¹² В сказочном фольклоре муромский богатырь ассоциируется с самим Ильей Пророком; в украинской сказке он оказывается раскаявшимся разбойником [42. С. 350–353].

¹³ Близкую типологическую параллель русскому эпосу представляет нартовский эпос народов Северного Кавказа: нарты погибают (окаменевают) из-за собственной гордыни, их герой Сослан представляется обитающим в могиле (кургане), и готов явиться на помощь сородичам в случае угрозы; могилы Сослана имеют разную локализацию [45. С. 84–86].

(распространенный сюжет в Европе о возвращении ушедшего в гору культурного героя-правителя отметил уже Я. Grimm [46. С. 669]; см. [47]).

В историографии сохраняется тенденция, сформировавшаяся в середине XIX в., когда возникли и компендиумы, посвященные «национальным» языческим мифологиям (Я. Grimm, А.Н. Афанасьев): согласно этой тенденции каждая славянская дохристианская традиция должна была иметь развитую мифологию с различием высшего (божественного) и низшего (демонического) уровней. Известия об общеславянских богах, якобы известных чехам-язычникам, восходят к той же эпохе языческого романтизма — таковы упоминания Белобога и Перуна [48. С. 84], равно как и упоминания некоего «бога Парома», сближаемого с Перуном, в словацком фольклоре (ср. [4. S. 94 ff; 49. С. 17, 104–105]).

Вместе с тем, упоминания В. Гаеком и его предшественниками славянских архаических обрядов, очевидно, могут свидетельствовать об их средневековой древности (ср. [35. С. 120]; [2. С. 197]) и соответствуют тематике словаря «Славянские древности», но не свидетельствуют о дохристианской их древности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Топоров В.Н.* Боги // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
2. *Гейштор А.* Мифология славян / Пер. А.М. Шпирта. М., 2014.
3. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.
4. *Niederle L.* Slovanské starožitnosti // Oddíl kulturní. D. 2, Sv. 1. Praha, 1916.
5. *Ловмянский Г.* Религия славян и ее упадок / Пер. с польск. М.В. Ковальковой. СПб., 2003.
6. *Třešník D.* Mýty kmene Čechů (7–10 století). Praha, 2008.
7. *Козьма Пражский.* Чешская хроника / Вступ. ст., пер. и комм. Г.Э. Санчука. Отв. ред. Л.В. Разумовская и В.С. Соколов. М., 1962.
8. *Флоря Б.Н.* Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси / Отв. ред. Г.Г. Литаврин. М., 1988.
9. *Громанн Й.В.* Языческие обряды и поверья западных славян (Чехия и Моравия) / Ред. В. Бондаренко. М., 2015.
10. *Агапкина Т.А.* Троица // Славянские древности. М., 2012. Т. 5.
11. *Петрухин В.Я.* Древняя Русь: Народ, князья, религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1.
12. *Дюмезиль Ж.Э.* Религия Древнего Рима / Пер. с франц. Т.И. Смилянской под ред. Ф.А. Пирвица и Т.Г. Сидаша. СПб., 2018.
13. *Грималь П.* Цивилизация Древнего Рима / Пер. с франц. И. Эльфонд. Екатеринбург. М., 2008.
14. *Минаева О.* Консекрационни ритули в царската идеология на езическите българи // Изкуство & идеология / Ред. К. Рабаджиев и др. София, 2012.
15. *Петрухин В.Я.* Государевы лапти // Живая старина. 2004. № 3. С. 23–24.
16. *Веселовский А.Н.* Избранное: эпические и обрядовые традиции / Сост. Т.В. Говенько. М., 2013.
17. *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Обувь // Славянские древности. М., 2004. Т. 3.
18. *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов. Гетика / Пер. с лат. и комм. Е.Ч. Скржинской. М., 1960.
19. *Мельников Г.П.* Первые князья из рода Пршемысловцев в «Чешской хронике» Вацлава Гаека: создание исторической фикции и ее цели // Славянский мир в третьем тысячелетии: этнические, конфессиональные, социокультурные компоненты идентичности народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы / Отв. ред. Е.С. Узенева. М., 2017.
20. *Гинзбург К.* Ножницы Ари Варбурга // Одиссей: человек в истории. 2015–2016. М., 2017.
21. *Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska / Opracowanie S. Urbańczyk. Warszawa, 1980.
22. *Михайлов Н.* История славянской мифологии в XX веке / Отв. ред. С.М. Толстая, В.Я. Петрухин. М., 2017.

23. *Топоров В.Н.* Предистория литературы у славян: опыт реконструкции. М., 1998.
24. *Соколова Л.В.* Жля // Энциклопедия «Слова о Полку Игореве» / Отв. ред. О.Н. Творогов. СПб., 1995. Т. 2.
25. Полное собрание русских летописей. М., 1998. Т. II.
26. Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. III.
27. *Толстой Н.И., Усачева В.В.* Волосы // Славянские древности. М., 1995. Т. 1.
28. *Левкиевская Е.Е.* Ногти // Славянские древности. М., 2004. Т. 3.
29. *Потин В.М.* Монеты в погребениях древней Руси и их значение для археологии и этнографии // Труды гос. Эрмитажа. Л., 1971. Т. XII.
30. *Агапкина Т.А., Плотникова А.А.* Деньги // Славянские древности. М., 1999. Т. 2.
31. *Václav Hájek z Libočan.* Kronika česká. Praha, 2016.
32. *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ворота // Славянские древности. М., 1995. Т. 1.
33. *Bláhová M.* Kroniky doby Karla IV. Praha, 1987.
34. *Турек Р.* Либице: Княжеское городище X-го века. Прага, 1966–1969.
35. Предания языческой старины западных славян // Авт.-сост. Й.В. Громанн / Пер. Волхв Богумил. М., 2014.
36. *Петрухин В.Я.* Вещий Олег и «могила в Ладогe» // «Земля наша велика и обильна»: сб. статей посвященный 90-летию А.Н. Кирпичникова / Отв. ред. С.В. Белецкий. СПб., 2019.
37. *Ле Гофф Ж., Трюон Н.* История тела в Средние века / Пер. Е. Лебедевой. М., 2008.
38. *Бибилов М.В.* Илья Муромец в Афонской традиции // Древнейшие государства Восточной Европы 2016. М., 2018.
39. Путевые записки Эриха Лассоты, отправленного римским императором Рудольфом II к запорожцам в 1584 г. / Пер. и примеч. Ф. Бруна. СПб., 1873.
40. *Лопухина Е.В., Флоря Б.Н.* Илья Муромец // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. XXII.
41. *Груневег М. (отец Венцеслав):* духовник Марины Мнишек. Записки о торговой поездке в Москву в 1585–1585 гг. / Сост. А.Л. Хорошкевич. М., 2013.
42. *Миллер Вс.* Очерки русской народной словесности: Былевой эпос. М., 2013.
43. *Белова О.В., Толстая С.М.* Кости // Славянские древности. М., 1999. Т. 2.
44. *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2003.
45. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты / Сокр. пер. с франц. А.З. Алмазовой. М., 1990.
46. *Гримм Я.* Германская мифология / Пер. Д.С. Колчигина. М., 2019. Т. I.
47. *Веселовский А.Н.* Попыты по истории развития христианской легенды: Легенда о возвращающемся императоре // Журнал министерства народного просвещения. № 4–5. 1875.
48. *Харват П.* Проявления дохристианской идеологии в археологическом материале ранне-средневековой Чехии // Раннефеодальные славянские государства и народности (проблемы идеологии и культуры) / Studia Balcanica 20 / Отв. ред. В. Тыпков-Заимова. София. 1991.
49. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.



ПРАВОСЛАВНЫЕ В ПОЛЬСКОМ КОРОЛЕВСТВЕ В ЭПОХУ РЕФОРМАЦИИ И ИХ ОТНОШЕНИЯ С КАТОЛИКАМИ И ПРОТЕСТАНТАМИ (50–60-е годы XVI века)

© 2020 г. Б.Н. Флоря

Чл.-корр. РАН, заведующий отделом Института славяноведения РАН

E-mail: zhurslav@mail.ru

В статье рассматривается вопрос об изменении положения православных жителей Польского королевства в эпоху Реформации и их взаимоотношениях с католиками и протестантами в этом государстве.

The article explores the question of how the status of Greek Orthodox inhabitants of the Kingdom of Poland was changing in the age of Reformation in their interaction with the Catholics and Protestants in this state.

Ключевые слова: православные, католики, протестанты, Польша, русины.

Keywords: Greek Orthodox, Catholics, Protestants, Polska, ruthenians.

DOI: 10.31857/S0869544X0008605-8

Сохранившиеся свидетельства источников середины XVI в. (и некоторые более поздние) говорят о том, что положение православных и их церковных учреждений было в Польском королевстве во многом традиционным. В глазах власти православная церковь оставалась традиционным учреждением, которому власть гарантировала сохранение имущества, доходов и особого статуса. Этим положение православных учреждений заметно отличалось от положения протестантских «зборов», которым власть каких-либо прав не предоставляла.

Об этом говорят сохранившиеся в составе холмских актов книг документы – например грамота Сигизмунда II 1552 г. о передаче холмской кафедры «брестскому архимандриту» Феодосию (Лазовскому) [1. № 10] и грамоты о передаче отдельных храмов и связанных с ними имуществ (в том числе и по просьбе прихожан) православным священникам.

В одной из таких грамот указывалось, как и в грамотах на землях Великого княжества Литовского, что это делается, дабы «służba i chwala Boża między ludźmi mnożyła» [1. № 200, 220].

На территории Львовской епархии помимо подобных документов сохранились акты, подтверждавшие права на имущество и юрисдикцию епископа Арсения (Марка) Балабана. Так, в 1549 г. Сигизмунд II предписал местным властям

помогать епископу в борьбе со священниками, не желающими подчиняться его власти [2. № 823], а в 1551 г. львовскому старосте было предписано не нарушать право епископа на сбор торговых пошлин в округе св. Юра во Львове [2. № 936].

Сохранилась также серия грамот середины XVI в., относящаяся к землям в районе Самбора. Местные представители власти — старосты — по ходатайству прихожан передавали храм с относящимся к нему имуществом (земельный надел и некоторые доходы) человеку, который «будет способным отправлять службу божью» [3. Т. V. С. 272—274].

Вместе с тем признанные властью православные церковные учреждения и православные жители Польского королевства по-прежнему занимали подчиненное, неполноправное положение по отношению к католической церкви. Это неполноправие проявилось далеко не только в том, что православные епископы не были членами сената. В середине XVI в. продолжались попытки католического духовенства возложить на православных жителей расходы на свое содержание. Не без успеха плебаны старались внедрить норму, по которой, если земельный надел в деревне или городе в какой-то момент попадал в распоряжение держателя-католика, то это служило основанием, чтобы постоянно требовать с этого надела поборы на содержание католического священника [3. С. 446—447].

Во Львове продолжали сохранять силу различные ограничения, налагавшиеся городскими властями на деятельность членов православной городской общины. Лишь в 1572 г. «старшие русской нации» во Львове обратились к королю с ходатайством об уравнивании их в правах с жителями города — поляками [4. С. 176].

Источники говорят об усилении борьбы православных жителей Польского королевства за отмену неравноправного положения. Так, на сейме 1558—1559 гг. православная шляхта «*ruskich ziem*» выступила с протестом против действий католического духовенства, которое, пытаясь обложить их земли упомянутыми выше поборами, вызывает православных шляхтичей в суд, угрожая им разными санкциями. Этим католическим священникам шляхтичи противопоставляли свое духовенство, которое доволен своим положением, не угрожает им санкциями и не облагает поборами [5. S. 228—229].

Об этом говорит и сравнение двух документов, относящихся к территории Холмской епархии 1520 и 1558 гг. В 1520 г. холмский плебан добивался от мещан уплаты взносов на свое содержание [1. № 68], а в 1558 г. представители православных мещан Грубешова обратились к королю с жалобой на притеснения, и король обсудил дело со своими советниками и разрешил им не давать средств на содержание католического священника [1. № 176]. Известно также, что в 1553 г. община «русинов» в Каменце Подольском добила своего освобождения от власти городского католического магистрата [3. С. 247].

На территории Львовской епархии обострению отношений между православными и католиками содействовали попытки львовских архиепископов установить свой патронат над львовской православной кафедрой. Первую попытку предпринял в 1549 г. архиепископ Петр Стажеховский после смерти епископа Макария (Тучапского)¹. В конце 1560-х годов была предпринята попытка возвести на кафедру ставленника архиепископа Ивана Лопатку

¹ Ясные указания на это содержатся в грамоте Сигизмунда II архиепископу от 23 апреля 1549 г. [6. LVIII. С. 147].

Осталовского [7. С. 550]. Этот шаг встретил серьезное сопротивление прежде всего со стороны православной шляхты, поддерживавшей своего кандидата Григория (Гедеона) Балабана. Шляхтичи, выступавшие за этого кандидата, запрещали священникам своих приходских церквей подчиняться ставленнику львовского архиепископа [6. № 170/6. С. 464]. По-видимому, обнаружились сторонники Балабана и среди львовского мещанства. В грамоте короля львовскому старосте с сожалением констатировалось, что даже службы в храме св. Георгия во Львове Иван Лопатка «celebrare minime possit» [6. № 170/7. С. 465; 7. С. 550–551].

Таким образом, отношения православных и католиков в середине XVI в. во многом носили традиционный, сложившийся в предшествующие десятилетия характер.

Вместе с тем бурное развитие в стране реформационного движения создавало новую межконфессиональную ситуацию, и возникает вопрос, как эта ситуация влияла на отношение католиков к православным, отношение к православным протестантов, отношение православных к протестантам и католикам. Расширение благодаря начинающимся научным изысканиям сведений о церковной истории и духовных традициях христианского мира, не замыкающихся в рамках традиции католической, достаточно рано привело к появлению в среде формирующейся ренессансной интеллигенции попыток подойти по иному к различиям между православной и католической традициями.

Наиболее рано такие тенденции проявились уже в 40-е годы XVI в. в творчестве ставшего позднее очень известным публициста С. Ожеховского, что объясняется особенностями его биографии: выросший в Перемышльском воеводстве в смешанной семье (его мать была дочерью православного священника), он затем выехал за границу и получил образование в целом ряде европейских университетов (в том числе и в Италии), где он находился в течение 16 лет [8. С. 287–288]. Вернувшись на родину в 1543 г., он уже в следующем году обратился с посланием к краковскому епископу Петру Гамрату, в котором доказывал, что папский престол признал истинность православного крещения, и призывал к усилиям по объединению всех христианских церквей. За этим последовало выступление против «целибата», в котором С. Ожеховский доказывал, что этот обычай является новшеством, не известным древней церкви. Так выяснялось, что по одному из важных вопросов церковной жизни православная традиция оказывается более древней и правильной. В 40-е годы XVI в. эти выступления С. Ожеховского не встретили широкого отклика, но вызвали острую реакцию перемышльского католического епископа Яна Дзядуского, и 17 июня 1547 г. С. Ожеховский принес присягу епископу, в которой обязался ни словесно, ни письменно не защищать «sektam Ruthenorum [...] errores» [9. С. 197–198].

Есть основания полагать, что в 50-х годах XVI в. такие взгляды получили дальнейшее распространение и развитие среди образованных верхов «либерального» течения в рядах польского католического духовенства.

Целый ряд свидетельств о таких переменах привлек к себе внимание уже русских исследователей второй половины XIX в., прежде всего П. Жуковича [10. С. 198 и сл.], особенно некоторые разделы книги А. Фрич-Моджевского «О церкви», составлявшие часть его большого проекта преобразований разных сторон жизни польского государства и общества. Работа над этим большим трудом была завершена в 1551 г. Правда, как известно, цензура не допустила

публикации именно этой части сочинения, но, вероятно, оно могло распространяться в списках и быть предметом обсуждения, а затем соответствующий текст был издан в Базеле в 1554 г. [10. С. 198].

Вопрос о православии и православных поднимается в его труде в связи с задачами, которые, по его мнению, должен решить вселенский собор. Чтобы добиться единства христианского мира, следует пригласить к участию в соборе церкви греческую, эфиопскую, а на «наших землях» — армянскую и «русскую». И далее он опровергает утверждения, что «русины и армяне не принадлежат к церкви Христа». Они «имеют те же самые, что и мы, таинства, рады и горды тем, что воюют под знаменем Христа». Следует примириться и соединиться с теми, «с кем согласны в заботах, касающихся нашей республики, и вместе с которыми мы подчиняемся одному государю» [11. S. 376–377]. Хотя в этом тексте А. Фрич-Моджевский говорит одновременно о «русинах» и армянах — жителях Польского королевства, его главное внимание привлекает православный мир. Не случайно в том же тексте встречается утверждение, что первыми христианами были не римляне, а греки [11. S. 277]. Это давало возможность рассматривать ряд обычаев православной церкви как следование древним традициям — и возможность возвращения к ним в католической церкви.

Так, он отмечал, что наших «единоплеменников Русинов и Чехов» считают врагами церкви из-за существующей у них практики причащения мирян под обоими видами. Для этого нет никаких оснований. Пусть католическая церковь примет такую практику, и это будет содействовать единству христианского мира [11. S. 483–491].

Специальный раздел А. Фрич-Моджевский посвятил вопросу о celibате. Он доказывал, что ни христианское учение, ни натура священства не являются препятствием для брака священника, который существует и у русинов, и в греческой церкви, а в древние времена имел место и в западной церкви [11. S. 494–503, 511]. Наконец, Фрич-Моджевский, ссылаясь на более ранние сочинения С. Ожеховского, выражал надежду, что может быть найдено решение и споров о Исхождении Св. Духа [11. S. 376–377].

Таким образом, уже в начале 50-х годов XVI в. в католической среде было написано, а затем издано сочинение, в котором доказывалось, что различия между католической и православной церковью во многом связаны с тем, что православная церковь следует древним традициям, и эти различия не столь серьезны, чтобы мешать установлению единства христианского мира. А. Фрич-Моджевский был выдающимся мыслителем своего времени, чьи взгляды во многом не были восприняты обществом его времени, но по отношению к этим выдвинутым им положениям исследователи XIX в. отметили ряд свидетельств, что аналогичных взглядов придерживался целый ряд католических епископов в середине XVI в.

Так, известно, что в своей речи на похоронах Сигизмунда I каменецкий епископ Леонард Слончевский говорил, что священники пусть лучше будут женатыми, чем распутниками, что вызвало публичную полемику [12. С. 81–83].

1551 годом датируется записка членов краковского капитула, в которой те обвиняли нескольких епископов, что они «римское крещение осуждают, а русское одобряют». Краковский епископ А. Жебжидовский одобряет причащение мирян под обоими видами, а кувявский епископ Ян Дрогойовский не признает католическое учение об Исхождении Св. Духа и причащает своих слуг под

двумя видами [10. С. 207; 12. С. 111–112]. Таким образом, речь шла уже не только о высказываниях, но и о действиях.

В 1552 г. холмский епископ Я. Уханьский выступил против celibата и за причастие для мирян под обоими видами [13. Р. 157]. В середине 50-х годов XVI в., как известно, была предпринята попытка провести подобные реформы, которые привели бы к сближению католической и православной церквей в Польше. Об этом говорит текст инструкций посольству, направленному в Рим в начале 1556 г. (текст инструкций см. [14. S. 105 i n.]). Речь шла о том, чтобы папа разрешил созыв поместного собора, который ввел бы богослужение на польском языке, причастие для мирян под обоими видами и брак священников.

Необходимость таких реформ обосновывалась аргументами, близкими к тем, которые приводил и Фрич-Моджевский. Говоря о причастии для мирян под двумя видами, составители инструкций указывали, что такая практика существует у греков, болгар и русских, а чехам она была разрешена Базельским собором. Браки священников также заключаются у греков, болгар и русских, а раньше такие браки заключались и в западной церкви. Особенно интересен довод в пользу введения богослужения на родном языке. Некогда такое богослужение разрешил болгарам папский престол, а у болгар с поляками один язык (*eadem cum Polonis lingua*). Выдвинуть такое положение можно было только в результате специальных разысканий, возможно, при участии местных православных книжников².

Планы созыва собора для проведения таких реформ, как известно, оставались актуальными для части польского католического духовенства еще и в середине 60-х годов XVI в. В октябре 1565 г. папский нунций Д. Коммендоне с беспокойством сообщал в Рим, что на синоде гнезненской епархии было принято решение добиваться «чаши (для мирян. — Б.Ф.) и жен» [15. Т. 2. S. 309]. Таким образом, такие планы реформ традиционной обрядности обсуждал и поддерживал достаточно широкий круг представителей польского католического духовенства.

Правда, в таких официальных выступлениях не затрагивался вопрос о спорах относительно Исхождения Св. Духа, но следует иметь в виду, что этот вопрос привлекал внимание достаточно узкого круга высокообразованных теологов. Для более широкой среды главными внешними признаками православных были славянский язык литургии, причастие мирян под обоими видами, браки священников. В условиях, когда такие особенности не получали отрицательной оценки, и даже поднимался вопрос об их заимствовании католической церковью, это, вероятно, должно было вести к снижению напряженности в отношениях между двумя разными конфессиональными общностями.

Подобная ситуация могла сложиться в Холмской епархии, где в первой половине 50-х годов XVI в. епископом был Якуб Уханьский (сам по происхождению холмский шляхтич), убежденный сторонник реформ традиционной обрядности с обращением к опыту православного мира. Здесь могло произойти некоторое сближение обоих сообществ. Некоторые данные середины 60-х годов XVI в. говорят как будто в пользу такого вывода.

Однако обращает на себя внимание, что в записях о заседаниях католических синодов, в донесениях папских нунциев, в переписке самих польских

² В этой связи следует отметить чтение Я. Уханьским «славянских» книг из Болгарии и Македонии и его перевод на польский язык славянского текста Катехизиса Кирилла Иерусалимского [13. Р. 162].

католических епископов отсутствуют указания на какие-либо контакты с православными иерархами или о существовании каких-либо планов, в осуществлении которых православные могли бы принять участие.

Показательно, что в выдвигавшихся в 50–60-х годах XVI в. планах созыва «национального собора» православные, как правило, не фигурируют как его возможные участники³. Очевидно, что обозначившиеся интересы «либеральных» епископов к традициям православного мира не побуждали их видеть в православном духовенстве и вообще в православном населении Польского королевства серьезных партнеров для проведения важных совместных действий.

Вместе с тем, как показывают уже приведенные выше свидетельства, далеко не все верхи католического духовенства готовы были разделить взгляды «либеральных» католиков. Об этом говорит и упоминавшаяся уже записка членов краковского капитула и резкая реакция лидера этого направления С. Гозии на соответствующие инициативы, выдвигавшиеся С. Ожеховским (см. об этом [9. S. 201–202; 13. P. 88]).

Вместе с тем, если в первых десятилетиях XVI в. в стране именно православные выступали как главные оппоненты католиков, такая установка не могла в полной мере сохраниться в условиях бурного развития реформационного движения в стране. На фоне постоянных протестантских новаций православные начали восприниматься как положительная, консервативная сила.

Характерен в этом плане относящийся к апрелю 1564 г. отзыв папского нунция Д. Коммендоне, что православные в Польском королевстве (и шляхта, и простые люди), видя в стране постоянные перемены в делах веры, склоняются к Москве [15. Т. 1. S. 118–119]. Эти высказывания следует сопоставить с оценками такого близкого к С. Гозию человека, как его преемник на посту вармийского епископа Мартин Кромер. Оценки эти содержатся в сочинении, написанном в 1577 г., уже в эпоху начавшейся Контрреформации. На это свидетельство справедливо обратил внимание М.В. Дмитриев [17. С. 65]. М. Кромер, конечно, порицает «русинов» за разрыв с католической церковью («схизму»), но, в основном, разногласия православных и католиков касаются больше «обрядов и церковных обычаев, чем догматов вероучения» [18. S. 82–84].

Эти оценки ясно показывают, что с развитием Реформации православные в Польском королевстве явно перестали рассматриваться как главные идейные оппоненты католиков. Важно отметить, что в конце 50-х — начале 60-х годов XVI в. имело место воздействие и других факторов, смягчавших отношение к православным и со стороны «непримиримой» части католического общества.

Дело в том, что не только А. Фрич-Моджевский желал восстановления единства христианского мира. К тому же стремился и папский престол, рассчитывая достичь этих целей при созыве собора в Триденте. С этой целью было принято решение о приглашении на собор всех христианских правителей (которые, по крайней мере, прислали бы на собор своих послов). В апреле 1561 г. папа Юлий III направил такую грамоту Ивану IV, называя его «дражайшим сыном» [19. P. 635–636]. На католические круги в Польше произвело впечатление посольство от константинопольского патриарха во главе с архиепископом Галатии,

³ Сохранилось лишь одно свидетельство, что на синоде 1554 г. обсуждался вопрос о приглашении на следующий синод не только протестантов, но и «схизматиков», но его достоверность вызывает сомнение [16. S. 251–252].

которое посетило Сигизмунда II и обсуждало с ним вопрос о совместных действиях против еретиков [19. Р. 625, 627, 669; 20. С. 183, 399]. С приездом архиепископа в Польском королевстве распространились слухи, что архиепископ Галатии является послем Константинопольского патриарха на Тридентский собор [19. Р. 626]. В этой связи С. Гозий в июле 1561 г. выражал надежду, что «схизматики» — подданные султана смогут прибыть на собор раньше, чем католики и их правители [19. Р. 669].

Такое настроение сохранялось недолго, так как архиепископ Галатии поехал в итоге не в Тридент, а в Москву [19. Р. 669].

Именно после этого произошло возвращение «непримиримых» к традиционной позиции по отношению к «схизматикам», когда в своем ответе С. Ожеховскому С. Гозий отвергал возможность какого-либо диалога с православными даже по вопросам обрядности. Разрешение чешским гуситам Базельским собором причастия для мирян под обоими видами он считал «опасной» уступкой, которую не следует повторять. «Схизматики» должны подчиниться папской власти и согласиться с католическим толкованием догматов [9. S. 201–202; 13. Р. 88].

Пока этого не произошло, православные в соответствующей среде рассматривались как один из возможных объектов карательных действий. В июне 1564 г. кальвинисты добивались у короля принятия декрета против ариан. Папский нунций Д. Коммендоне и С. Гозий доказывали, что, если принимать такой декрет, он должен быть направлен против всех христиан, не принадлежащих к католической церкви, в том числе и против «русинов» [15. Т. I. S. 167–168, 185] (нужен «всеобщий эдикт»).

Сохранилось мало данных, которые могли бы говорить о взаимоотношениях православных и протестантов в эпоху бурного развития реформационного движения в 50–60-х годах XVI в. Между тем, хорошо известно, что распространение Реформации сопровождалось переходом части шляхтичей-землевладельцев в новую веру, захватом храмов, где начинали служить протестантские «министры», принуждением подданных посещать протестантское богослужение. Все это могло чувствительно затрагивать и православную церковь, и православное общество на землях Польского королевства и вызывать конфликты на религиозной почве.

Экспансия протестантизма на южных землях Речи Посполитой, где совместно проживало и православное, и католическое население, началась уже в конце 40-х годов XVI в. В 1549 г. каменецкий староста Е. Язловецкий ввел протестантское богослужение в г. Язловце — в Подолии. Тогда же староста другого подольского города — Червенограда — на Рождество 1549 г. выгнал из города доминиканских монахов [12. С. 79–80]. Первоначально речь шла о переходе в протестантизм местной католической шляхты, и местную православную среду это мало затрагивало (см. об этом [3. Т. VI. С. 420–423]). Постепенно, однако, положение изменилось.

Во введенных в научный оборот решениях малопольских синодов 50–60-х годов XVI в. тема отношений с православными не затрагивалась. При обсуждении в протестантской среде проектов созыва «национального собора» православные, как его участники, также не упоминались. Однако уже с середины 50-х годов XVI в. территория, занятая православными, стала рассматриваться как объект миссионерской деятельности. На синоде в Пинчове весной 1556 г. обсуждался вопрос «*de curandis illis ecclesiis quae in Russia [...] sitae sint*» [21. Т. I. S. 59]. На

синоде в Быхове в 1560 г. говорилось о посылке на «русские земли» двух «министров» «dla reformowania kościołów». Отмечено, что один из них писал Кальвину, предлагая отправить на эти земли ученых мужей [21. Т. II. S. 7].

В рамках малопольской протестантской церкви на синоде в Ксёнже в сентябре 1560 г. были созданы округ с центром в Люблине, охватывавший территорию православной Холмской епархии, и округ русский и подольский [12. С. 283].

При всей ограниченности имеющихся сведений есть основания полагать, что в разных регионах воздействие реформационного движения на традиционные межконфессиональные отношения было различным.

По-видимому, такое воздействие было достаточно ограниченным на территории Русского воеводства. Хотя русскими воеводами в 1553–1581 гг. были почти исключительно кальвинистские магнаты, кальвинистских церквей на этой территории было мало [12. С. 322]. Очевидно, местная шляхта была в своей массе консервативно настроена. Главный центр края — Львов современники характеризовали, как город свободный от еретиков. П. Скарга описывал его как «civitas catholicissima». Здесь не было ни протестантского храма, ни организованной протестантской общины [22. S. 343–345]. Исследователь, занимавшийся межконфессиональными отношениями во Львове, справедливо связал такое положение дел с тем, что в многоэтническом и многоконфессиональном городе особые привилегии патрициата и ремесленной верхушки были связаны с их принадлежностью к «natio catholica» [22. S. 348–350]. Что касается настроений в местной дворянской среде, то на них, как представляется, достаточно ясно указывают некоторые особенности сочинений такого популярного в этой среде публициста, как С. Ожеховский. Отстаивая в своих сочинениях имущественные интересы этой шляхты, публицист одновременно обвиняет организаторов борьбы шляхты за «экзекуцию прав» — что они хотят «papiestwo precz egzekucje precz z Polski wykorzeńić», а настоящая «экзекуция» должна быть направлена против иноверцев [23. S. 54–55]. Ожеховский, очевидно, рассчитывал на благоприятный отклик на свои высказывания в той среде, которой его диалоги были адресованы⁴.

Показательно также, что папский нунций Д. Коммендоне, когда перед ним была поставлена задача добиться одобрения решений Тридентского собора польским духовенством, начал свою деятельность в этом направлении с путешествия во Львов. В донесениях Д. Коммендоне отмечено, что его здесь встретили архиепископ католический, епископ православный и архиепископ армянский и что город свободен от еретиков-протестантов [15. Т. I. S. 202]. Осенью 1564 г. на синоде львовской церковной провинции были приняты решения о принятии постановлений Тридентского собора и проклятии еретиков [15. Т. I. S. 223–224]. В главной гнезненской провинции решения этого собора были приняты только в 1577 г. [24. С. 387–388].

Все эти данные подкрепляют сделанный выше вывод, что на этих землях католическая церковь сохранила свои традиционные позиции, и характер отношений православных и католиков поэтому носил здесь традиционный характер.

Иная ситуация сложилась на территории Холмской епархии. Здесь, в Холмском воеводстве, протестантскими, по имеющимся подсчетам, стала половина

⁴ В 1561 г. папский нунций сообщал в Рим, что под его влиянием «molti nobili» возвратились к католической религии [19. Р. 660].

приходов. Таких показателей не было в большинстве воеводств Польского королевства [13. Р. 144]. Здесь присутствовали не только кальвинистские, но и арианские общины. Арианином в 60-е годы XVI в. стал М. Сеницкий, которого холмская шляхта многократно избирала своим послом на сейм. Хотя конкретные данные отсутствуют в связи с исчезновением холмских архивов XVI в., приведенные выше высокие цифры дают основание полагать, что происходившие перемены серьезно затронули и православное население. Некоторые данные на этот счет обнаруживаются в письмах Д. Коммендоне.

Летом 1564 г. во время путешествия во Львов Д. Коммендоне посетил один из городов Холмской епархии — Белз, где его посетили православные «русины», предлагая бороться с еретиками, которых они ненавидят так же, как и католики. Они сообщили, что к ним приходят проповедники с катехизисами на их языке⁵. Д. Коммендоне с удовлетворением отмечал, что по имеющимся у него сведениям католики и «русины» во многих местах выгнали таких проповедников [15. Т. I. S. 201–202]. Это свидетельство показывает, что в условиях происходившей здесь экспансии протестантизма имели место и возникновение напряженных отношений между протестантами и теми православными, которые сохранили свою традиционную веру, и сближение членов традиционных сообществ, а, возможно, и их совместные действия против протестантских проповедников. Картину таких дружественных отношений рисует рассказ католика Б. Хербеста о его поездке на «русские земли» Польского королевства, где он встречался и беседовал с православными священниками. Были и разговоры о соединении церквей. Б. Хербест ссылаясь не только на свои личные впечатления, но и на мнение перемышльского католического епископа В. Хербурта [9. S. 202–204]. Стоит отметить, что зафиксировав такие обращения «русинов» из Белза, Д. Коммендоне никак на них не реагировал и в дальнейшем во время своего пребывания во Львове даже не упоминал об их присутствии в этом городе.

Причины такой позиции выдающегося дипломата папской курии, прилагавшего в середине 60-х годов XVI в. максимум усилий для сохранения позиций католической церкви в Польском королевстве, как представляется, предположительно могут быть установлены. Сама скупость упоминаний о «русинах» в его донесениях говорит о том, что в 60-е годы XVI в. он не видел в православных силу, которая могла бы угрожать позициям католической церкви в стране. Вместе с тем он явно не видел в православных и серьезного партнера в планируемой кампании борьбы с протестантами.

Православные (в отличие от того, что имело место в Великом княжестве Литовском) составляли в Польском королевстве меньшинство населения, расположенное на периферийных юго-восточных территориях, достаточно далеких от основных центров страны. У православных здесь не было своей знати. Православная шляхта была достаточно многочисленной, но ее ряды на некоторых территориях, по-видимому, заметно поредели в связи с экспансией протестантизма. На сеймах среди шляхетских послов особое православное представительство не прослеживается. Даже наиболее активная православная шляхта Русского воеводства выступала прежде всего в защиту своих локальных интересов.

⁵ Вероятно, имелись в виду катехизисы, написанные и напечатанные в начале 60-х годов XVI в. Ш. Будным в Великом княжестве Литовском.

Для 50–60-х годов XVI в. отсутствуют сведения о каких-либо попытках местных православных учреждений определить свою особую позицию в религиозных конфликтах. Ничего не известно о таких действиях со стороны львовского епископа Арсения (Балабана) или холмского епископа Феодосия (Лазовского). Поэтому и «либеральные» епископы, и более консервативные круги католического духовенства, и протестантские политики считали возможным с ними не считаться при решении общих вопросов о будущих конфессиональных отношениях в Польском королевстве. Положение изменилось с заключением Люблинской унии, когда произошло соединение этих территорий с Волынью и Киевской землей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией. Вильно, 1892. Т. 19. Прил.
2. Akty grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej. Lwów, 1884. Т. X.
3. Грушевський М.С. Історія України – Руси. Київ, 1994. Т. V; 1995. Т. VI.
4. Зубрицкий Д. Хроніка міста Львів. Львів, 2002.
5. Dzienniki sejmów koronnych za panowania Zygmunta Augusta Króla polskiego i wielkiego Xięcia litewskiego 1555 u 1558 r. w Piotrkowie złożonych. Kraków, 1869.
6. Дополнения к Актам историческим, относящимся к России. СПб., 1848.
7. Скочиляс Я. Галицька (Львівська) єпархія. Організаційна структура та правовий статус. Львів, 2010.
8. Polski słownik biograficzny. Wrocław etc., 1979. Т. XXIV/2.
9. Chodynicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita polska. Zarys historyczny. 1370–1632. Warszawa, 1934.
10. Жукович П. Кардинал Гозий и польская церковь его времени. СПб., 1882.
11. Modrzewski A.F. Dzieła wszystkie. Warszawa, 1953. Т. I.
12. Любович Н. История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитари (по неизданным источникам). Варшава, 1883.
13. Jobert A. De Luther a Mohila. La Pologne dans la crise de la chretienté. 1517–1648. Paris, 1974.
14. Seriptores rerum poloniarum. Cracoviae, 1872. Т. I.
15. Pamiętniki o dawnej Polsce z czasów Zygmunta Augusta. Wilno, 1851. Т. 1–2.
16. Zakrzewski W. Powstanie i wzrost Reformacji w Polsce (1520–1572). Lipsk, 1870.
17. Брестская уния и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. М., 1996.
18. Kromer M. Polska czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urządach i sprawach publicznych królestwa Polskiego ksegi dwie. Olsztyn, 1977.
19. Theiner A. Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae. Romae, 1861. Т. II.
20. Макарий (Булгаков). История русской церкви. М., 1996. Т. V.
21. Akta synodów różnowierczych w Polsce / Opr. M. Sipayllo. Warszawa, 1966. Т. I (1550–1559); Warszawa, 1972. Т. II. (1560–1570).
22. Schramm G. Lemberg und die Reformation // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Wiesbaden, 1963. Т. 11. Heft 3.
23. Śląski J. Polskie dialogi polityczne Stanisława Orzechowskiego na tle sejmów egzekucyjnych // Odrodzenie i reformacja w Polsce. Warszawa, 1967. Т. XII.
24. Любович Н. Начало католической реакции и упадок Реформации в Польше. По неизданным источникам. Варшава, 1890.



НОВЫЕ ИСТОЧНИКИ О КАЗАЦКОМ ВОССТАНИИ 1625 ГОДА: РЕЧЬ ПОЛКОВНИКА ОЛИФЕРА ГОЛУБА И НЕИЗВЕСТНЫЙ СПИСОК КУРУКОВСКОГО ДОГОВОРА

© 2020 г. К.А. Кочегаров

Канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН

kirill-kochegarow@yandex.ru

*Вы слышали от отцов и дедов,
в какой чести у всех была земля наша*
Н.В. Гоголь. Тарас Бульба

*Дай пане Боже пожити и отдячити,
яко дедичом тое ойчизны и земли*

Из речи казацкого полковника Олифера Голуба

В статье рассматриваются неизвестные документы по истории казацкого восстания 1625 г. — список Куруковского договора и речь полковника О. Голуба на раде, посвященной избранию в гетманы М. Жмайло. Речь Голуба — уникальный источник, отражающий идеологию восстания, реконструкция которой из-за практически полного отсутствия соответствующих текстов до настоящего момента была затруднена. Она определяла политические стремления лидеров украинского казачества 1620—1640-х годов, выражаясь в идее политической автономии Войска запорожского в рамках Киевского и Брацлавского воеводств Речи Посполитой со ставкой гетмана в Киеве, ликвидацией кварчаного войска и института коронных урядников. Список с Куруковского договора — единственный дошедший до нас текст соглашения на староукраинском языке. В статье исследуется история его происхождения, дается сравнительный анализ текста с известными польскими копиями. Оба документа публикуются в приложении.

The article considers unknown documents on the history of the Cossack uprising of 1625 — a copy of the Treaty of Kurukove, and the speech held by colonel Olifer Holub at the Rada, called to elect Hetman Mark Zhmaylo. The speech is a unique source which reflects ideology of the uprising, inasmuch as the absence of any documents made its reconstruction until now hardly possible. It described the political endeavours of the leaders of the Ukrainian Cossacks in the 1620s—1640s and implied of the idea of political autonomy of the Zaporogian Cossack Army withing the framework of the Kiev and Bracław Voivodeships of Rzeczpospolita with the Hetman's head-quarters in Kiev, liquidation of the wojsko kwarciane (Quarter Army) and the crown *uriadniks* (administrators). This copy of the Kurukove Treaty is the only survived text of the agreement on the old-Ukrainian language. The article explores its provenience, suggests a comparative analysis of the text with the known Polish copies. Both documents are published in the Supplement to the article.

Ключевые слова: Войско запорожское, казачье восстание 1625 г., Куруковский договор, Олифер Голуб, польско-украинские отношения, русско-украинские отношения.

Keywords: Zaporogian Cossack Army, Cossack uprising of 1625, Treaty of Kurukove, Olier Holub, Polish-Ukrainian relationships, Russian-Ukrainian relations.

DOI: 10.31857/S0869544X0008606-9

1620-е годы стали периодом бурного развития социальных и политических структур Войска запорожского, разворачивавшегося на фоне очередного витка его внешнеполитической активности (походы на османские владения, союз с Крымским ханством и т.д.), нараставшего противостояния казачества с властями Речи Посполитой и вмешательства запорожцев в разгоравшийся на восточнославянских землях шляхетской республики религиозный конфликт между сторонниками православия и унии. Важной вехой в этих событиях стало казачье восстание 1625 г.

Историки, обратившиеся к изучению его в конце XIX в. — начале XX в. опирались главным образом на комплекс польских источников, введенных в научный оборот еще в первой половине XIX столетия¹. Лишь в незначительной степени они дополнялись свидетельствами русских архивных документов, опубликованных П.А. Кулишом [2. С. 181–183, 229–230, 243–244]. Польские материалы, охватывавшие ход событий 1625 г., итогом которых стал поход на запорожцев войска под предводительством польного гетмана Станислава Конецпольского и подписание так называемого Куруковского договора, включают переписку казаков с королевскими комиссарами, сам текст соглашения и другие документы. В 2016 г. они были переизданы (многие по напечатанным текстам XIX в., так как архивные первоисточники в ряде случаев найти не удалось) в рамках публикации украинских археографов, охватывающей историю Войска запорожского XVI — первой половины XVII в. [3] Ряд находок новых польскоязычных документов последних лет, несмотря на содержащиеся в них ценные подробности, в целом не менял сложившийся в историографии нарратив событий 1625 г. [4. С. 57–64; 5. С. 86–94; 6. С. 371–374].

Указанный комплекс источников позволяет восстановить основную хронологию восстания и дает представление о тех позициях, которые занимали запорожцы в ходе официальных переговоров с представителями короля и Речи Посполитой. Они выражались главным образом в попытках казачества защитить свои сословные и религиозные права. Лишь часть требований запорожцы смогли отстоять в ходе не слишком удачной для них кампании, когда, будучи блокированы коронным войском гетмана Конецпольского у Куруковского озера, они согласились на переговоры. Куруковский договор 1625 г., несмотря на его половинчатость и компромиссность, несших в себе, по мнению М.С. Грушевского, зародыш дальнейших конфликтов (см. подробнее [7. С. 537–561; 1. С. 1–42]), стал все же важной вехой в эволюции сословных и политических структур Войска запорожского — их зримого оформления не только в рамках Запорожской Сечи, но и «на волости», в городах Среднего Поднепровья. По соглашению утверждалась структура войска численностью шесть тыс. чел., размещавшегося в королевских староствах Среднего Поднепровья (Черкасское, Каневское, Корсунское, Богуславское, Белоцерковское, Переяславское). Оно

¹ О наличии источников главным образом лишь «с польской стороны» с сожалением писал С. Рудницкий [1. С. 14]. В работе С. Рудницкого см. также анализ предшествующей историографии.

включало не только гетмана (старшего), но и обозного, писаря, двух есаулов, войскового судью, а также шестерых полковников и полковых есаулов, шестьдесят сотников; казаки получали право иметь свой суд, свободно заниматься промыслами и т.д. [3. С. 283–287].

Изучая канун и развитие событий «польско-казацкой войны» 1625 г., М.С. Грушевский высказал сожаление, что в распоряжении исследователя практически нет никаких свидетельств о процессах, которые происходили внутри казацкого лагеря, о том, как формировались политическая программа запорожцев [7. С. 526–527]. Частично ответить на эти вопросы и заполнить образовавшую в силу естественных причин — односторонности источников — лакуну позволили исследования Б.Н. Флори, который ввел в научный оборот значительный пласт русских архивных документов, главным образом из собраний Разрядного приказа. Они включают сведения, сообщавшиеся приезжавшими в Россию выходцами из польско-литовского государства (казаками и киевским духовенством), а также информацию, специально собранную выезжавшими за литовский рубеж русскими подданными — купцами и разведчиками.

Работы Б.Н. Флори позволили существенно дополнить новым фактическим материалом предположения предыдущих исследователей (см., например [1. С. 12]) о существовании среди запорожских казаков двух «партий». Первую составляли умеренные и как правило заслуженные казаки («лучшие люди»), настроенные на сотрудничество с польскими властями. К ней можно отнести полковников Михаила Дорошенко и Федора Пырского, которые в разное время избирались гетманами. Запорожская «чернь» — рядовые казаки, группировалась вокруг двух других лидеров — полковников Олифера Голуба и Марко Жмайло, также обладавших в указанное время гетманской булавой. Из них больше следов в источниках оставил первый. Олифер Голуб, «казак старинный», не имевший семьи и дома, будучи соратником Сагайдачного, избирался гетманом после его смерти, в апреле 1622 г., при поддержке «черни» — рядового казачества, которое выбрало его, чтобы не допустить составления реестра. Голуб поддерживал и киевский митрополит Иов Борецкий, установивший, в свою очередь, контакты с русским правительством. Выходец из Речи Посполитой сообщал в Вязьме, что в апреле 1625 г. какая-то часть казацкого войска во главе с О. Голубом стояла лагерем на р. Суле, готовясь к военным действиям против польских войск. Оттуда, якобы в Белгород было отправлено казацкое посольство во главе с полковником Серебряным с сообщением о готовности запорожского казачества «отстать» от Польши и «отъехать» к России «со всем войском». Б.Н. Флоря также установил, что после неудачного морского похода, в первой половине августа, М. Дорошенко был смещен с гетманства, новым гетманом стал Ф. Пырский, и уже 15 августа отряд казаков двинулся в очередной поход на османские владения. Это стало одной из причин неготовности казачества к отпору польской экспедиции гетмана Конецпольского. Некоторое время спустя казаки, находившиеся «на волости», собрали раду в Киеве, чтобы обсудить предложения Конецпольского, которые сводились в том числе к необходимости согласиться на строго ограниченный реестр (ранее с подобным требованием на Сечь приезжал королевский посол). Под давлением массы рядового казачества польские предложения были отвергнуты. Решено было собирать казаков с «волости» и идти в Переславль на соединение с запорожцами. Узнав об этом, Конецпольский также двинулся вниз по Днепру, чтобы не допустить соединения сил противника. Предводителем казаков «на волости» оказался О. Голуб, собравший казаков из нескольких городов Правобережья Днепра. В начале октября между его отрядами и коронным

войском произошли первые стычки в районе Канева. Далее войска Голуба отступали вниз по Днепру и сумели переправиться на Левый берег, что обеспечило небольшую паузу в военных действиях. Однако узнав, что шедшие с ним на соединение запорожцы движутся вверх по правому берегу реки, казакам Голуба пришлось переправляться обратно, став обозом «в семи верстах» от польского войска [8. С. 30–40; 9. С. 145–146, 151–152].

Историки до настоящего момента считали, что гетманом запорожцев в ходе восстания был Марко Жмайло [1. С. 12, 18, 21–22; 7. С. 527, 544–547] (см. также [10. С. 26–32]), что как будто подтверждалось польскими источниками. Так, в анонимном «Диариуше украинной экспедиции с запорожскими казаками в 1625 году» его имя упоминается под записью от 11 (1) октября², когда в польское войско, располагавшегося в миле от г. Канева, приехали казацкие послы из того отряда, что находился «на волости». Они просили коронное войско «не наступать» на их лагерь, пока для переговоров не прибудет «гетман их Жмайло», который пребывал на Запорожье [11. С. 145–146]³. 19 (9) октября эту просьбу повторил другой казацкий посланец, и вновь с упоминанием Жмайло [11. С. 147]. Между тем в письме одного из предводителей казацких отрядов, «старшего» Яремы Михайловича, располагавшегося со своим отрядом в Крылове, где он, видимо, прикрывал переправу, имя гетмана не указано [3. С. 264], а первый непосредственно обращенный к М. Жмайло «лист» королевских комиссаров датирован 3 ноября (23 октября) [3. С. 277]. Б.Н. Флоря обратил внимание на противоречие информации «Диариуша...» и русских архивных документов, которые упоминают как гетмана запорожских казаков в это время Ф. Пырского и сообщают о его смещении после объединения сечевиков с казаками, находившимися «на волости» [8. С. 39. Прим. 68]⁴.

Если верить «Диариушу...», отряды с «волости» и из Сечи объединились 25 (15) октября. Уже на следующий день Конецпольский отправил в казацкий лагерь своих представителей с предложением условий замирения, которые запорожцы посчитали «тяжелыми». Они дебатировали их на раде, длившейся весь день 27 (17) и до полудня 28 (18) октября, прислав к вечеру того же дня послов к польским комиссарам и гетману, которые заявили, что «mołojcy żadnego punktu z kondycyi danych pełnić nie obiecuja» («молодцы ни одного из пунктов данных им кондиций соблюдать не обещают») [11. С. 148–149]⁵. Как отметил М.С. Грушевский, привезенная казацкими послами декларация носила форму достаточно решительного отказа [7. С. 548–551]. Переговоры были прерваны, Конецпольский отдал приказ начать военные действия, увенчавшиеся соглашением под Куруковым, смещением Жмайло и избранием нового гетмана — М. Дорошенко (описание кампании см. [1. С. 27–39]).

До настоящего момента в распоряжении историков не было источников, которые могли хотя бы отчасти пролить свет на события казацкой рады и разрешить отмеченное Б.Н. Флорей противоречие, касающееся того, кто был гетманом Войска запорожского в период до конца октября. Между тем, русские архивные собрания еще отнюдь не исчерпаны с точки зрения поиска

² Здесь и далее для дат по новому стилю в скобках указан старый стиль.

³ «Диариуш» издан еще раз с другого списка [12. С. 103–112]. Между обоими текстами существуют некоторые расхождения, для данного исследования большой роли не играющие.

⁴ Соответствующие свидетельства опубликованных русских архивных документов см.: [2. С. 181; 13. С. 146, 149].

⁵ То, что ответ был «острым», отмечает и автор другого «диариуша» [4. С. 61].

и публикации источников, проливающих новый свет на историю казачьего восстания 1625 г.

13 января 1626 г. в Путивль, на Борисоглебскую заставу прибыли трое старцев из «литовские земли», из располагавшегося в Погребиськах (ныне Винницкая обл., Украина) Вознесенского монастыря: игумен Андриан, черный поп Виталий, черный дьякон Савва, а также брат игумена, «белец» Федор Яцкович в сопровождении дьячка Яремы (Ермолки) и слуги Ивашки. Целью визита, как и обычно в таких случаях, было получение царского жалованья. Маршрут визитеров пролегал через Павлово — Фастов — Киев — Борисполь — Барышевка [14. Л. 1]. Об этом приезде на основе рассматриваемых в данной статье материалов кратко упоминал в фундаментальном труде К.В. Харлампович [15. С. 83], и недавно более подробно — Б.Н. Флоря, добавив к информации исследователя сведения из фонда Разрядного приказа (Приказной стол). В частности, он отметил, что игумен Андриан привез в Путивль список с Кукуевского договора [9. С. 169]. Однако материалы дела из Греческого фонда (№ 52) РГАДА, которые легли в основу этой работы, никто из исследователей подробно не рассматривал.

Игумен Андриан передал путивльским воеводам А. Головину и И. Есипову три письма — царю и патриарху (оба от 29 декабря 1625 г.), сохранившиеся в оригинале, а также главе правительства боярину И.Б. Черкасскому (не сохранилось). В первом он сообщал, что Погребиський Вознесенский монастырь «в земли Малыя Росии» возник в 1601 г. К царю Андриан обращался как к «православнии христианския веры сияющему и венцем царствия украшенному и всякими добродетели исполненному и страхом Божиим огражденному, благочестивому и христоролюбивому милователю святых и божественных церквей», называя его самодержцем «всей росийския земли». Он сообщал, что собрался в путь вместе с другими духовными лицами, прослышав о щедрости царя к единоверцам («слышаще от многих верных хрестиян и приемлющих от твоего пресветлого царского величества пожалование»). Ранее вместе с архимандритом Острицкого монастыря Петронием в Москву ездил монастырский дьяк Ярема, но он всю полученную тогда «милостыню до оного монастыря обернул» и в Вознесенскую обитель ничего не попало⁶. Поэтому делегация во главе с Андрианом просила теперь «пожаловати нас, нищих во нынешнее лютое время пребывающи во гонениях и скорби, не имущи чим удовлети и здобити божественныя церкви». Монахи выражали надежду, что их пропустят в столицу «царского величества видети и поклонитися подножию ногу яко царю во православных православнейшому и милосердну паче всяких царей, превосходящу добродетелию яко ж царю Константину, украшающи божественныя церкви и милующи странных» [14. Л. 5–5об.]. В послании «святейшому отцу отцем и пастырови пастырем», Филарету Никитичу, «патриарсе Великия Росии московскому, отцу нам пречестному», Андриан писал, что он и его спутники «яко ж пчелы ко матце ко благословиению святых и святительских рук [...] главы своя» приклоняют. Сетую, что «во нынешнее лютое время во земли росийстей» православные пребывают «во гонении от нынешних человек, паче ж развращающих церковь Божию», Андриан также, как и в письме царю, просил

⁶ По информации воевод, черный поп Виталий также приезжал в Путивль 11 сентября 1625 г. вместе с неким игуменом из Луцкого повета Кириллом, черным попом Игнатием, священником Самойлом. 17 октября по царскому указу всем им дано жалованье, в том числе священнику Виталию — сорок куниц и 7 руб. денег. Прибыв в Путивль теперь, Виталий сообщил, что ныне он от игумена Кирилла «отшел и живет в Погребиськах в Вознесенском монастыре» [14. Л. 3–4].

помочь монастырю милостыней, которая «даже и до святого града Иеросалима ведома» [14. Л. 6—6об.]. Письма в столицу повез путивлец боярский сын Федор Трифонов, а представителям Погребищенского монастыря было велено остаться в Путивле до «государева указа» [14. Л. 3]. 4 февраля новым воеводам Богдану Михайловичу Нагому (Нагово) и Петру Никитичу Бунакову царской грамотой было приказано вручить игумену Андриану присланные из Москвы сорок куниц, да выдать ему же и священнику Виталию по 10 руб., дьякону Савве — 8 руб., брату игумена Федору — 7 руб., дьячку Ермолке — 4 руб., слуге Ивашке — 3 руб. деньгами из путивльских «таможенных доходов», после чего отправить всю делегацию восвояси, предоставив подводы и корм «до рубежа». Пропускать в столицу их было не велено по причине слухов о «моровом поветрии» в «Литве» [14. Л. 31—36]. 13 февраля воеводы получили грамоту, а 17 числа, вручив приезжим жалование, отпустили их в обратный путь «прилуцкою дорогою» [14. Л. 37—41].

Традиционно в путивльской съезжей избе украинские духовные лица сообщили последние новости, касавшиеся польско-казацких взаимоотношений. После подавления восстания 1625 г. гетман Конецпольский выехал в Бар и ныне занимался приготовлениями к кампании против «швецких немец» и маршу на Вильно, для чего писал к гетману М. Дорошенку и к «выборным» казакам, чтобы «оне готовы были на службу». Андриан и его спутники встретили Дорошенку под Трепольем 4 января вместе с четырьмя польскими комиссарами и 20 казаками. Гетман и комиссары ехали в Киев, куда казаки, «которые выброны» в шеститысячный реестр, установленный Куруковским договором, должны «изо всех украинных городов съезжатца в Киев к нему Дорошенку». В городе находилось «поляков пять рот, что было оставлены от гетмана полского для козацкого разбору», которые после его завершения намеревались двинуться в Вильно и поступить под командование литовского польного гетмана К. Радзивилла [14. Л. 1—2].

Однако самая важная для историков информация содержится не в этих устных сообщениях, а в тех двух документах, которые подал Андриан в путивльскую приказную избу. Игумен предъявил «письмо з договору гетмана Конца Полского с козаки, на чом оне помирилис», то есть текст Куруковского договора, и рассказал, что документ дал ему «для ведомости в Погребищах сын ево духовной, капитан гойдуцкой сербин Ондрей Липа». Сам Липа «был в те поры в обозе з гетманом с Концем Полским» [14. Л. 3]. Еще более интересным и в своем роде уникальным источником, переданным русским властям, стал текст речи полковника Олифера Голуба, произнесенной на казацкой раде по случаю выбора гетманом Марко Жмайло.

Читая выразительные и полные экспрессии строки с призывом к запорожцам стать твердой ногой на своей исконной земле, невольно вспоминаешь сочные монологи Тараса Бульбы, устами которого Н.В. Гоголь столь мастерски выразил дух далекой для него эпохи. При этом речь Голуба — не литературное произведение, а документ, возникновение которого самым тесным образом связано с событиями казацкого восстания 1625 г. Его без сомнения, стоит соотнести с двухдневной радой 17—18 (27—28) октября, которая, как уже не раз бывало ранее, стала ареной противостояния сторонников соглашения с польским правительством и радикально настроенных казаков. Последних, как известно, возглавляли Голуб и Жмайло, при этом избрание последнего гетманом очевидным образом коррелирует и с наблюдениями Б.Н. Флори о смещении приверженца «умеренной партии» Пырского после объединения

казацких отрядов, сделанными на основе русских источников, и с отмеченным польскими источниками отказом казаков принять условия комиссаров Речи Посполитой.

Учитывая скорое поражение запорожцев и передачу булавы М. Дорошенко, гетманство Жмайло, таким образом, длилось около десяти дней, и его, наравне с Голубом, можно считать одним из руководителей, но никак не лидером восставших.

Речь Голуба дает в руки исследователя не только изложение той аргументации, при помощи которой он и его сторонники пытались убедить казачество занять жесткую позицию в отношении польских требований, но и позволяет составить широкое представление о политической программе радикальных кругов запорожцев. Полковник «Олефер» начал обращение к раде с важной констатации, что избрание Жмайло обрадует как казаков, так и всех людей «народу нашего релее руское», подчеркивая, что Войско запорожское выступает не только со своих узкосословных позиций, но и выражает интересы всего православного населения Речи Посполитой.

Голуб стремился убедить запорожцев, что нынешнее положение войска вполне удовлетворительное и, соответственно, не требует заключения какого-то соглашения с польскими комиссарами. Используя монархические настроения казачества, полковник заявлял, что благодаря нынешнему королю Сигизмунду III казаки не имеют никаких «зверхних» над собой, под которыми следует понимать назначавшихся прежними «нерозсудными» королями гетманов. Еще более весомым является заявление Голуба, что казаки имеют «землю свою», под которой, видимо, следует понимать территории Среднего Поднепровья, к которым полковник предлагает присоединить Брацлав и Винницу, а также Житомир и Овруч «бо оттол продкове наши вышли и завше были, и тепер ест». Таким образом распространение политического влияния казачества предполагалось практически на всю территорию Брацлавского и Киевского воеводств. При этом если в первом случае предлагалось опираться на содействие короля, то в последнем — искать сотрудничества с теми «ляхами», которые хоть и находятся «далеко» от казацких земель, тем не менее, «любят» казацкую «славу». Речь видимо шла о тех представителях коронной и литовской (К. Радзивилл⁷) знати, которые в отличие от Конецпольского и находившихся в его войске королевских комиссаров, не имели материальных интересов на Украине и, по мнению Голуба, готовы были идти на уступки казакам при поддержке короля. Все это предлагалось оформить путем отправки официальных послов к королю и дружественным магнатам, чтобы взамен за озвученные выше уступки обещать от имени войска защищать границы Речи Посполитой от «неприятеля креста святого», т.е. от турок и татар.

Центром казацких владений и ставкой запорожского гетмана, по представлению О. Голуба должен был стать Киев, который *de facto* и так уже находился «в руках» казачества. Он выражал недовольство действиями киевского воеводы Томаша Замоиского, который не только не поддерживал целостность городских укреплений, но и способствовал их упадку и разрушению, не заботился «о святых церквах», притеснял мещан, пытаясь выманить у них как можно больше денег,

⁷ Полный литовский гетман и один из лидеров оппозиции в Речи Посполитой К. Радзивилл в первой половине 1620-х годов поддерживал оживленные и довольно доверительные контакты с Войском запорожским, как напрямую, так и через посредство православного духовенства [3. С. 208–209; 16. С. 310–347].

что якобы даже привело к упадку мещанского сословия в городе и массовой записи его представителей в казачество. Голуб считал, что казачество должно добиваться изгнания Замоиского и передачи воеводских функций запорожскому гетману, который смог бы организовать восстановление церквей, починку городских укреплений со снабжением их артиллерией, одновременно прекратив вытягивать из мещан «великие доходы». Более того, в администрацию гетмана должны были быть переданы все более-менее важные «украинные» города, куда он мог бы назначать «на староство» своих полковников. Им должны были подчиняться все «рыцерские» люди, под которыми можно понимать в данном случае и казаков, и шляхту. Последнее подтверждается и тем, что королевских урядников и старост предлагалось удалить по причине того, что в «украинных» городах и так якобы уже всем заправляли казацкие атаманы, а старосты «только з жидами старыми, слепыми, с такими, которые нам не на що не пригоди, с тими справу мають». В конце концов, Голуб полагал, что лучше будет попросту «выкинуть тых старост» в надежде на ласку и одобрение короля.

Изложив таким образом свое видение будущего административно-территориального устройства Войска запорожского на Киевщине и Брацлавщине, полковник перешел к военному аспекту. Здесь его предложения были не менее радикальными. Он предложил ликвидировать так называемое кварчаное войско, созданное в свое время специально для защиты пограничья и оплачиваемое четвертью доходов с королевских имений («кварта»; отсюда название). Эти средства следовало передать казакам, которые, как считал Голуб, вполне способны организовать и укомплектовать в достаточном количестве необходимые для такой службы подразделения. При этом, казаки не стали бы обкладывать дополнительными налогами свою «рускую братью», компенсируя возможный дефицит бюджета на содержание таких войск за счет военной добычи, которая, по словам Голуба, могла бы быть отнята у запорожцев только в том случае, сели бы реки, текущие в Черное море, «до Вислы се обернули». Последнее свидетельствует о решительном нежелании казаков прекращать военные походы на Крым и Турцию, как того требовало от них польское правительство.

Призывая М. Жмайло, новоизбранного гетмана, твердо отстаивать предложенную им политическую программу, Голуб обратился к славным, с его точки зрения, деяниям запорожцев в предыдущие времена своей истории, когда польское правительство демонстрировало слабость, не имея возможности остановить казаков. Собравшимся на раду припоминалось взятие Переяслава казаками К. Косинского в 1591 г., походы Г. Лободы в Молдавию и восстание С. Наливайко, который разорил Слуцк, Могилев, владения князей Острожских, когда шляхту вешали на воротах.

Вспоминалось и убийство королевского представителя Григория Глембоцкого, который был в 1585 г. отправлен на Волынь и в Подолию, чтобы разыскать отогнанные казаками татарские стада. Казаки замучили его до смерти, а тело выбросили в Днепр. Вопреки словам Голуба, убийцы Глембоцкого не остались совсем безнаказанными. По приказу тогдашнего гетмана Михаила Ружинского они были арестованы и посажены в городскую тюрьму Киева [17. С. 112–114].

Религиозный мотив в речи Голуба явно находился на втором плане и звучал несколько однобоко, упирая исключительно на вооруженную расправу с униатами, которых казаки не мало «надтопили» (потопили). В виду, несомненно имелось недавнее убийство (в январе 1625 г.) запорожцами киевского войта Федора Ходыки и священника Ивана Юзефовича, которые якобы были

склонны к унии [18. С. 304–311; 19. S. 289–300; 20. S. 379–388], а также наместника униатского Киевского митрополита Антония Грековича (в 1618 г.), который был утоплен в проруби [18. С. 298–300; 21. S. 89–91]. Характерно и упоминание Голубом убийства витебскими мещанами униатского митрополита Иосафата Кунцевича в контексте именно казацких «подвигов», что свидетельствовало об общности интересов в борьбе против унии казачества и остального народа «религии русской» в представлении запорожского полковника. С другой стороны, нельзя не отметить совет приязненных к казачеству «ляхов», которые якобы неоднократно предлагали запорожцам «з своим духовенством се порозумети». Возможно объяснение этого нюанса отчасти кроется в документах, опубликованных сначала украинским историком М. Довбыщенко, а затем его польским коллегой Томашем Кемпой, которые показывают натянутость отношений между казачеством и киевским духовенством, недовольным хозяйничаньем запорожцев «на волости» и стремившемся в глазах польских магнатов отмежеваться от убийства Ф. Ходыки [18. С. 369–372; 19. S. 296–300].

Безнаказанность казачества в борьбе со своими врагами была вызвана, по мнению Голуба, покровительством им со стороны короля. Объясняя в рамках подобного наивного монархизма поход Конецпольского, он полагал, что Сигизмунд III был вынужден сделать это «за великою доукою» украинной шляхты. Однако часть ее, также как и король, готова была пойти на компромисс с запорожцами, нежели жить в постоянной угрозе их нападений, ожидающих всех, кому не по нраву казацкие вольности, подтвержденные не только патриархом иерусалимским Феофаном, но и самим «паном Богом». В связи с этим полковник предлагал М. Жмайло и запорожцам «смело» наступить на польское войско, обосновывая их право на вооруженное сопротивление защитой своей земли, своей отчины, «дедичами» которой провозглашались казаки. Голуб отвергал любые попытки напугать казаков турецко-татарской угрозой, выражая уверенность, что совместно с донцами запорожцы доставят еще немало неприятностей Крыму и Порте.

Речь Голуба завершилась прямо-таки гимном казацкой удали и безрассудству с жизнью по принципу «после нас хоть волк траву ешь», одновременно формулируя безапелляционное право казаков распоряжаться на своей земле так, как им заблагорассудится: благодаря им пустынные украинские земли наполнились людьми, по их воле могут и вновь опустеть.

Общая тональность речи О. Голуба является дополнительным подтверждением приведенных Б.Н. Флорей свидетельств того, что для казачества в ходе восстания 1625 г. приоритетной целью было укрепление своего социально-политического положения в рамках Речи Посполитой, нежели обращение за покровительством к Русскому государству, на помощь которого в разразившемся внутреннем конфликте рассчитывал митрополит Иов Борецкий. Характерно, что даже О. Голуб, который по сведениям русских источников посылал в Белгород Серебряного, а затем возглавил казаков, недовольных Куруковским договором (владыка Иов предлагал в декабре 1625 г. русскому правительству призывать казаков Голуба на государеву службу) предпочел вместе с частью их уйти в Крым, а не «отъехать» к русскому царю [9. С. 145–154; 13. С. 149–150; 22. С. 52–53].

Оценивая речь Голуба как политический проект казацкого автономизма в период до восстания Б. Хмельницкого (1648), следует подчеркнуть, что он выходил далеко за рамки тех требований, которые казаки официально

предъявляли властям Речи Посполитой. В инструкции 1622 г. казацкому посольству на сейм они сводились к свободному проживанию казаков в имениях духовных и светских землевладельцев Киевского воеводства, освобождение территорий последнего от постоев коронных войск, право на отдельный казачий суд, вольный промысел зверя и рыбы, прекращение гонений на православных и легализация рукоположенных патриархом Феофаном митрополита и епископов и др. [3. С. 243–245]. В конце октября 1625 г., в ходе переговоров с королевскими комиссарами к этому добавилось право свободного выбора гетмана, право вольного приема и отпуска всех, приходящих на Запорожье, увеличение сумм денежного жалованья. При этом казаки согласились отказаться от сношений с другими державами и от походов на море [3. С. 269–272] (см. также [23. С. 151–153]).

Все эти условия были направлены в первую очередь на защиту уже *de facto* имевшихся казацких вольностей, носивших главным образом сословный характер и не привязанных четко к административной структуре украинских воеводств Речи Посполитой. Голуб и его сторонники, напротив, предлагали введение в Среднем Поднепровье, а если получится — то во всей Киевщине и Брацлавщине политико-административного устройства без королевских старост, кварчаного войска, киевского воеводы и прочих коронных урядников, что должно было превратить казачество в главную политическую силу в регионе, резко изменив в его пользу баланс сил в отношениях с магнатско-шляхетскими кругами.

Характерно, что правящие круги в Варшаве, может и незнакомые с текстом речи Голуба, тем не менее вполне отдавали себе отчет в подобных намерениях казачества. В королевской инструкции на предсеймовые сеймики в декабре 1625 г. констатировалось, что казаки пытаются создать «*udzielną sobie rzeczpospolitą*» («себе отдельную республику»), захватывают земельные владения, ограничивают свободы шляхты, устанавливают свою власть в королевских городах и местечках, узурпируя власть так, что «*Ukraina wszystka jest od nich schołdowana*» («Украина вся им подчинена») [24. С. 285] — все в соответствии с теми идеями, которые озвучивал О. Голуб.

Анализируя проект Голуба нельзя не вспомнить возникшие на тридцать лет раньше, почти одновременно (в 1596 г.), известные «кондиции» гетмана С. Наливайко и план «казацкого княжества» киевского католического епископа Иосифа Верещинского. Первый предлагал королю Сигизмунду III разрешить казакам поселиться на пустынных землях Буго-Днестровского междуречья, построив там замок на пересечении турецко-татарских путей. Никакой конкретики касательно политико-административной структуры нового образования Наливайко не формулировал, ограничившись предложением о жаловании деньгами и сукнами за счет казны Речи Посполитой с возможностью посылать казаков для приобретения хлеба и военных припасов «на Белую Русь» и замечанием о необходимости жесткого подчинения своей власти запорожцев, в том числе военными мерами. Стоит отметить также, что он готов был не только не принимать в свой реестр беглых подданных магнатов и шляхты, но более того, разорив Запорожье, обещал обрезать беглецам нос и уши и отправить обратно к «украинным старостам» [25. S. 218–219] (подробней см. [23. С. 223–237; 26. С. 59–60]). Наливайко таким образом, не только не противопоставлял свое «Бугско-Днестровское войско» (термин П. Саса) политико-административным институтам шляхетской и королевской власти в Среднем Поднепровье, но и готов был с ними тесно взаимодействовать.

В 1941 г. украинский историк-эмигрант Михаил Антонович опубликовал и проанализировал найденный им в Гданьском архиве проект создания «казацкого княжества» известного общественного и религиозного деятеля, киевского католического епископа Иосифа Верещинского. Проект, который М. Антонович справедливо считал политически более зрелым, нежели идея С. Наливайко, состоял в передаче Войску запорожскому территории Заднепровья — Левобережья Днепра в среднем и верхнем течении реки вплоть до московской границы. Ставкой главы образования — заднепрского князя должен был стать Переяслав, ставкой второго лица, гетмана — Лубны, центрами остальных полков — города и местечки левобережной Киевщины (Остер, Пириятин, Борисполь и др.) и юго-восточной части Великого княжества Литовского (Мстиславль, Радомль, Кричев, Чичерск, Пропойск, Гомель). Всего предлагалось учредить 13 полков. Шляхта и иные «обыватели» на этих территориях должны были либо нести службу вместе с казаками, либо получить «заopatzenie» («снабжение») где-нибудь в другом месте, т.е. переселиться. В проекте Верещинского никак не раскрыты отношения «заднепровского князя» и его «княжества» с королем и Речью Посполитой, за исключением обязанности первых выставлять на службу шляхетской республики 3–4 тыс. казацкого войска [23. С. 270–280; 26. С. 55–63, 75–77]. План Верещинского предполагал создание политико-административной автономной единицы на границе Русского государства и Речи Посполитой, связанной с последней некими условно-вассальными отношениями, содержание которых никак не определялось. С точки зрения реализации этот проект, впрочем, был еще менее реален, нежели план Наливайко, поскольку требовал согласия шляхты тех воеводств Короны и Литвы, земли которых должны были отойти казакам, а соответственно и сейма шляхетской республики. Очевидно, что добиться подобного решения в политических условиях шляхетского парламентаризма было невозможно.

В сравнении с планами 1596 г. проект Голуба представляет собой следующий этап развития идеологии казацкого автономизма, когда сословные привилегии казачества предлагалось соединить с политико-административной автономией Войска запорожского на Киевщине и Брацлавщине при сохранении там уже существующих форм светского и духовного землевладения, а также при поддержке короля и влиятельной группы магнатов в Варшаве.

Текст речи Голуба следует считать не только политическим проектом, но и чуть ли не единственным произведением казацкой «публицистики» первой половины XVII в., образцы которого для всего периода истории украинского казачества вообще крайне редки. В нем излагаются не только конкретные предложения административно-политических реформ, но восхваляются «былинные подвиги» казацкого войска в борьбе с властями Речи Посполитой и унией. В силу того, что речь обращена именно к казачеству и наоборот, не предназначена для ушей королевских урядников, комиссаров и шляхты, в ней откровенно высказаны те чаяния запорожцев, которые не включались в их официальные инструкции и послания королю и республике. «Народный» монархизм Голуба сочетается с культом казацкой силы, когда во главу угла ставится вооруженная и жестокая расправа с оппонентами. Подобные характеристики казачества противоречат образу христианского рыцарства, созданному в ряде западнорусских полемических произведений, в том числе знаменитой «Протестации» Иова Борецкого, в которой подчеркивалась набожность и религиозность Войска запорожского, а его воинственность сопрягалась главным образом с борьбой против врагов христианства (Крыма и Порты) и защитой православия [23. С. 74–83; 27. С. 148–150].

Тем не менее, текст речи Голуба был переписан, и возможно копировался впоследствии, в одном из церковных центров Правобережной Украины, что подчеркивает живой интерес церковных кругов к внутривластной жизни Войска запорожского, естественного союзника киевского духовенства в борьбе за религиозные права. В Вознесенском погребщенском монастыре был создан и список Куруковского договора. И данные документы, и письма игумена Андриана царю Михаилу и патриарху Филарету написаны рукой одного писца (Андриан в конце подписи поставил лишь нетвердой рукой слова: «Поклонение до лица земли» [14. Л. 50б., 60б.]).

Список Куруковского договора является еще и плодом труда неизвестного переводчика, поскольку польско-казацкое соглашение 1625 г. до настоящего момента было известно только на польском языке, на котором оно, скорее всего, и было изначально составлено. Более того, указанный кириллический текст является, судя по всему, самой близкой по времени переводной копией документа, пусть и весьма неточной, оригинал которого неизвестен.

Польский текст Куруковского соглашения был несколько раз опубликован в XIX в., сначала в польском издании [11. S. 230–241], а затем составителями Архива Юго-Западной России (по списку из частного архива Г. Свидзинского) [28. С. 284–292]. Исследователям известны по крайней мере две дошедших до наших дней рукописные копии Куруковского договора, сохранившиеся в составе рукописей Библиотеки Польской академии наук в Курнике (№ 338 и 341). На основе первого списка он был опубликован в новейшем украинском издании [3. С. 283–287]. Публикаторы считают его более ранним, однако не совсем ясно, на основе чего они пришли к этому выводу. Рукопись № 338 («*Diariusze sejmów 1623, 1625, 1626 i 1628 roku oraz inne materiały, dotyczące panowania Zygmunta III, w szczególności układów z Kozakami*») в каталоге Курнической библиотеки датирована XVII в. Она попала туда из собрания известного политика, общественного деятеля, ученого и библиофила Тадеуша Чацкого (1765–1813), к ее описанию приложил руку другой известный ученый и библиотекар, Лукаш Голембиовский (упоминания об этом значатся на л. 1–2 рукописи), который в начале 1790-х годов работал канцеляристом у Чацкого, когда тот был членом Комиссии Коронного скарга. Книга № 341 («*Diariusze lat 1625–1630 oraz korespondencja dyplomatyczna*»; издатели текста Куруковского договора ошибочно указали другой номер — 306) имеет более узкую датировку, поскольку согласно каталогу библиотеки ее автором значится Ян Брожек (1585–1652), выдающийся польский ученый и ректор Краковского университета⁸. Данную рукопись Куруковского договора следует, видимо, считать более ранней, переписанной в период 1630–1640-х годов, хотя текст из книги № 338 полнее воспроизводит подписи и содержит упоминание о приложенной к договору печати Войска запорожского.

Как уже отмечалось, текст Куруковского договора игумену Андриану дал служивший у С. Конечпольского в гайдуках серб А. Липа, который, возможно получил его из гетманской канцелярии. Однако переводил ли Липа его сам или передал польскоязычную копию Андриану остается неясным. Можно было бы уверенно предположить последнее, если бы не значительное количество ошибок и упущений, присутствующих в переводе. Большинство из них могут быть, впрочем, объяснены невнимательностью монастырского переводчика,

⁸ См. описания рукописей № 338 и 341 и сами рукописи в электронном виде на сайте Великопольской цифровой библиотеки: <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra>.

однако странным кажется факт, что в отдельных местах он не смог правильно расшифровать сокращение типа «Rpta» («Rzeczpospolita»), заменив его малопонятными в данном контексте словами «репция» или даже «репутация». Это как раз можно было бы объяснить тем, что текст был переписан кириллицей самим Липой, который, как чужеземец, мог не знать или не понять указанное сокращение. В ряде мест слова «Речь Посполитая» вообще опущены, однако вряд ли можно тут видеть сознательное стремление переводчика/переписчика умалить политическое значение республики. Значительные искажения и ошибки в списке Куруковского договора должны были несомненно осложнить работу уже московских переводчиков, которые подготовили переложение и текста договора, и речи Голуба [14. Л. 14–30]. Однако анализ московских переводов в сравнении с привезенными Андрианом оригиналами — тема отдельного исследования.

В приложении публикуются подлинные документы: речь О. Голуба и список с Куруковского договора. Публикация осуществлена с опорой на известные «Правила издания исторических документов» (М., 1990) с некоторыми отступлениями, которые, учитывая относительную редкость подобных памятников для первой трети XVII в., направлены на то, чтобы снизить степень модернизации и осовременивания текста. При издании сохраняется буква «ѣ», мягкий знак на конце слов (напр.: «ест», «милост» и др.) и перед гласными, где он играет разделительную функцию в русском языке (напр.: «братья»), не восстанавливается, сокращения, обозначенные титлой (в словах типа «святой», «пан», «наше», «Бог» и т.д.) и двоеточием (в словах типа «королевская милость», «Речь Посполитая» и др.) раскрываются в квадратных скобках, утраты текста восстанавливаются в угловых. В нескольких случаях проставлен, однако, твердый знак перед гласными, там, где он выполняет разделительную функцию (напр.: «зъеднати»).

При сравнении публикуемого списка с Куруковского договора и наиболее ранней польской архивной копии (кн. № 341 из Курницкой библиотеки) цитаты на польском языке даются согласно инструкции издания исторических документов, разработанной К. Лепшим [29], при цитировании публикации соглашения, подготовленной украинскими археографами [3] — так, как они приведены в этом издании.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Документ № 1

1625 г. [октября 17–18 (27–28)]. Речь на казацкой раде запорожского полковника Олифера Голуба с призывом к новоизбранному гетману М. Жмайло расширять и укреплять влияние казачества в Речи Посполитой.

(Л. 12об.) Предмова в радѣ козацкой от Олѣфѣра полковника, што был гетманом, при обраню гетмана Змаила.

Г[оспо]д[и]не гетмане, хвалим Г[оспо]да Б[о]га, же на нас Г[оспо]дѣ Б[о]г взглянул, на люде бл[а]говерные, братю нашу маломужную. От полтешатся люди много, а звлаща народу н[а]шого релѣи руское, што видячи мы яко тут тые, которые за ласкою Б[о]жю от п[а]на Б[о]га назначоною, особливо за то Г[оспо]ду Б[о]гу дяковат маем. И тое пред очима мац потреба и пилно се старат, не уступючи в силах своих рыцерских, якож хвалим Г[оспо]да Б[о]га, же з ласки Б[о]жое и з ласки его к[о]р[о]левской м[и]л[о]ст[и] нѣ в чом се нам

уйма не дѣет, як у волностях н[а]ших, которых собѣ що ден причиняемо, яко теж и великости н[а]шое, которая за помочю Б[о]жею ест незмѣрна велика. Колибыхмося за в[ашей] м[ило]стю присмотрѣти хотели, которую я, в[аша] м[ило]ст, п[а]не гетмане и всему товариству нашему выразити мушу. Напервей за щасливым п[а]нованем его к[о]р[олевской] м[и]л[ости] маемо землю свою, в которой перед тым за нерозсудных королюв мѣли есмо звѣрхних над собою, тепер теды п[а]нуем над ними, где одно нам потреба — присити^а ево к[о]р[олевскую] м[и]л[о]с[т] о Браславлю и о Вѣницу, бо оттол продкове наши вышли и завше были, и тепер ест. А Житомир и Овручий до земли нашое Киевское через послы н[а]ши достати маем и подарки отдати тым, которые нам присегли. Зъеднати можемо того всего, доступити яко ж маем по собѣ великие п[а]ны и поляки, а н[а]шие ляхи, которые от нас далеко живучи, спокойне славу н[а]шу любят и все нам признавают. И всегды, коли се нам трафит в них побывати, то от них слово доброе чуем, толко бы нам потреба з своим духовенством се порозумѣти. А послов таких слати, абы были не осѣлые не жонатые, по просту таких нам потреба, которые бы нѣ на що ся не огледали и которие в наших волностях смукуют. А коли бы так щасливыми тые послы н[а]ши были, чого се и сподеем, же за щасливым п[а]нованем к[о]р[оля], п[а]на н[а]шого, тое одержавши, слушне абысмо тую ласку вдячностю ево к[о]р[олевской] м[и]л[о]сти, яко реч, то ест порядком своим, чулостью и застановенем ся против неприятеля креста с[вя]т[о]го и до ойчизны полское не зборонялис, але и овшем ее мощно боронили. А Киев хоц тепер у наших руках, пред ся непорядок великий, который выразити мушу. То першая, иж Замойщина¹ не для порядку Киев держит, толко для остатнее згубы, повинност як была замок оправити казати, которого в мѣсто поправки што знает, то он спалит, о с[вя]тых ц[ер]квах нѣчого не дбает, мешаном волност уймует, а що мовлю, о интрату з ними трактует без сорому, торгуется як жид, зачем теж стало мешан барзо мало, толко хромые, слепые, старые, негодяи держатся, а хто почув на войну, до нас прибираются. То лѣпше бы ся ему до Ляховичов² выправит где, а на том мѣстцѣ мѣл бы наш гетман, сидячи, около себе людей рыцерских, брати naszej, замок бы (л. 13) округтовал будынком и арматою и ц[ер]кви с[вя]тые направил бы, а людей бы не вытягал на великие доходы, до того, абы огледѣл мѣста украинные, до которых бы на староство полковники свои розслал. Тот же пулкувник у мѣстѣ мешкаючи, справовал бы всѣми людми рыцерскими, бо бы тые урядники теперишние украинные мало на што потребные, бо всюды за ласкою его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[т]и и за щасливым п[а]нованем его в той земли н[а]шой атаманы всѣм stravую^б, а старостове толко з жидами старыми, слѣпыми, с такими, которые нам нѣ на що не пригожи, с тыми справу мают. По просту мовячи лѣпше бы нам выкинут тых старост в надѣю его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[т]и ласки. А що обмышляют за плату жолнѣровѣ квартяному, которых зовут стражем ойчизны, служб тых не потреба, бо бы приложивши тую плату до тое данины н[а]шое, которую дают и давати завше мусят, тедыбысмо важили^с порядки н[а]ши войсковые и на люде такие, которые нам потреба збирати, всѣх людей судов своих близко прилеглих на прудший зятяг, але на заволане завше ест готовы. Податками бысмо не здирали руск<ую> братю н[а]шу, бо мы маемо пожитки свои з моря и с поля, чого нам Реч Посполитая трудно^д отняти может, хиба бы рѣки Чорным морем плывучи до Вислы се обернули. Буд же в[аша]

^а Так в рукописи. Должно быть «просити».

^б Так в рукописи. Возможно должно быть «справуют», т.е. управляют (от польск. sprawować).

^с Так в рукописи. Возможно должно быть «зажили», т.е. использовали (от польск. zażyć).

^д Слово написано два раза подряд.

м[ило]с[т] цепер, дай Боже, щасливым, новообраный пане гетмане, таким щастем, як продкове твои, жебыс нам нѣчого нам не^е воймало^ф и в малом часѣ даст Бог, розширимо наступи, едно смѣло, бо штож у Полши за порядок, от есмо Кглембоцкого утопили³, Любаша забили, Переяславль высѣкли⁴, Могилюв и Слуцк в нѣвеч обернули⁵, Витебск вырубаи (мещане владыку⁸ умордовали)⁶ и незлѣчную реч мы за Наливайка шляхты выстинали, князей Острозких мѣста выпалили, нѣкоторых п[а]нов на воротах их вывѣшали, постановене з Волоское земли розорвали⁷, Буцня стяли⁸, Длукгоборского росѣкли, а иншого хто се напам'ятає, хот то по части униятов надтопили, а што с поля и з моря, хто их злѣчит. Усе то ласка его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[т]и справует, усе то ласкавым оком панским своим переносит. Дякуймо ж п[а]нове братя, Г[о]с[по]ду Б[о]гу, иж маєм п[а]на по собѣ. Да не своей то он хоти учинил, що он небожика канцлѣра на тую комисию до нас зослал⁹, але то он учинил за великою доукою шляхты украинное. Наступи едно на них п[а]не гетмане смѣло, бо уже не много их, яко ж и тые волили бы з нами жити, нѣжли в небезпеченствѣ от нас теперишнего часу быти, бо праве юж люде на них наступили, которых понижили. Теды для того самого, а нашого плохого и короткого розуму волили бы се нас держати, которое^h не хочут, так и мусят, кгдаж вѣдают заховане наше. Дай п[а]не Боже пожити и отдычити, яко дедичом тое ойчизны и земли, но ж що розумѣш, если и шляхта в нашей волности не смакують, але нашим волностям и справедливости (л. 13об.) мѣры нѣ маш, которая нам ест от п[а]на Б[о]га и от найс[вя]тѣйшого патриархи потвержена¹⁰. А што нам турками страшат, сподеваемся на Б[о]га, што им докучимо и тут свой вѣк сѣдя докончаемо, еще мы им так з Дону, як и Днепром додержимо, а по нашей головѣ хот волк траву иж, еще ж то за нашими молодецкими головами и сѣя пустыня осела, а за нашим войском и тепер сидит, за нас же может быти и пуста.

РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1626 г. Д. 9. Л. 12 об. — 13 об. Внизу л. 13 об. помета: Так-во письмо переводил Исак Житкой генваря в 28 день¹¹.

Примечания

¹ Томаш Замоиский (1594—1638) — киевский воевода Речи Посполитой в 1619—1628 гг.

² Ляховичи — город в Новогрудском воеводстве Великого княжества Литовского. Почему именно туда предлагалось выслать Т. Замоиского, не ясно.

³ Подробнее об убийстве королевского посланника Г. Глембоцкого см. в [17. С. 112—114].

⁴ Речь, по всей видимости, идет о захвате Переяслава казаками К. Косинского в 1591 г., которые Переяслав «moczą dobywszy, namiesnika tamecznego y wiele slachty y lud pospolity na glowe wysiekli, maiętnosc, strzelbe, dziala, hakownicze y czo iednokolwiek bylo pobrali, zamek y miasto funditus spalili» («силой добыв, наместника тамошнего и множество шляхты и простого народа на голову посекли, имения, оружие, пушки, гаковницы и все, что было, позабирали и город до основания сожгли») [24. С. 69]. О сожжении Переяслава и убийствах городского населения сообщали и информаторы русского правительства [30. С. 56, 60].

⁵ Речь идет о белорусской кампании казацких войск в ходе восстания С. Наливайко. В Слуцке его войска пребывали в течение ноября 1595 г., взяв с города выкуп в пять тысяч злотых и вывезя из города артиллерию. В Могилеве казацкие отряды находились в декабре того же года. Они расправились со шляхтой и выступавшими против

^е Частица «не» написана два раза подряд.

^ф Так в рукописи. Возможно должно быть «уймавало».

⁸ В рукописи написано «владку» (пропущена буква «ы»).

^h Последнее «о» в слове предположительно исправлено из «е».

Наливайко горожанами и купцами, подвергнув разграблению их имущество; были разорены также православные церкви и дома священников. В ходе боев Наливайко с подошедшими к Могилеву литовским отрядом в городе начался пожар, и он практически полностью выгорел [30. С. 164, 167–169; 31. С. 205].

⁶ Речь идет об убийстве жителями Витебска полоцкого униатского епископа Иосафата Кунцевича в 1623 г.

⁷ Речь идет о походах запорожцев в Молдавию в конце 1593–1594 г.

⁸ Буцни были достаточно разветвленным и зажиточным родом подольской шляхты (Барское староство) в конце XVI – начале XVII. Известно несколько представителей этого семейства, однако кто из них оказался жертвой конфликта с казаками, неизвестно [32. С. 183].

⁹ Речь идет, по всей видимости о Станиславе Жолкевском (1547–1620), великом гетмане и великом канцлере коронном с 1618 г. В 1619 г. он заключил с запорожцами так называемое Раставицкое соглашение, устанавливавшее трехтысячный казацкий реестр.

¹⁰ Речь идет о пребывании на Украине иерусалимского патриарха Феофана, посвятившего митрополита (им стал Иов Борецкий) и епископов для Киевской митрополии в 1620 г.

¹¹ Помета относится также и к документу № 2.

Документ № 2.

1626 г. ноября 6 (октября 27). Список с Куруковского договора между Войском Запорожским и Речью Посполитой, изготовленный в Погребщенском Вознесенском монастыре.

(Л. 10) Мы, Станислав на Конецполю Конецполский, сендомирский, гетман полный к[о]р[онный], велюнский, барский, Томаш на Замойсцю Замойский, киевский, казимирский^а, Ян з Жирова Данилович, земель русских, русский^б, корсунский, чегиринский воеводове; Гаврило Гойский, киевский, Мацѣй Леоновский^с, каштелянове; Станислав с Потока Потоцкий, подолский, Степан Немѣрич, киевский, подкоморове; Якуб Собеский, красноставский, Александер Балабан, трембовелский, рогатинский, Адам Калиновский, браславский, винницкий; Константин Вѣшневецкий Корибут, Ерий^д з Острога Заславский княжата; Януш Тышкович, Миколай с Потоку Потоцкий, воеводич браславский, Томаш Склинский жикгулский, Тодор Елец, хоружий, Филон Стрибул, чашник киевский, Ян Белецкий старостове, од его кор[олевской] м[и]л[о]с[ти] и Речи Посполитое до одправеня в пристойный порядок Войска Запорозкого и до отповѣженя им воли его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] и Речи Посполитое комисарѣ назначонные, ознаймуемы, иж чинячи досыт порученю его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] и Речи Посполитое, и повинности, которуюсмы на себе взяли, шукались всяких способов, которых нам часы и оказии подавали, абы се было интенции и потребе Речи Посполитой яко

^а Так в рукописи. Должно быть кнышинский (польск. knyszynski) [3. С. 283].

^б Так в рукописи. Должно быть буский, поскольку Ян Данилович был буским старостой (от г. Буск в совр. Львовской обл., Украина), а на его должность русского воеводы указывает предшествующий текст: «земль русских [воевода]».

^с Так в рукописи, в польском тексте правильно: Мачей Лесьневский («Maciej Leśniowski»). Кроме того, далее них идет фрагмент, пропущенный в данном тексте: «belski, kaniowski, rakiborski, Marcin Kalinowski, halicki, bohusławski» [3. С. 283].

^д В рукописи Jerий, то есть Ежи или Юрий.

найбарзий догодити могло, так на меншее репцый^е крве прелянем. До чогосмы з милости наше и вѣры, повинни ку репутацый^ф не тылко працы и отваги, здорова не жалуючи, з Божеею помочю и згодою нас всѣх, до такого ряду и послушенства Войско его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] Запорозкое привелисмы. Напрод иж набарзий^г репцый^г обходили и обходити мѣли хожене их репцый^и на море мимо вѣдомост Речи Посполитое и заказ, также и збродне в мѣстах его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] попелненные, то юж през шаблю за наступенем войска его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] коронного значнейшую кару, а тым, которых щасте и воля Б[о]жая от тое казни заслонила и юж остаток их войска^ж, ^кпрез которую их репцью^к на одваг^л и услуги Речи Псполитой оферуючи и обещаючи именем его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] и Реч[и] Посполитой, отпускаем. Также ани тым, которые в службе его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] останут, ани тым, которые до обейстя своего ведлуг волѣ его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] вернутся спокойне, им шкодити напотым не мает, бы едно старостом и урядум^м своим уважное пошановане и послушество отдавали и в жадные юрздыцый^н, пожитки и уряды (л. 10об.) ся не вдавали. Видячи притым реч пристойную, абы Войско Запорозкое, з подданных его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] будучи, голову, албо старшого свого, яко з давных часов бывало, з раменя его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] и п[а]нув гетманув коронных^о, теды мы, маючи моц от его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] и Речи Посполитое, собѣ злеконую, ^рясне велможные п[а]нове воеводове и гетман коронный^р за вѣдомостю нас всѣх, а за обранем спосродка их же самых подалисмы за старшого п[а]на Михайла Дорошенка и на потым завше тому тылко старшому, которого его к[о]р[олевская] м[и]л[о]с[ть] и ^чнаше поверене^ч кролеве полские, п[а]нове наши, през гетманов коронных спосродка их же самих обраного подавати будут, послушни быти мают. А если бы повинности своей досыт не чинил, теды скаргу на него пред его к[о]р[олевскую] м[и]л[о]с[ть] и гетмана коронного предложить мают, а о иншого з межи себе ж подане покорне просити мают. То ж и по зейстю каждого старшого свого учинити повинни будут. Если бы еднак великое отлеглости войско было от его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] и гетманов корон[ных], теды могут обрати по смерти межи собою старшого и то для затруднения ряду войскового, до того часу, аж им к[о]р[о]ль его м[и]л[о]с[ть] през гетмана корон[ного] спосродка их обраного подаст с присягою, яко тот теперишний старший его м[и]л[о]с[ти] п[а]ну гетману при бытности их м[и]л[о]с[тей] п[а]нов комисаров отдал и иншии, напотым будучи, пред зсланным от гетманов коронных ставши, выконати мают.

^е В польском тексте здесь и далее на месте слова «репция / репутация» употребляется сокращенный вариант названия «Речь Посполитая», в том числе иногда латинизированный, в данном случае, например, «Rptej» [33. Rps. 341. К. 49v]. Далее в польском тексте идет «zawodem y» [3. С. 283]

^ф В самой ранней польской копии на этом месте сокращение «Rptej» [33. Rps. 341. К. 49v].

^г Так в рукописи. Должно быть «найбарзий».

^г В самой ранней польской копии на этом месте сокращение «Rempub» [33. Rps. 341. К. 49v].

^и В самой ранней польской копии на этом месте сокращение «z Państw Rptej» [33. Rps. 341. К. 49v].

^ж В польском тексте «ostatek krwi swej» [3. С. 284].

^{к-к} В польском тексте вместо этой фразы текст «przy ktorey Rzeczplta ich zostawiła» [3. С. 284].

^л Так в рукописи. Возможно должно быть «одваги».

^м В польском тексте «urzędnikom» [3. С. 284].

^н Юрисдикции. В польском тексте «iurisdikcyę» [3. С. 284].

^о Здесь пропущен фрагмент, который в польском тексте звучит так: «za wiadomością i.k. mci miewało» [3. С. 284].

^{р-р} В польском тексте иначе: «i. m. pan wojewoda sędomirski, hetman polny koronny, wielunski, barski, kowelski starosta» [3. С. 284].

^{ч-ч} В польском тексте вместо этих слов «następujący» [3. С. 284].

Я, Миколай^г Дорошенко присягаю п[а]ну Б[о]гу в Тройцы единому на том, иж наяснейшому к[о]р[олю] полскому Жикгимонтови третему^с и Реч[и] Пос[политое], Коронѣ Полской на урядѣ тым моим до воли его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] будучи, во всем цалую вѣру и послушенство заховати буду, престерегаючи^г росказаня его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] и Реч[и] Посполитое, гамуючи всякую своюволю и непослушенство, а меновите же ани я сам, ани през иншие якие особы цесарови турецкому земли, ани морем, ани полем, опроч з росказаня его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] ходити, ани воевати не маю. Овшем если бы кто хотел з войска мнѣ звѣроного^у, а я бым о тым вѣдал, теды его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] и гетманови ознаймовати, и сам се против таких заставяти повинен буду, на жадные теж купы, ани охотника, ани выписчика кликати и купити без воли его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти]^в не буду, ^и овшем, таких карати ведлуг повинности своей повинен буду^в, так теж всѣм кондыцям в найменшим пункте и що в писме на Медвежих Лозах от их м[и]л[о]с[тей] п[а]нов комисаров ест назначоне зо всѣм товариством моим буду досыт чинити.

А иж его к[о]р[олевская] м[и]л[о]с[ть] для лѣпшого порядку и личбу их вѣдати хотячи (л. 11) и яко наибольшую плату заслужоним в войску учинити и до служб Речи П[осполитое] способнейших мѣти, злецил то, абы список порядный войска всего имено, в котором мѣстѣ его к[о]р[олевская] м[и]л[о]с[ть] мае их перемешкивати, был инвентар учиненый. Теды, абы тым лацней и способней в домах то учинили, до чого латвѣйшие сродки нѣж бы се то на тым мѣстцу стати могло, показали от дня 6 листопада аж до дня 18 грудня в теперишн^{ем} року ведле календару нового, то ест в шести неделях зупелных часми выназначеными, абы се всѣ в личбе шести тысячий постановили, списавши порядне в реестра як много в которым старостве^х мешкати будет, которые реестра любо его м[и]л[о]с[ти] п[а]ну гетманови, любо п[а]ном комисаром до тое справы назначоним отданы, а оттоле до скарбу коронного отдане, скарбу^у за се^з от панов старостов екстрактем выймоване, а на потым каждому старосте сукцесии при инвентарех поодаване будут. А тым, которые зостанут выписани, шкодити тое не будет, и карати их подстаросте не мают, же в Войску Запорозким были. Которую личбу 6 тысячий^{аа} до войска его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] с повагою на кожую услугу^{аа} приповѣдаем, яко ж служба тая 6 тысячий, которые будут в реестре уписани всѣ огулем и кожый зособна, волности и прав от к[о]р[олей] их м[и]л[о]с[тей] полских и от к[о]-

^г Так в рукописи, должно быть «Михаил».

^с Далее в польском тексте: «у iego następcom» [3. С. 284].

^г Далее в польском тексте: «we wszystkim» [3. С. 284].

^у Далее в польском тексте: «lubo ktokolwiek inszy uczynić» [3. С. 284].

^в Далее в польском тексте: «у Rzeczyptej» [3. С. 284].

^{в-в} Данная фраза пропущена в основном тексте украинской публикации [3. С. 284], с указанием (в примечании) на ее наличие в «Архиве Юго-Западной России» [28. С. 287], однако фрагмент этот также присутствует в самой ранней польской копии: «i owszem takich karać według powinności mojej powinien będę» [33. Rps. 341. К. 50]. В копии с рукописи Курницкой библиотеки № 338 его действительно нет [33. Rps. 338. К. 98]. В остальных опубликованных версиях опущенный публикаторами текст также присутствует [28. С. 287; 11. С. 234; 34. С. 185].

^х Так же написано в копии, опубликованной в «Архиве Юго-Западной России». В остальных польских копиях «miesce» [3. С. 285].

^у По смыслу должно быть «из скарбу» (ср. [3. С. 285]).

^з В польском тексте вместо «за се» следует частица «zaś», означающая «же», что более подходит по смыслу [3. С. 285].

^{аа-аа} В польском тексте этот фрагмент изложен несколько иначе: «wojska powagą i.k. mci u Rzeczyptej na kazdą usługę Rzeczyptej zachowuiemy u służbę Rzeczypltej imieniem» [3. С. 285].

р[оля] его м[и]л[о]с[ти] щасливе пануючого наданых, так яко пред тым зажива-
ли^{bb}. И так же им будет волно уживати пристойного поживеня, як гендлюв, лове-
ня рыб и звѣря, тым еднак способом, абы в жадных пожитках не чинили старо-
стом прешкоды, езов и входов, до староств здавна належачих, занехали. На кото-
рое войско жолду дорочного на с[вя]то С[вято]го Илии, с[вя]та руского, золотых
60 тысячий положоно будет в Киеве, в мѣстѣ его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти], от-
бирати будуть. А зособна привлащаючи их до служби его к[о]р[олевской] м[и]л[о]-
с[ти]^{cc} иж бы тым пилней урядов и повинности своей престерегали, старшим юр-
кгелты такие назначаемо: старшому над всѣм войском зол[отых] 300, обозному
и писарови сто зол[отых], ясаулум двум по пултора ста зол[отых], полковником 6
по золотых сто, сотником по злот[ых] 50, а суди войсковому зол[отых] сто^{dd}. С той
личбы 6 тысячий по тысяче на Запорозжю за росказанем его к[о]р[олевской] м[и]-
л[о]с[ти] лежати и за вѣдомостю старшого их ведлуг часу и оказии повинни бу-
дуть отдавати вѣдомост о неприятелю и боронити ему преправ и затриманю мѣст-
ца^{ee}. Остаток зас войска всего стати за ознайменем гетманов коронных на воло-
сти^{ff}, до войска коронного^{gg}, албо где потреба укаже на службу Речи Посполитое,
престрегаючи в тягнению вшелякое тяжести людское будут завше прибывати по-
винни (л. 11 об.). Если бы се теж самому старшому их трафило одыйти на Запо-
роже, теды тут, на волости, на своем мѣстцу мает zostавити чоловѣка розсудно-
го, который бы вшелякого порядку, а особливе людем укривжоным скутечное^{hh}
справедливости пилно перестерегал, жебы се от них кривда никому не дѣяла и нѣ
мают ся в жадные юрздыщие замковые и духовныеⁱⁱ вдавати. Справедливост зас
каждому вкривжоному од них през атамана и старших их при общности подста-
ростих, ^{jj}ани без самых подстаростих^{jj}, ведле описана права посполитого чинена
быти мает, а сами межи собою судитися мают. На море Днипром ани жадними
панств Речи Посполитое прилеглыми реками ходити не мают, ани пакт с цесарем
турецким розривати, ани полем, ани морем жадное войны з суседы Речи Поспо-
литое без воли и росказаня его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти]^{kk} вчинати не мают,

^{bb} Далее в польском тексте: «zazywac będą» [3. С. 285].

^{cc} Далее в польском тексте: «у Rzeczyptej» [3. С. 285].

^{dd} В известных польских копиях, как архивной [33. Rps. 341. К. 50v.], так и в опубликованных [28. С. 288; 11. С. 236; 34. С. 186] вопреки мнению украинских издателей суммы жалованья изложе-
ны примерно также, как и в публикуемом списке, за исключением того, что старшему предназна-
чалось 600 золотых; также в издаваемом тексте нет упоминания о жалованье для полковых есаулов,
которое присутствует в остальных текстах. И только в одной польской архивной копии [33. Rps. 338.
К. 99], принятой при последней публикации за основу [3. С. 285, 287] не упомянуто жалованье для
войскового судьи, полковников и сотников; хотя жалованье старшему указано как 600 золотых.

^{ee} Согласно польскому тексту казаки должны находиться в Запорожье по приказу гетмана («iako wiele
i. m. p. hetman»), а не короля. Сама редакция и смысл всего предложения несколько иные, о чем
свидетельствует и то, что публикаторы «Документов» разделили его на два предложения [3. С. 285].

^{ff} В польском тексте «za włością» [3. С. 285], что несколько затушевывает смысл слов.

^{gg} В польском тексте «kwarcianego» [3. С. 285].

^{hh} Далее в польском тексте: «у nie odwłoczney» [3. С. 285].

ⁱⁱ Далее в польском тексте: «ani mieyskie» [3. С. 286].

^{jj-jj} Данный фрагмент, вопреки указаниям украинских публикаторов [3. С. 286] отсутствует в польской
копии, опубликованной в «Архиве Юго-Западной России» [28. С. 289], но присутствует в других издан-
ных текстах, хотя и несколько в иных редакциях: «a im przez samych podstarościów» [11. С. 237], «a im zaś
przez samych podstarościów» [34. С. 187], наконец в третьей редакции («a ten zaś przez samych postarościów»)
фраза обнаруживается в рукописи, взятой публикаторами за основу [33. Rps. 338. К. 100] (в украинской
публикации произошла таким образом путаница, когда текст из «Архива Юго-Западной России» был
спутан с рукописным); наконец, в самой ранней рукописной копии присутствует четвертый вариант: «a
że um (? — К.К.) zaś przez samych podstarościów» [33. Rps. 341. С. 50v]. Несмотря на мелкие различия, поль-
ские копии утверждают, что подстаросты могут судить самих атаманов и «старших». Публикуемый текст
трактует вопрос иначе, констатируя, что суд лишь не может проходить без участия подстарост.

^{kk} Далее в польском тексте: «у Rzeczyltej» [3. С. 286].

чолны морския зараз при вѣжах попалити, иных под сроким каренем робити не мают и на Низ чолнов жадных^{ll}, ани лип спущати Днипром и иншими реками не мают, чого старший их под ласкою его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] и сроким каренем доглядати мает. Так же п[а]нове старостове тому забегати и постерегати будут. В добрах земских шляхетских и духовных тым толко волно будет мешкати, которые п[а]ном своим будут послушни^{lmm}. Так же хочемо мети, абы жаден, который не хоче п[а]ну своему быти послушным далее 12 недель от даты того писма не мешкал в добрах шляхетских и духовных. Так же входы, млыны и иншие добраⁿⁿ, которые собѣ по тые часы всурповали неслушне, заразем без вшелякое одволки старостом, державцом и п[а]ном дедичным пустити мают, на которые бы права жадного не мели, пред п[а]ны комисарми, которых до списания войска назначено, не показали. А хто бы не хотел п[а]ну своему быти послушным, и затым теж не мог бы в добрах шляхетских дедичных и духовных мешкати, теды пред выстем тых 12 недел волно ему будет дум и роздробок его предати^{oo} и ку пожиткови своему привлащити^{oo}. А жебы се войско в жадную реч им не належную не вдавали, за волею его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти]^{pp} пилно то заховывати мають, абы се примире от них^{qq} з жадными сусѣдскими панствы не постановяло, ани жадных послов от посторонних п[а]нов не приймали, анис през поселства зносити, ани на службу п[а]нов общих ходити не важили, иначий бы мусела их ку репунтация^{rr} (л. 12) ^{ss}не зване свое подданные, але за неприятеле мѣти^{ss}, которые бы собѣ шос особного над иншие в Речи Посполитое члонки привлащили и юж бы не комиссиями, поневаж бы ласки его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] и працы людей великих^{tt} невдячными быт ся показали, але явно и острою суровостю без ношения ся з ними далшого мусели бы быт покарани. ^{uu}Также, иж за тым каренем волности их и Реч[и] Посполитое^{uu} при значным впокореню не тылко выступки противные репций^{vv} попелнене отпушами, але теж и в всѣх пунктах ласку им именем его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти]^{ww} показуемо. Теды то собѣ и Речи Посполитой варуемо, если бы се невдячными тое ласки его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] показали, а не додержали слова и присяги своей, любо во всѣх пунктах, любо в которым колвек з них, яко права и волности им наданные яко Речи Посполитое непослушным помагати не буде^{xx}, так ани тая ласкавост н[а]ша^{yy} и то, що се тепер кволи им

^{ll} Далее в польском тексте «morskich» [3. С. 286].

^{lmm} Далее в польском тексте «у ktorych oni cierpiec zechcą» [3. С. 286].

ⁿⁿ В польских архивных копиях упоминаются еще деревни, езы и грунты, но нет млынов (мельниц). Однако все это: «uchody, iazy, grunty, młyny» содержится в копии из «Архива Юго-Западной России» [3. С. 286].

^{oo-oo} В польском тексте вместо этой фразы идет другой, более подробный текст: «takiemu człowiekowi, któryby panu swemu powinność y poddanie zwykłe oddawał, osiewki iednak ich ozime y iare starostowie y panowie spokoynie im zebrac mają pozwolić» [3. С. 286].

^{pp} Далее в польском тексте: «у Rzeczyptej» [3. С. 286].

^{qq} Слова «от них» написаны на полях.

^{rr} В наиболее ранней польской копии сокращение: «Rpta» [33. Rps. 341. К. 51].

^{ss-ss} Речь идет о том, что шляхетская республика не будет называть таких людей своими подданными. В польском тексте этот фрагмент более ясен: «inaczej musiała by Rzeczpta ich nie za wierne swe poddane, ale za nieprzyacioli mieć» [3. С. 286].

^{tt} В публикации «Архива Юго-Западной России» [28. С. 290] «zacnych y wielkich», в остальных польских копиях просто «wielkich» [11. S. 239; 34. S. 188; 33. Rps. 341. К. 51; 33. Rps. 338. S. 101].

^{uu-uu} В польском тексте эта часть предложения более понятна: «Takze, isz za pokazaniem rowolności ich Rzeczyptej» [3. С. 286]. Характерно, однако, что в наиболее ранней копии вместо «pokazaniem» написано «pokaganiem» [33. Rps. 341. К. 51], что сближает ее с публикуемым документом.

^{vv} В наиболее ранней польской копии сокращение: «Rptej» [33. Rps. 341. К. 51].

^{ww} Далее в польском тексте: «у Rzeczyptej» [3. С. 286].

^{xx} По смыслу должно быть «не будут»

^{yy} Далее в польском тексте: «у odpuszczenie zbrodni» [3. С. 287].

учинило, жадное ваги мети не буде, и овшем не оглядаючис на тые ку репутацыи^{zz} яко против преступцов воли его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] наступовати будем. А иж тые всѣ пункта и кондыщые Войско Запорозкое почуваючи ся в повинности своей яко вѣрные подданные его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти]^{aaa} приняли и оным досыт чинити на потомные часы будут, присягами потвержати повинни, що и на знак того печат войсковую притиснувши, килка старших руками своими подписали^{bbb} у Курокова^{bbb}.^{ccc} Присяга всей черни Войска Запорозкого^{ccc}.^{ddd} Дѣялося в обозѣ на Медвежих Лозах дня 6 листопада року 1625^{ddd}. А над то не тылько старшина и чернь вся поднеслым голосом в тые слова присягу отдали. Мы, атаманы^{eee} и все Войско его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] Запорозкое едностайне и кожрый зособна присягаемо п[а]ну Б[о]гу в Тройцы единому на том, иж чинячи воли его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти] досыт теперишнего часу вѣрност подданства его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти]^{eee} заховати, послушенство всякое старшим н[а]шим отдавати, на море з Днепра не ходити, панств цесара турецкого не наеждшати, чолны морские всѣ попалити, примиря с постронными п[а]ны кром вѣдомости его к[о]р[олевской] м[и]л[о]с[ти]^{fff} и нѣчого такового, що з образу его маестату быти мѣло, чинити не маемо, и овшем тому всему, що дня теперишнего з их м[и]л[о]ст[я]ми п[а]ны комисарми застановилосе, досыт чинити маемо. А до списания людей Войска и ревидованя прав на кгрунты спосродку себе его м[и]л[о]ст[я] п[а]на Халецкого, его м[и]л[о]ст[я] п[а]на подкоморого к[иевского] и его м[и]л[о]ст[я] п[а]на жикгвулского и его м[и]л[о]с[т] п[а]на хоружого киевского учинилисмо^{ggg}.

РГАДА. Ф. 52. Он. 1. 1626 г. Д. 9. Л. 10–12.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Рудницкий С. Козацко-польска війна р. 1625, історична розвідка // Записки наукового товариства імени Шевченка. Львів, 1897. Т. 17. Під ред. М.С. Грушевського.
2. Кулиш П.А. Материалы для истории воссоединения Руси. М., 1877. Т. 1. 1578–1630.
3. Документи українського козацтва XVI – першої половини XVII ст.: універсали, листування, угоди, присяги / упор. В. Брехуненко (відповідальний секретар), О. Заяць, Ю. Мищик, С. Потапенко, В. Щербак. Київ, 2016.
4. Kołodziej R. «Krotki Dyjarius z Kozaki rosprawy» [13.X–6.XI.1625 r.] // «Trzeba dyscypliny – bez niej nie da się pasji składnie wyrazić...». Studia z dziejów nowożytnych (XVI–XVIII w.) / pod red. M. Forgyckiego, A. Perłakowskiego, F. Wolańskiego. Poznań, 2012.
5. Ковалець Т. «Опис короткий, яким способом дійшли до комісії з козаками»: малознане джерело до історії козацького повстання 1625 року // Наукові записки НаУКМА. 2015. Т. 169. Історичні науки.
6. Ковалець Т. Козацькі повстання 1625 та 1630 рр. в Україні за матеріалами діаріуша Анджея Кості-Збіроховського // Україна в Центральній-Східній Європі. Вип. 15. Київ, 2015.
7. Грушевський М.С. Історія України-Руси. Київ, 1995. Т. 7. Козацькі часи – до року 1625.
8. Floria B. Nowe materiały do dziejów powstania kozackiego 1625 roku // Przegląd wschodni. 1998. Т. 5. Z. 1 (17).

^{zz} В наиболее ранней польской копии сокращение: «Rpta» [33. Rps. 341. К. 51v.]

^{aaa} Далее в польском тексте: «у Rzeczypteу» [3. С. 287].

^{bbb-bbb} В польском тексте данный фрагмент помещен в предложение с датировкой соглашения: «u Kurukowa na Niedzwiedzzych Łozach» и т.д. [3. С. 287].

^{ccc-ccc} Данный текст присутствует только в публикуемом списке.

^{ddd-ddd} Данный фрагмент в польском тексте помещен после текста присяги [3. С. 287].

^{eee-eee} Данный фрагмент присяги в польском тексте дан в другой редакции.

^{fff} Далее в польском тексте: «zawierас» («заключать») [3. С. 287].

^{ggg} В польском тексте упоминаются сначала хорунжий киевский, а потом староста. Далее в них идет упоминание о наличии печатей и подписей, которые в публикуемом списке отсутствуют.

9. *Флоря Б.Н.* Россия и восточнославянские земли Польско-Литовского государства в конце XVI – первой половине XVII в. Политические и культурные связи. М., 2019.
10. *Ковалець Т.Р.* Козацька стратегія у повстанні 1625 р. в Україні // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. 2013. Вип. 37.
11. Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce z rękopisów, tudzież dzieł w różnych językach o Polsce wydanych oraz z listami oryginalnymi królów i znakomitych ludzi w kraju naszym. Lwów, 1833. T. 6.
12. Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси, изданный Комиссией для разбора древних актов, состоящей при киевском, подольском и волынском генерал-губернаторе. Киев, 1888.
13. *Флоря Б.Н.* Киевская митрополия, Россия и казачское восстание 1625 года // Славяне и их соседи. М., 1999. Вип. 7. Межконфессиональные связи в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVII веках.
14. Российский государственный архив древних актов. Ф. 52. Оп. 1626 г. Д. 9.
15. *Харлампович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. 1.
16. *Мицик Ю.А.* Із листування українських письменників-полемістів 1621–1624 років // Записки наукового товариства ім. Т. Шевченка. Львів, 1993. Т. 225. Праці Історико-філософської секції / ред. тому О. Купчинський.
17. *Стороженко А.В.* Стефан Баторий и днепровские казаки: исследования, памятники, документы и заметки. Киев, 1904.
18. Пам'ятки. Архів Української Церкви. Київ 2001. Т. 3. Вип. 1. Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст. / упор. М.В. Довбищенко.
19. *Kempa T.* Sprawa zabójstwa wójta kijowskiego Teodora Chodyki przez Kozaków. Przyczynek do wyjaśnienia sytuacji na Kijowszczyźnie w przededniu powstania kozackiego 1625 r. (publikacja źródła) // Między zachodem a wschodem / pod red. J. Dumanowskiego, B. Dybasia, K. Mikulskiego, J. Porazińskiego, S. Roszaka. Toruń, 2003. T. 2.
20. *Drozdowski M.* Kozaczyzna wbrew hierarchii prawosławnej – 1625 rok // Warszawskie zeszyty ukraiноznawcze. Warszawa, 2004. T. 17–18. Spotkania polsko-ukraińskie. Studia ucrainica / pod red. S. Kozaka.
21. *Drozdowski M.* Religia i Kozaczyzna Zaporoska w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku. Warszawa, 2008.
22. *Флоря Б.Н.* Запорожское казачество и Крым перед восстанием Хмельницкого // Исследования по истории Украины и Белоруссии. М., 1995. Вип. 1. Отв. ред. М.В. Дмитриев.
23. *Сас П.М.* Політична культура українського суспільства (кінець XVI – перша половина XVII ст.). Київ, 1998.
24. Жерела до історії України-Руси. Видає Археографічна комісія наукового товариства імені Шевченка / Під ред. М. Грушевського. Т. 8. Матеріали до історії української козащини. Львов, 1908. Т. 1. Документи по рік 1631 / зібрав і видав І. Крип'якевич.
25. Kondycye podane od Nalewajka królowi jegomości // Zbiór pamiętników do dziejów polskich / wyd. W. S. de Broel-Plater. Warszawa, 1858. T. 2.
26. *Антонович М.* Студії з часів Наливайка. Прага, 1941.
27. *Жукович П.* Протестация митрополита Иова Борецкого и других западнорусских иерархов, составленная 28 апреля 1621 года // Статьи по славяноведению. СПб., 1910. Вип. 3 / Под ред. В.И. Ламанского.
28. Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при киевском военном, подольском и волынском генерал-губернаторе. Киев, 1863. Ч. 3. Акты о козаках (1500–1648 г.). Т. 1.
29. Instrukcja wydawnicza dla zrodeł historycznych od XVI – do połowy XIX w. / pod red. K. Lepszego. Wrocław, 1953.
30. *Леп'яко С.* Козацькі війни кінця XVI ст. в Україні. Чернігів, 1996.
31. *Мелешко В.И.* Могилев в XVI – середине XVII в. Минск, 1988.
32. *Грушевский М.С.* Барское староство, исторические очерки (XV–XVIII в.). Киев, 1894.
33. Biblioteka Polskiej akademii nauk w Kórniku.
34. Zródła do dziejów polskich / wyd. przez M. Malinowskiego, A. Przewdzieckiego. Wilno, 1944. T. 2.



ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ УКРАИНСКОЙ ЭЛИТЫ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII ВЕКА

© 2020 г. Д.Ю. Степанов

Канд. ист. наук

stepanovdmirij@mail.ru

Статья посвящена проблеме формирования этнического самосознания украинской элиты во второй половине XVII в. Отдельно рассматривается использование «русской» терминологии в украинских письменных источниках.

This article deals with the problem of formation of the Ukrainian elite's ethnic self-consciousness in the second half of the seventeenth century. Special attention is paid to the use of the «Russian» terminology in Ukrainian narrative sources.

Ключевые слова: Украина, этническое самосознание, духовенство, старшина.

Keywords: Ukraine, ethnic self-consciousness, clergy, starshina.

DOI: 10.31857/S0869544X0008607-0

В позднее Средневековье – раннее Новое время украинские земли испытали состояние культурного пограничья, результатом чего стало ощутимое влияние европейской книжной и элитарной культуры в целом на образованные слои православного общества Речи Посполитой. Православные интеллектуалы и аристократы активно заимствовали достижения европейской книжности (в основном, в ее польском изводе). Распространение этнических представлений, т.е. интерес к собственной «национальной» истории, происхождению той общности, к которой относили себя представители разных общественных страт, рефлексия над различными элементами культуры затронули православное население Речи Посполитой и впоследствии отколовшейся от нее Гетманщины.

В то же время, огромное влияние на культуру православного общества Речи Посполитой сохранял восточнославянский «общерусский» субстрат, в рамках которого формировались иные представления о коллективной памяти и идентичности, нежели те, генезис которых наблюдается в западноевропейской культуре [1–3].

Формированию идентичностей вообще и этнического самосознания украинской политической и интеллектуальной элиты в частности посвящено большое количество исследовательской литературы. Отчасти это объясняется

вариативностью подходов, по-разному определяющих понятие этничности. Тем не менее, большая часть современных исследователей все более склоняются к трем основным группам признаков. Приведу их с учетом специфики используемых в статье источников: 1) разделяемые членами группы представления об общем территориальном и историческом происхождении (включая этногенетические легенды, т.е. мифы о происхождении народа), единый язык, общие черты материальной и духовной культуры; 2) чувство отличительности, т.е. осознание членами группы принадлежности к ней, и основанные на этом формы солидарности и политические практики; 3) политически оформленные представления о родине и особых институтах, как, например, государственность, которые могут считаться частью того, что составляет понятие «народ» [4]. Если первая группа признаков отвечает за содержательную часть, две остальные — за форму воплощения этнического дискурса в политических и социальных практиках.

Основной вопрос статьи — какое содержание скрывалось за маркерами идентичности, которые мы находим в малороссийских источниках середины — второй половины XVII в. и можно ли его называть этническим. В связи с этим при работе с различными письменными источниками особое внимание уделялось внутренней критике и терминологическому анализу, заключавшемуся в следующих методологических задачах: во-первых, вычленив из изучаемых текстов смыслообразующие конструкции и связанные с ними понятия и термины; во-вторых, установить, насколько они релевантны для всего массива изученных источников; в-третьих, выявить, как они коррелируют с процессами и коллизиями общественно-политической борьбы на востоке Речи Посполитой и на Левобережной Украине в изучаемый период.

В связи с третьей задачей необходимо сделать методологическое пояснение. В процессе работы с материалом выяснилось, что наиболее обоснованным в данном случае является конструктивистский подход¹. Конструктивисты перевернули классические позиции и фактически заявили о социально-политической элите как о главном акторе формирования этничности. Конструктивизм, в отличие от других подходов рассматривает этничность не как некую сущность, изначальное свойство общности, а результат волевого воздействия элиты на широкие общественные слои, готовые в силу различных обстоятельств усвоить этнический контур идентичности. Т. Шибутани и К. Кван

¹ Данный подход был разработан еще в 1960-х годах норвежским ученым Фредериком Бартом. Уже в конце 1980 — начале 1990-х годов он суммировал основные положения данного подхода в следующих тезисах: 1. Этническую идентичность следует рассматривать скорее как форму социальной организации, чем как выражение определенного культурного комплекса. Процесс рекрутирования в состав группы, определения и сохранения ее границ свидетельствует, что этнические группы и их характеристики являются результатом исторических, экономических и политических обстоятельств и ситуативных воздействий. 2. Будучи вопросом сознания (идентификации), членство в этнической группе зависит от предписания и самопредписания. Только после того, как индивиды разделяют общие представления о том, что есть этническая группа (самопредписание), или же они заключены в рамки этих представлений внешними обстоятельствами (предписание), они действуют на основе этих представлений, а этничность обретает организационные и институциональные различия. 3. Только те культурные характеристики имеют первичную значимость, которые используются для маркировки различий и групповых границ, а не представления специалистов о том, что более характерно или «традиционно» для той или иной культурной общности. Конструируемые в этом контексте культурные стандарты используются для оценки и суждений на предмет этнической принадлежности. 4. Наконец, ключевую роль в конструировании этничности играет политика мобилизации членов этнической группы, подразумевающая коллективные действия со стороны лидеров, которые преследуют собственные политические цели, а не выражают культурную идеологию группы или «волю народа» (см. [5]).

считали, что «этнические категории — субъективны, поскольку они существуют только в мышлении людей» [6. Р. 47]. Приведенный методологический экскурс был необходим, так как в историографии в основном прослеживается несколько априорное суждение об этничности как объективном свойстве исторической общности, которая даже может еще не отрефлексировать это, а лишь «ждать пробуждения».

Итак, в основе приведенного исследования лежит изучение этноконфессиональных взглядов малороссийской элиты. Кого я понимаю под этим названием? В связи с тем, что необходимо изучить взгляды той ее части, которая рефлексировала над своей идентичностью и ретранслировала в более широкие слои населения этнический конструкт, то речь идет об интеллектуальной и политической элите. Для второй половины XVII в. применительно к украинским землям это, безусловно, высшее и среднее духовенство и казацкая старшина с «вкраплениями» православной шляхты. Представители этих слоев православного общества Речи Посполитой называли себя «русскими», что очень хорошо прослеживается по источникам. Русь «сохранилась» в официальных документах польской администрации (например, «Русское воеводство») и в титулах, например, в титуле киевского митрополита. Таким образом, в употреблении в среде украинской элиты в XVII в. сохранился маркер идентичности, восходящий к истории государственного единства восточных славян.

Изучением самосознания представителей украинской шляхты и высшего православного духовенства первой половины XVII в. занимался канадский историк Ф. Сусин. Результатом его многолетних исследований стал ряд публикаций, посвященных деятельности и взглядам православного сенатора Адама Киселя, активного участника общественной и политической жизни Речи Посполитой. Наиболее важной для темы статьи является работа Сусина, посвященная формированию этнического самосознания в среде украинской элиты в середине XVII в. [7. Р. 58—82]. В более широком аспекте те же проблемы рассматривал З. Когут [8]. Оба исследователя обосновывают точку зрения, согласно которой в среде малороссийской элиты в XVII в. сложилось устойчивое протонациональное «руское» самосознание, в определенной степени противопоставляющее себя «московскому». Фактически они ставят знак равенства между «руским» и «украинским» в самосознании старшины и православного духовенства того времени.

Последним крупным исследованием, посвященным этническому самосознанию украинской элиты, стала монография С.Н. Плохия [9]. Одним из основных тезисов историка является то, что в среде казачества в первой половине XVII в. сложилось самосознание, включающее ряд этнических, политических и религиозных элементов [9. С. 192]. При этом «руское», т.е. собственно «этническое», Плохий определяет, как отличное от «русского» в понимании населения Московского государства. В этом плане нельзя не отметить известную работу польской исследовательницы Т. Хынчевской-Хеннель, написавшей о «русском» как о маркере идентичности украинской элиты XVII в., ощущающей свою обособленность от Московской Руси [10]. Работа исследовательницы стала предметом критики со стороны других польских ученых, обнаруживших, что она допустила фактические ошибки при работе с источниками, несколько исказивших общее видение предмета исследования [11]. Проблема формирования протонационального самосознания православной части политической элиты Речи Посполитой была рассмотрена в статье польского историка Станислава Кота [12]. Автор отметил, что польское (равно как

и «русское») самосознание на тот момент отражено в источниках и во многом опиралось на такие «модерные» элементы идентичности как национальный характер, представление о собственной территории, осознание роли своего народа во всемирной истории.

Большой вклад в разработку проблемы внес известный российский историк Б.Н. Флоря. В одной из первых работ, посвященной данному сюжету, исследователь рассматривал «общерусские» представления в украинской церковной элите в первой половине XVII в. [13]. В другой его статье были расширены хронологические рамки и изучен материал с XII в. [14]. Главный вывод Б.Н. Флоры, который является принципиально важным — это то, что «русские» Московского государства и «русьские» украинских и белорусских земель смотрели друг на друга как на близкие, но все-таки различные народы.

Этноконфессиональное самосознание православных полемистов первой трети XVII в. стало предметом исследования О.Б. Неменского, результаты которого представлены в ряде статей [15–17]. Б.Н. Флоря и О.Б. Неменский показали, что, по крайней мере, в среде украинских книжников первой половины XVII в. Русь в политико-географическом и этническом плане оставалась единым, хоть и негомогенным целым.

Как уже было отмечено, одним из базовых компонентов этнического конструкта является представление об общем историческом происхождении и/или этногенетическая легенда. По сути, во второй половине XVII в. это единственный маркер, который дает нам представление именно об *этническом*. Разумеется, историческая память, ее воссоздание, были «достоянием» образованной верхушки, сосредоточившей важнейшие интеллектуальные ресурсы. Это представители высшего духовенства, составлявшие довольно узкую группу, объединенную вокруг Киево-Печерского монастыря и Киево-Могилянской коллегии. В их среде во второй половине XVII в. появилось несколько пространных исторических сочинений, повествовавших о происхождении и ранней истории восточнославянских народов. Центральное место среди них занимает «Синописис Киевопечерский...», впервые изданный под редакцией архимандрита Киево-Печерского монастыря Иннокентия Гизеля².

Особое положение «Синописиса» объясняется тем, что эта первая печатная книга по «общерусской» истории была крайне популярна и переиздавалась только в XVII в. три раза³. О влиянии «Синописиса» на дальнейшую историографию написано немало, я же, с определенными оговорками готов привести мнение А.И. Миллера по этой проблеме в качестве иллюстрации: «Хотя отношение к “Синописису” как историческому сочинению со временем становилось все более критическим, те элементы его схемы, которые относятся к единству

² Вопрос об авторстве «Синописиса» до сих пор остается дискуссионным, однако я по ряду аргументов, которые будут лишними в приведенной статье, придерживаюсь традиционной точки зрения, что его автором был Иннокентий Гизель. Проблему авторства «Синописиса» обобщила украинская исследовательница В. Жиленко (см. [18. С. 10–11]).

³ Каждое новое издание XVII в. было дополнено новыми главами. Второе издание было дополнено статьями «о первом бесурманском приходе под Чигирин» 1677 г. Третье издание было еще более расширено. В новые издания, как правило, дополнительно включались статьи, политические цели и «патриотический» пафос которых не вызывает сомнений. Кроме рассказа «О втором бесурманском приходе под Чигирин» в 1678 г. и «О приходе множественных сил царских и войск запорожских к Киеву» в 1679 г., в третьем издании «Синописиса» автор решил вставить повесть о Мамаевом побоище. Именно издание 1680 г. использовалось в качестве одного из источников в данном исследовании [19].

Великой и Малой Руси, можно найти у всех авторов “Истории России” — от Н.М. Карамзина до С.М. Соловьева и В.О. Ключевского» [20. С. 32].

В основе повествования «Синописа» лежит рассказ о происхождении и ранней «героической» истории «славенороссийского» и «православно-российского» народов. Событием, разделяющим в сознании Гизеля эти два термина, было крещение 988 г. Необходимо сразу отметить, что в сочинении киево-печерского архимандрита, термины «народ», «племя» и «род», согласно уже укоренившейся к тому времени традиции их использования, имеют этническое содержание. Приведу несколько примеров. В предисловии к составленной в 1673 Хронике, ее автор, Феодосий Софонович, писал: «Бо своего *роду* (здесь и далее в цитатах курсив мой. — Д.С.) не знающих людеи за глупыхъ почитаютъ» [21. С. 56], т.е. «глупыми», по мнению автора, были те, кто не знал своего *происхождения*. В том же значении Софонович использовал слово «поколение»: «Руский народ ѿт Иафета сына Нѡева *ведет свое покольние* и ѿ его сына Мосоха...» [21. С. 56]. В Густынской летописи обнаруживается такая этногенетическая конструкция: «Ятвяге и Печѣнеги бяше народ поганский, з Литвою и Половцы *единого рода*, но понеже раздѣлишася, по времени и обычая, такожде и язык изъмѣнишася» [22. С. 21]. Автор летописи, говоря о двух народах, сообщает об их близости на основе общего происхождения, т.е. принадлежности к одному роду [22. С. 22]. Сразу отмечу еще такой пассаж: по мнению автора, разделение привело к тому, что эти два народа потеряли ряд таких общих признаков, как язык и обычаи.

В изученных украинских исторических произведениях слово народ употреблялось, в том числе, в значении «род, поколение». В таких случаях чаще всего речь шла о группе людей, связанных общим происхождением. «Народ» в синонимичном «поколению» и «роду» значении выступает в ряде фраз, приведенных в Густынской летописи. Например, говоря о славянах, неизвестный автор летописи писал: «И читають о нѣкоихъ же народѣх доселѣ недоумѣние и несогласие есть хронографов, наипачеже о нашомъ словенском народѣ не могуще совершеннѣ изыскати, *откуда израсте и начася сей славный и храбрый народѣ*» [22. С. 12]. Народ автор связывал с его происхождением. Более того, неточно цитируя Повесть временных лет, он допустил довольно любопытный анахронизм: «И симъ образомъ в Сармации Европии разыйдеся *народ Словенский*, и оттолѣ даже донынѣ недвижимо пребываютъ» [22. С. 15] Известно, что в первой русской летописи слово «народ» упоминалось только два раза в значении «толпа», «большое скопление людей» [23. С. 158], в то время, как в приведенном фрагменте речь идет о всем славянстве или, по крайней мере, о его восточной ветви. В сочинении Софоновича есть такое выражение: «Ятьвежи были *едного народу* з литвою и з половцами и з прусами старыми, з готтов пошли» [21. С. 58] в данном контексте выражение «единого народа» вполне можно понимать как «единого происхождения».

Таким образом, необходимо отметить, что под терминами «народ», «род», «поколение» и «племя» в украинской книжности XVII в. подразумевалось представление о большой группе людей, обладающей общим происхождением, исторической памятью, прародиной, собственной территорией и общими культурными элементами (язык, обычаи). Именно так использовал аналогичные термины автор «Синописа», что делает это произведение нарративом об этнической истории «славенороссийского (православно-российского народа)». М.В. Дмитриев назвал способ изложения истории, предпринятый

Иннокентием Гизелем «этницизированным» [24], что, по моему мнению, очень точно передает основную концепцию произведения.

Рассмотрим для начала этногенетическую легенду «Синописиса» Опираясь на уже установившуюся традицию, Иннокентий Гизель относил происхождение «славянороссийского» народа к сыну Иафета Мосоху. В «Синописисе» сама эта идея, как и многие другие сюжеты, «перекочевала», по всей видимости из «Хроники» Матвея Стрыйковского⁴. Этногенетическая легенда о Мосохе нашла отражение в Густынской летописи и «Хронике» Феодосия Софоновича, составленной примерно в то же время, что и сочинение Гизеля.

Безусловно, киевский архимандрит был одним из последовательных сторонников «московского курса», ориентировался на царя. Большое значение имело то, что православная иерархия получила различные выгоды, невозможные в Речи Посполитой или Османской империи. Именно этим во многом и объясняется «выбор» легендарного предка, имя которого так к стати было созвучно названию столицы Русского государства. Как показал известный российский исследователь К.Ю. Ерусалимский, эта легенда появилась в польской книжности в связи с чисто конъюнктурными соображениями — поиском компромисса с Москвой в годы Ливонской войны [26. С. 635]. Однако сам мотив «первородства» «народа московского» в «Синописисе» звучал несколько иначе. «И такѣ ѿт Мосоха праѿтца Славенѿрѣсскѣйска, по наследію егѣ, не токмо Москва нарѣдъ великій, но и всѧ Русь или Рѣсскія вышереченнаа произыде, аще в нѣкихъ странахъ малѣ чтѣ въ словесѣхъ и премѣниса, ѿбаче единымъ славенскимъ азыкомъ глаголють» [19. С. 13–15]. Тут стоит отметить, что приведенный текст, как и следующая цитата — оригинальные, вставленные автором «Синописиса». Как следует из дальнейшего текста, Иннокентий Гизель под «славенороссийским народом» понимал, в общем, всех славян. Приведенная цитата очень характерна тем, что он понимал различия, возникшие между разными славянскими народами, однако подчеркнул их общее происхождение. А вот так автор «Синописиса» воспринимал историческую роль Москвы: «Градъ Мѣсква прослависѧ и прародителное в немъ има Мосоха въ нарѣдѣ Рѣсскѣйскѣмъ ѿбновисѧ» [19. С. 13–16] Таким образом, Иннокентий Гизель по-новому взглянул на этническую «иерархию» славянских народов, поставив «народ московский» на самую высокую ее позицию.

Отражалась ли идея о едином происхождении и принадлежности к единому народу в сознании интеллектуальной элиты Гетманщины? По всей видимости, да. Приведу несколько характерных примеров. Киевский митрополит Сильвестр Коссов в марте 1654 г. отправил послание царю Алексею Михайловичу по случаю рождения первенца. Выражая свой восторг по поводу рождения царевича Алексея Алексеевича, «смиранный богомолец» писал: «Неизглаголанно общею насладившесѧ радостію, должное Царю царем и Господеву господем соборне возсыхает благодарение, яко Он пресветлейшему вашему царскому величеству многовожделенный *всему яфетороссийскому племени нашему*, наипаче пресветлейшаго вашего царского величества свойственнаго православнаго царствія наследника». Далее митрополит продолжил: «Тако и благодарованному и новорожденному вашего царского величества сынови богоспешного возраста и благополезного в царских добродетелех воспитания

⁴ «Поскольку словаки, или словяне, предки наши, прозвались от озера Словеного, которое расположено в Московских пределах, то поляки, чехи, болгары и прочие славаки и русацы происходят от Мосоха или Москвы, сына Иафетова, и вышли из краев Московских» [25. S. 102].

в наследие *православного скипетра яфетороссийского* и во ужас всем христонавистным варваром и прегордым иноплеменником» [27. Т. 10. С. 321–322].

В грамоте Сильвестра Коссова самому царевичу Алексею он обращался к младенцу как к «превождеденному православно *яфетороссийскаго царствия* наследнику, и яко преславного имени его царского величества, сице и превысоких царских и отеческих добродетелей причаснику вся *многоименная Великая и Малая Росия* неисповедимою наслаждается радостию» [27. Т. 10. С. 323].

В этих посланиях в косвенной форме упоминается имя легендарного пра-родителя всех европейских народов, сына Ноя, Иафета. Митрополит отнес и себя, и царя с царевичем к одному «яфетороссийскому племени», что явля-ется отсылкой к общему происхождению.

Очень близким к посланию Сильвестра Коссова следует считать речь, про-изнесенную гетманским посланником П. Тетерей перед царем в августе 1657 г.: «Пресветлого вашего царского величества, яко втораго великого в царех и рав-ного во апостолах Владимира не точию почитает, но и предпочитает: понеже он аще ли первый во *Афето-росийское* племя во глубоцей скверного идолослу-жения темноты с древле погруженное святым просвети крещением, но и сам кроме закона иногда живяше и многих сынов российских своим порочным языческим житием погубляше» [27. Т. 11. С. 710]. Вполне возможно, что в речи Тетери и в письме митрополита мы встречаем отображение общего представле-ния, свойственного для круга, близкого к Киево-Могилянской коллегии.

Характерными в связи с этим являются слова, сказанные казацкими пред-ставителями во главе с В. Золотаренко в 1659 г. Поляки старались настроить казацких представителей против московской стороны и вполне обосновано на-деялись на успех: казаки не принимали непосредственного участия в перегово-рах — фактически они были всего лишь наблюдателями. Как можно судить по представленным документам, бояре предложили Золотаренко написать поля-кам письмо, в котором бы обосновывалось подданство Алексею Михайловичу. Казаки и написали, что «понеж войско запорожское для тяжких и неистерпи-мых обид давнюю веру христианскую, волности казацкие и весь малоросий-ский народ и через несколько сот лет обходящих отступив за помощью Божьею от коруны польские, а к належащему государю и самодержавно владетеля *рус-скому православному* из веков прилежащему государству одинова приклоня». Более того, после Переяславско-Московских соглашений 1654 г. казаки от «того ж монархи и православного государя отрыватися не мыслим» [28. Ф. 79. Оп. 1. 1660 г. № 4. Л. 39–40]. Польские комиссары, как и следовало ожидать, стали оспаривать аргументы казацких посланников, заявив: «А чтоб хто имел быти належашим войска запорожского государем опричь государя над речью посполитою будучего, держаючись летаписцов не обретаем и не видим и для того от ней как часть панства его королевской милости войско Запорожское отрыватися не может» [28. Ф. 79. Оп. 1. 1660 г. № 4. Л. 195–196].

Обращение к историческим аргументам вызвало новое письмо казацких по-слов, представляющее, как отметил Б.Н. Флоря, «несомненный интерес для изучения историко-политической мысли украинского общества в середине XVII в.» [29. С. 545]. Письмо начиналось с заявления, что все «Войско Запо-рожское и весь малороссийский народ» приняли решение «навек» подчинить-ся власти царя, «как единовѣрного монарха». Более того — казаки, опираясь на свои знания «русской» истории, писали: «А что о належашем государе во-йска запорожского сами ваша милость разсудите: кто перед несколько сот лет

Росиею владел, ежели не он, самодержец российский Владимир, блаженный, который всю Велику, Малую, Белую, Черную, Красную Русь к вере христианской привел и над ними владел. А по смерти его несогласие остальных 12 сынов его братьев родных русские края в розные руки разным государем роздав. Извольте ваша милость разсудить, что так самое поколение *российского прирождения паче едина вера и един крест на православному государю царю нашему общает* и его над намилежащим государем чинит...» [28. Ф. 79. Оп. 1. 1660 г. № 4. Л. 234–235].

Для нас из всего текста наиболее важна апелляция казаков к единой этнической общности — «поколению российскому», к которой принадлежали и они, и царь Алексей Михайлович. Более того, общее происхождение здесь было использовано в качестве аргумента при проведении дипломатических переговоров.

Тут, однако, стоит оговориться, что идеи этнического единства с населением Русского государства все-таки уходят на второй план по отношению к династическому и религиозному принципу: для гетмана, старшины, высшего церковного духовенства и более широких слоев населения, в первую очередь, был важен «факт» происхождения Романовых от Владимира Крестителя.

В связи с этим отмечу, что более широкие слои населения украинских земель использовали «русскую» терминологию и не только среди «своих», но и по отношению к населению Русского государства. Приведу несколько примеров. В письме к одному из приграничных воевод, Хмельницкий уверял, что не допустит вторжение крымского хана на территорию Московского государства, так как «того не маш і не будет, щоб они міли, царики татарские, побратавшись з нами, православную русь і віру нашу воеват, тое не мошно» [28. Ф. 79. Оп. 1. 1660 г. № 4. Л. 143]. Также и представители казацкой старшины не отказывали в «русскости» подданным московского царя. Так в январе 1657 г. полковник Иван Нечай писал царю: «А для лутчей веры руского человека, имянем Ивана Свиридова сына, с Тулы города, которой служил в полку Рипцова» [27. Т. 3. С. 590]. В ноябре 1668 г. посланники С. Адамович, М. Гвинтовка и В. Многогрешный, предложив прислать гетмана из Москвы, сказали: «К царскому величеству будут казацкие послы, чтобы изволил царское величество быть у них *гетману рускому* и войска с ним сколько изволил» [27. Т. 7. С. 156]. В апреле 1673 г. гетман И.С. Самойлович писал царю: «От хана крымского и от все старшины тамошние в посольстве мурза крымский Кутлубай реченный, а с ним татар 5 человек *да 3 человека русских людей*. Один имянем Василий Максимов, сын Брюхатого, порутчик Степанова полку Зубова, другой Василей Прокофьев, сын Недоброго, рейтар, другой Андрей Аладырев, в разных воинских годех в плен взятые, которых отпущено во знамение смирения» [27. Т. 11. С. 234–235]. В сентябре 1668 г. киево-печерский архимандрит Иннокентий Гизель писал по поводу поведения Мефодия Филимоновича во время мятежа Брюховецкого: «Да он же епископ там же пред всеми имяновал себе свое на столице безчестье, что молвил, соболей ему и корму, колко хотел, не дано; и много говорил, и грубо, и сердился, и приговаривал, гоняючи вельможных панов, архиереев и людей русских» [27. Т. 7. С. 70]. В челобитной сотников Левка Мишкина, Андрея Павлова и атамана Никиты Яковлева за 1659 г. говорится: «Вели, государь нам, холопом твоим дать в твой государев город Грунь руского начального человека» (речь идет о стрелецком начальном человеке) [27. Т. 7. С. 285]. В челобитной сотники И. Андреев и И. Чорнишов писали: «И с ними (воровскими черкасами. — Д.С.) бились про твое государево

многолетнее здоровье не шадя голов своих и с нами было русских людей десять человек» [27. Т. 7. С. 285]. Полтавский полковник М. Пушкарь, возглавивший движение казаков левобережных полков против И. Выговского, доносил в Москву о планах гетмана: «Как Запорожья под себя возьмет и его полковника изведет, и ему де Выговскому с ними идти на Киев и государевых людей высечь и ляхов и шведских людей в Киеве посадить, и учиня то все, идти хочет на государевы *русские* города» [27. Т. 15. С. 26]. В 1665 г. гетман И. Брюховецкий в инструкции к послу Лазарю Горленко писал: «Для прислания на митрополию Киевскою власти *русское* с Москвы имеет просити, чтоб чин духовный киевский к лядским митрополитом не шетався, и чтоб Русь Малая, услышав о прислании русского на митрополию строителя, утверждалась и под высокою его царского пресветлого величества рукою укреплялась [...], ибо для неимения духовной власти с Москвы *русского*, в воинстве теперя и в державе государской шкода чинится и впредь будет» [27. Т. 5. С. 282].

Характерно, что в наших источниках по отношению к населению Русского государства часто использовались термины «москва» (часто обозначающую большую группу людей, например, «москва пришли» (sic!)) и «москали». Однако ни разу мне не встретилось противопоставление «мы – русские / они – москва». Таким образом, есть все основания для того, что бы сделать вывод о широком распространении в малороссийском обществе изучаемого периода «русской» идентичности. В ряде случаев прослеживается аллюзия на этногенетическую легенду, а также на общее происхождение всех восточнославянских народов.

Необходимо, однако, отметить, что в ряде случаев мы обнаруживаем, что за «русской» терминологией прослеживается конфессиональное содержание. В частности, в различных сочинениях архиепископа Лазаря Барановича, ближайшего соратника Иннокентия Гизеля, принадлежность к «русскому» – это, в первую очередь, ассоциация с православным, а «русская» история – это история русской церкви. Очень характерным является следующий пассаж, взятый из «Наветов» [30], сочинения, составленного в 1664 г., по всей видимости, православным священником из Речи Посполитой⁵. Заботы правобережного духовенства, столкнувшегося с полной реставрацией польской власти и униатской церкви на украинско-белорусских землях, оставленных московскими войсками, были уже не так актуальны на Левобережье. Видимо поэтому в «Наветах» можно найти этноконфессиональные конструкции, свойственные высказываниям казацких лидеров времен Освободительной войны. Речь идет, в первую очередь, о восприятии Руси и «русскости» с исключительно религиозной точки зрения. В тексте автор постоянно противопоставляет «русских», с одной стороны, и «униатов» и «ляхов» с другой: «Сѣт чого своих ксендзовъ и уніатовъ *лахи* свободными учиняли, а православных *Роуских* мучат *вѣры ради*» [30. Л. 41]. Более того, автора возмущало то, что польские власти считали перешедших в унию православных «Русью»: «И которые ученые и знают *вѣры* Сѣбѣдѣвъ: православную и ладзкую и уніатскую, *што есть бо ляхи уніатов Роусю, греками зовут, хоть уніаты Римскою вѣру держат, а нас православныхъ Роусь и грековъ за поган и схизматиковъ и невѣрныхъ*» [30. Л. 42об.]. Во-первых, отмечу, что для автора «русь» и «греки» являются синонимами и, по всей видимости, обозначают просто православных жителей. Во-вторых, возмущение

⁵ В тексте постоянно дается отсылка к событиям, происходящим в Белоруссии и на Правобережье. Также говорится о том, что убийство Иосафата Кунцевича (1623) произошло более сорока лет до написания «Наветов», а смерть Афанасия Брестского (1648) – за восемнадцать лет.

автора вызывает тот факт, что членов униатской церкви поляки называли «Русью», хотя с его точки зрения они не имеют право так именоваться, так как «римскую (т.е. католическую. — Д.С.) веру исповедуют».

Были ли другие формы идентичности и как они практиковались в малороссийском обществе в изучаемый период? Конечно, были — начну с довольно «экзотического» для второй половины XVII в. термина «украинец». Если употребление топонима «Украина» в качестве названия территорий Малой Руси в источниках XVII в. уже стало предметом исторических исследований, историография происхождения слова «украинец» является куда более скудной. По сути, в нашем распоряжении есть только результаты исследования Ф.А. Гайды, подведенные им в нескольких статьях. Изучив материал XVII в., ученый пришел к выводу, что возникновение «украинцев» в качестве этнического самоназвания применительно к раннему Новому времени следует считать сомнительным и что «украинцы» как этноним — плод поэтической фантазии политизированных историков и литераторов середины XIX в. [31. С. 73–79].

Впервые термин «украинец» был упомянут в «Перестороге Украине» своего рода единственном украинском политическом трактате, составленном в 1669 г. священнослужителем или казаком, близким к семье киевского полковника Василия Дворецкого. Анализ текста, однако, дает понять, что для его автора «украинцы» — это, в первую очередь, казаки, причем, скорее всего, представители старшины. Так, например, встречается надпись: «Кгдыж *украинцѣ* такого ест розуму благого, же хотѣли быт, що неподобна, абы над ними не было монархи жадного, а ни звѣрхности якої». А затем автор уточнил: «Не дивоватся теды, же царь московскый одѣступил мѣста завоеванных и Киевѣ, для *казацкою* то зрады и несфорности такѣ учинити мусѣль» [32. С. 135]. В данном контексте речь идет об одних и тех же людях, которых автор называл украинцами и казаками.

Примерно тот же контекст можно встретить в другом месте. «А не минет то *украинцовѣ*, — писал автор, — и незадовго поткает, если ся далее монархомъ хрестіанскимъ спротивятся будоут, а в подданствѣ быт не схотят [...]. А за такую злую *козаков* справу большая наступила от поляков зѣгуба цѣркви Бжой» [32. С. 137]. Говоря об «измене» автор упрекает в этом украинцев и казаков, что снова дает возможность предположить о сипонимичности обоих этих терминов в его представлении. В этом отношении так же характерен следующий фрагмент: «Же гды и предѣ темъ бывала часто громлена, теды в царствѣ московскомъ *украинцѣ* прибѣжище мѣвали, також греки, и мѣстца стых там вспоможеня брали» [32. С. 135]. Известно, что в Русское государство переселялись в основном казаки, получая там некоторую автономию на территории Слободской Украины. В этом отношении я снова соглашусь с выводом Ф.А. Гайды.

В марте 1675 г. архимандрит новгород-северского Спасского монастыря Михаил Лежайский писал боярину А.С. Матвееву: «Не ведаю, откуда порубежныя воеводы наших *украинцов* недавно изменниками зовут и некакую измену слышать, которой мы не видим; а естли бы что было, я сам первой, известил бы днем и ночью, свету великому государю. А что войска собираются добро готовым быти против неприятеля креста Господня и его государского, сам благородие твое выразишь из листов, которые посылаю, что никакой измены нет; и впредь прикажи, благородие твое, мне служить, всем готов есмь на услугу; а ныне мой совет, изволь, благородие твое, предварити тому, чтоб воеводы в таких мерах были опасны и таких вестей ненадобных не всчинали и *малороссийских войск* его царского величества не объявляли; опасно того,

чтоб от малой искры великий огонь не всчинался» [27. Т. 7. С. 85]. Ф.А. Гайда, комментируя это письмо, предположил, что архимандрит употребил понятие, хорошо известное в Москве, и имел в виду пограничных воинских людей Украины. Однако здесь термин «украинцы» выступает в качестве синонима «малороссийских войск», что дает повод усомниться в выводе исследователя.

Куда чаще употреблялся термин «народ украинский». Приведу несколько примеров. В универсале в марте 1668 г., посланном на Слобожанщину, гетман Иван Брюховецкий писал: «Неприятели москали потаенные внутренние злости свои напрягли [...], народ *наш христианский украинский* и иной в Малые Росии и в слободах мешкающий выгубити» [28. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 608. Л. 105]. В приведенном фрагменте содержится важнейшее противопоставление «москали — народ украинский». В 1669 г. Феофил Бобрович, православный шляхтич, написал письмо, обращаясь к «единоутробному *братству моему посполитому украинскому*, по сем и по том боку Днепра обретаемому *христианскому народу*» [27. Т. 8. С. 47]. Шляхтич снова говорит о некоем «христианском народе украинском». Тот же оборот мы встречаем в письме гетмана Ивана Самойловича царю Алексею Михаловичу, написанном им в Москву в августе 1674 г.: «Ваше царское пресветлое величество достаточно подлинно уведомитися о всех Дорошенковых безбожных с босурманы против вашего царского величества и *народа христианского украинского намерениях*». Далее в том же письме: «Хотя мнятся быти добрые и вашему царскому пресветлому величеству и всему *народу христианскому украинскому прибыльные*» [27. Т. 11. С. 579–580].

Приведенные цитаты, на первый взгляд, не могут дать ответ на вопрос о том, насколько мы можем считать термин «украинский народ» этнонимом. Однако отмечу важнейшую специфическую черту приведенных цитат: во всех случаях слово «украинский» («украинный») выступает в качестве дополнительного определения: почти везде речь идет о «народе христианском». И, судя по всему, именно на «христианском» определении своего народа делают упор упомянутые персоны. Этот тезис подтверждает частое обозначение «своего» народа как просто христианского (без уточнения «украинский»). Так, например, тот же Дорошенко писал: «Маючи мое на *пользу православному христианству* истинное радение» [25. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Ст. 701. Л. 791]. Примерно те же слова можно встретить в письме кошевого Л. Андреевича гетману И. Самойловичу в 1672 г.: «*А любезной Украине*, отчине ти Божиим церквам велие спустошение, также и всему *народу нашему православному христианскому* вечные неволи бусурманские иго сильный накладает» [27. Т. 11. С. 113].

С опорой на представленные источники, можно сделать вывод о том, что слово «украинский» обозначает *географическую* дефиницию, источником которой является устойчивое представление о собственной территории — Украине — объединяющей земли, населенные православными, проживающих на правом и левом берегах Днепра. В данном контексте термин «украинский» по отношению к «своему народу» можно сопоставить с часто употребляемым обозначением «украинские (украинные) города» (ср., например письмо Самойловича, отправленное в Москву в 1674 г.: «И далее людей меж иные городки *украинные* (которые от нашествия неприятельских бусурманских хотя не при совершенной целости) [...] отражают» [28. Ф. 229. Малороссийский приказ. Оп. 3. Ед. хр. № 170. Л. 28].

Перейдем теперь к более часто употребляемому термину «народ малороссийский». Происхождение топонима Малая Русь (к концу века — Малороссия) уже стало предметом исследования⁶.

Выражение «народ малороссийский» появилось далеко не с самого начала Освободительной войны и даже не сразу после Переяславской рады. Самое раннее на сегодняшний день его упоминание относится к маю 1660 г. и принадлежит перу В. Золотаренко, отправившего польским комиссарам уже цитируемое письмо. Надо отметить, что примерно в то же время его использовало духовенство. В июне 1660 г. в речи, сказанной в Посольском приказе терехтемировский игумен Иосаф сказал: «А Черниговской де епископ Иосиф Боронович и печерский архимарит Гизель и все духовенство прислали его бить челом великому государю, что их *малороссийской* народ ныне без пастыря» [27. Т. 5. С. 27]. Наиболее последовательное употребление такой терминологии появляется в документах, исходящих от Брюховецкого, Демьяна Многогрешного и их окружения.

Составитель статейного списка дьяк Е. Фролов побывал у Брюховецкого в мае 1666 г. и записал его слова: «Чтоб *малороссийского народа* своевольных и непостоянных людей большими поборами вскоре не ожесточить». В этом же разговоре, гетман использовал термин «*малороссийские жители*» [27. Т. 6. С. 102]. Судя по тексту статейного списка, так же выражались и люди из ближайшего окружения гетмана: «Мефодий епископ говорил, чтоб во всех малороссийских городех воеводы и ратные люди жили особо в городках, также в Нежине, потому что *малороссийского народа* люди ко всему шатки; сохрани Боже, кто б чего не всчал» [27. Т. 6. С. 104]. Сразу отмечу, что в приведенном тексте термины «народ малороссийский» и «малороссийские жители» равнозначны. О том, что в сознании Брюховецкого и его окружения отсутствовал постоянный неизменный термин для обозначения населения Гетманщины свидетельствует тот факт, что термин «народ малороссийский» имеет в их письмах многочисленные синонимы. Так в письме Брюховецкого царю, написанном в 1665 г. говорится, что «о том с *христианским народом малороссийским* за достоинство вашего царского пресветлого величества безпрестанно кровь проливающим и нестерпимую нужду терпящим». Однако здесь же в равной

⁶ Впервые «Малая Русь» упомянута в грамотах Константинопольской патриархии в начале XIV в. в форме Μικρὰ Ῥωσσία, что, безусловно, свидетельствует о греческой версии происхождения термина. В 1330-х годах этот термин временно вошел в светскую практику и стал использоваться для обозначения территории Галицко-Волынского княжества, войдя затем в официальный титул последнего галицко-волынского князя Болеслава-Юрия Тройденевича. После прекращения существования галицко-волынского княжества в 1340 г. термин использовался для обозначения Галицкой митрополии и русских территорий, находившихся под контролем ВКЛ и Польского королевства до начала XV в., после чего надолго вышел из употребления. Последнее объясняется тем, что обе митрополии — Малой Руси и Великой Руси были объединены в 1405 г. в одну епархию, возглавляемую митрополитом Киприаном. Возвращение термина «Малая Русь» для наименования части территории Речи Посполитой с православным населением произошло в последней четверти XVI в. в среде украинского духовенства и книжников. Впервые после долгого перерыва он упоминается в письме членов львовского братства к тырновскому митрополиту Дионисию Ралли. По мнению ряда исследователей, употребление термина было связано с укрепившимися связями Киевской митрополии с Московским государством и московским патриархатом. Малой Русью назывались украинские и белорусские земли в соотношении с «Великой Русью», т.е. с территорией Русского государства. В частности, около 1600 г. украинский проповедник Иоанн Вишенский написал с Афонской горы послание «благочестивым православным христианам Малое России». «Малая Русь» неоднократно упоминалась в сочинении Захарьи Копыстенского «Палинодия». Киевский митрополит Петр Могила и его приемники сохраняли официальный титул «Всея Руси», в то время как в письмах к царю и московскому патриарху именовались только «митрополитами Малой Руси».

степени употребляются «христианство малороссийское» и «мир малороссийский» [27. Т. 5. С. 270].

Теперь обратимся к письмам и «расспросным речам» нежинского протопопа С. Адамовича. Так, в 1669 г. в письме царю протопоп писал: «И по тех моих трудах от милости вашей царской с Москвы отнюдь ехати не хотелось есмь, ведаючи непостоянство своей братии *малороссийских жителей*» [27. Т. 8. С. 9]. Будучи в Москве Адамович проходил свидетелем по делу об измене гетмана Брюховецкого. В расспросных речах протопопа четыре раза встречается термин «православный народ малороссийский христианский» [27. Т. 8. С. 23–24].

Еще раз рассмотрим речь П. Тетери, сказанную перед царем в августе 1657 г. Посланник использовал термин «*малороссийское племя*» [27. Т. 11. С. 707]. Далее он, оценивая Переяславские соглашения, говорил: «Воистину соединение Малые Росии и прицепление оная к великодержавному пресветлейшаго вашего царского величества скифетру, яко *естественной ветви к приличному корени*» [27. Т. 11. С. 707]. Более того, в речи снова нашло отражение представление о втором периоде «русской» истории, то есть о времени, когда часть древнерусских княжеств перешла под юрисдикцию польских и литовских правителей: «Егда отторженную многими леты, нестроения ради и междоусобия *промежду князи росийскими ветвь приличную и свойственную, глаголю, Малую Росию*, под долговременным игом работы ляхкой и литовской обремененную убо вещи народ наш приобрете под высокою и крепкою рукою вашего царского величества, многия воистину приобрете *род наш* славу: понеже, по Приточнику, царь праведный возвышает землю, приобрете род наш славу...» [27. Т. 11. С. 710]. Существенным в этой речи, на мой взгляд, является то, что этническая общность «малороссийское племя», по представлениям Тетери, отраженным в этой речи, явно входила в состав более широкого воображаемого сообщества, названного им «русским родом» или «всероссийскими сынами».

Вернемся к переписке Василия Золотаренко и других казацких посланников, присутствовавших на русско-польских переговорах в мае 1660 г. Казаки писали, что все «Войско Запорожское и *народ малороссийский*» после того, как перешли на сторону московского царя «со всем народом соединятся». Как и в речи Тетери, переход украинских земель под власть царя трактовалось как присоединение: «А то для ради единой правоверной веры и для ради того, что и преж сего *Малая и Белая Русь при Великой Росии* под самодержцам русскими пребывали» [28. Ф. 79. Оп. 1. 1660 г. № 4. Л. 230–231]. Ведя переговоры с Л. Барановичем и попросив его стать посредником между ним и Москвой, гетман Демьян Многогрешный писал: «Что же доброго принесет толко всему православному христианству так *Малоросийскому*, а по сем и *Великоросийскому* народу пагубу!» [27. Т. 7. С. 119].

Если мы согласимся, что термин «малороссийский народ» равнозначен «малороссийским жителям», то у нас будет все основания предполагать, что мы имеем дело с отождествлением подконтрольного гетманам населения с территорией — Малой Русью. В таком случае, «малороссийский народ» в понимании старшины — это «народ, проживающий в Малороссии». Никакого этнического содержания, по всей видимости, гетманы и их окружение в этот термин не вкладывали, поэтому его нельзя, строго говоря, называть этнонимом. В связи с этим мне близок тезис, высказанный И.И. Лаппо: «Научно-этнографических терминов “великорусский”, “малорусский” и “белорусский” еще не существовало — они были созданы в XIX в.» [33. С. 21].

Каков общий итог работы с представленным материалом? По всей видимости, он заключается в следующих наиболее общих выводах. Во-первых, мы можем констатировать, что во второй половине XVII в. малороссийская элита обладала этническим сознанием, отражение которого мы находим в содержании русской идентичности. Мы можем судить не только о складывающейся форме этнического дискурса в малороссийской книжности (этногенетической легенде, исторической памяти, общих элементах культуры и т.д.), но так же и о его вербальной практике в разных дипломатических переговорах, личной переписке и т.п. В ряде случаев «русская» терминология носит скорее конфессиональный, нежели этнический характер.

Во-вторых, в источниках мы встречаем другие маркеры идентичности — «украинский народ», «малороссийский народ», «украинцы». Но можем ли мы их считать этнонимами? По всей видимости, нет: этнического содержания, стоящего за этими терминами, по моему мнению, нет. По всей видимости, речь идет об «областнической» идентичности (ср. упоминаемые в то время польские термины: «мазовшанин», «силезец», «малопольский», «великопольский» и т.д.)

И, наконец, в-третьих, элементы этничности еще неустойчивы, стабильного этнического конструкта в изучаемый период еще нет, однако, можно констатировать, что вторая половина XVII в. — период формирования этнического самосознания в среде малороссийской элиты.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Ведюшкина И.В. Формы проявления коллективной идентичности в «Повести временных лет» // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М., 2003.
2. Рогов А.И., Флоря Б.Н. Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982.
3. Флоря Б.Н. Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII—XV вв. К вопросу о зарождении восточнославянских народностей // Этническое самосознание славян XV в. М., 1995.
4. Этнос или этничность? Валерий Тишков — личный сайт. / http://valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/etnos_ili_.html?forprint=1 (дата обращения 23.06.2017).
5. Barth F. The Analysis of Culture in Complex Societies // Ethnos [Stockholm]. 1989. Vol. 54; Barth F. Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity // The Anthropology of Ethnicity. Beyond «Ethnic Groups and Boundaries». Amsterdam, 1989.
6. Shibusaki T., Kwan K.M. Ethnic Stratification: A Comparative Approach. New-York; London, 1968.
7. Frank E. Sysyn. Ukrainian-Polish Relations in the Seventeenth Century: the Role of National Consciousness and National Conflict in the Khmelnytsky Movement // Poland and Ukraine: Past and Present. Edmonton; Toronto, 1980.
8. Козут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. Київ, 2004.
9. Плохий С. Налівайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. Київ. 2006.
10. Chynczewska-Hennel T. Świadomość narodowa Kozaczyzny i szlachty ukraińskiej w XVII wieku. Warszawa, 1985.
11. Gawlas S., Grala H. «Nie masz Rusi w Rusi». W sprawie ukraińskiej świadomości narodowej w XVII wieku // Przegląd historyczny. Warszawa, 1986. T. LXXVII. Zeszyt. 2.
12. Kot S. Świadomość narodowa w Polsce w XV—XVII w. // Polska złotego wieku a Europa. Warszawa, 1987.
13. Паушто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982.

14. *Флоря Б.Н.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху Средневековья — раннего Нового времени // *Россия — Украина: история взаимоотношений.* М., 1997.
15. *Неменский О.Н.* Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // *Белоруссия и Украина. История и культура.* Ежегодник 2005/2006. М., 2008.
16. *Неменский О.Б.* Русская идентичность в Речи Посполитой в конце XVI — первой половине XVII в. (по материалам полемической литературы) // *Религиозные и этнические традиции в формировании национальной идентичности в Европе. Средние века — Новое время.* М., 2008.
17. *Неменский О.Б.* Об этноконфессиональном самосознании православного и униатского населения Речи Посполитой после Брестской унии // *Между Москвой, Варшавой и Киевом.* М., 2008.
18. *Жиленко І.В.* Синописис Київський. Киев, 2002.
19. *Иннокентий (Гизель).* «Синописис или краткое собрание из различных летописцев...». Киев, 1680.
20. *Миллер А.И.* «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.) СПб., 2009.
21. *Софонович Ф.* Кроиника з летописцев стародавніх // *Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх.* Київ, 1992.
22. Полное собрание русских летописей. СПб., 2003. Т. 40.
23. *Ерусалимский К.Ю.* Понятия «народ», «Росия», «Руская земля» и социальные дискурсы Московской Руси конца XV—XVII в. // *Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века — Новое время.* М., 2008.
24. *Дмитриев М.В.* Киево-Могилянская академия и этницизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович) // *Київська Академія.* Вип. 2—3. Київ, 2006.
25. *Strykowski M.* Kronika Polska, Litewska, Żmudzka i wszystkich Rusi. Königsberg, 1846.
26. *Ерусалимский К.Ю.* Идеология истории Ивана Грозного: взгляд из Речи Посполитой // *Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории.* М., 2008. С. 635.
27. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные археографическою комиссиею. СПб., 1863—1892. Т. 1—15.
28. Российский государственный архив древних актов.
29. *Флоря Б.Н.* Русское государство и его западные соседи (1655—1661). М., 2010.
30. «Такими навѣтами православную вѣру и церкви монастырѣ молороссикіе искореняют ѿ многихъ лѣтъ донныне лахи. А нижей на то способы суть ѿписаны, ѡко тое ѿбваровать треба» // *Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки.* Q. XVII. 220. Л. 34—57об.
31. *Гайда Ф.А.* Несколько пояснений к вопросу об истории слова «украинцы» // *Русский сборник.* М., 2013. Т. 14.
32. *Мицик Ю.А.* Перший український історико-політичний трактат // *Український історичний журнал.* Киев, 1991. № 5.
33. *Ланно И.И.* Происхождение украинской идеологии Нового времени. Ужгород, 1926.



О ВРЕМЕНИ СОЗДАНИЯ ПРОСТРАННОЙ РЕДАКЦИИ ЖИТИЯ НИКОНА РАДОНЕЖСКОГО

© 2020 г. Н.В. Пак

Канд. филол. наук, специалист по учебно-методической работе Государственного университета морского и речного флота им. адмирала С.О. Макарова

nataliya.pak@gmail.com

В статье рассматривается общий источник Пространной редакции Жития Никона Радонежского, время создания которой неизвестно, и 1-й редакции Жития митрополита Ионы, составленной в 1547 г. Заимствования из Слова «на иудея» Иоанна Златоуста в этих житиях имеют одинаковые отступления от оригинала и могут свидетельствовать либо о том, что оба памятника принадлежат перу одного автора, либо о том, что составители обоих житий использовали общие черновые материалы, следовательно, жили в одно время и принадлежали к одному кругу. И в том, и в другом случае мы можем заключить, что Пространную редакцию Жития Никона Радонежского составил один из книжников, задействованных митрополитом Макарием в XVI в. в написании житий новым русским чудотворцам. Таким образом, принятые некоторыми исследователями датировку Пространной редакции XV в. и атрибуцию ее Пахомию Логофету нужно признать ошибочными.

The article considers the general source of the Extensive edition of the Life of Nikon of Radonezh (the time of creation of the text is so far unknown), and the first edition of the Life of Metropolitan Jonah, composed in 1547. Borrowings from the Homily «against Jews» of John Chrysostom in both Lives have similar digressions from the original, and testify, that both texts are to be attributed to the same author, or that the compilers of both Lives used common draft materials and, consequently, lived in the same time and belonged to the same circle. The Life of Nikon of Radonezh wrote one of the scribes employed by Metropolitan Makarius in the sixteenth century for writing of the lives of the new Russian miracle-workers. Thus, dating accepted by some researches of the Extensive edition of the fifteenth century and its attribution to Pachomius the Serb should be recognised as false.

Ключевые слова: древнерусская агиография, Пахомий Логофет, Житие Никона Радонежского, Житие митрополита Ионы, Слово «на иудея» Иоанна Златоуста.

Keywords: ancient Russian hagiography, Pachomius the Serb, Life of Nikon of Radonezh, Life of Metropolitan Johan, Homily «against Jews» of John Chrysostom.

DOI: 10.31857/S0869544X0008663-2

Пространная редакция Жития Никона Радонежского (нач. «Кто убо исповедати возможет...») привлекала внимание историков главным образом двумя своими особенностями — она одна описывает уход Никона из Троицкого монастыря на безмолвие, во время которого шесть лет игуменом был Савва, впоследствии Сторожевский¹, и только в ней имеются слова агиографа, обращенные к слушателям Жития, «да никтоже васъ зазрит ми безвременству слова». Понимая эти слова как указание на небольшую отдаленность времени составления Жития от времени смерти Никона, некоторые исследователи датировали Пространную редакцию XV в. и приписывали ее авторству Пахомия Логофета [2. С. 32–33; 3. С. 69–74]. Другие исследователи, основываясь на сопоставительном анализе текстов и датировках рукописей, относили ее к XVI в. и связывали с поместным собором 1547 г., одним из решений которого устанавливалось общецерковное празднование памяти Никона; в этом случае упоминание о «безвременстве слова» никак не комментировалось [4. С. 247–248; 5. С. 239].

В отличие от других редакций Жития Никона Радонежского, до последнего времени остававшихся неизданными, Пространная редакция была опубликована трижды [3. С. LXIV–LXXXI; 6. Стлб. 2891–2912; 7. С. 80–105].

В настоящей статье будут представлены новые аргументы против датировки Пространной редакции XV в. и, соответственно, против ее атрибуции Пахомию Логофету.

Впервые попытка датировать Пространную редакцию была предпринята И.С. Некрасовым: «Мы полагаем, что самым первым литературным трудом Пахомия в России было жизнеописание Никона, ученика Сергия Радонежского. Во введении к этому жизнеописанию, хотя и по позднему списку, говорится: “*да никтоже васъ зазрите безвременьству слова* понеже понужаемъ есмь² ваша любви томлениемъ убѣдихся на дѣло... и елика возмогохъ постигнути съ прилежаніемъ сочетаваа преложихъ и елика противъ силѣ удобрихъ добролюбивымъ послушникомъ воспоминаніе сотворихъ”. Так как ни в одном списке жизнеописания преп. Никона не встречается подписи Пахомия, что он обыкновенно делал при составленных им жизнеописаниях³, то вероятно этот первый труд принадлежал к спешным. Но во всяком случае он сам считал его *преждевременным*, следовательно слишком близким к смерти Никона, бывшей в 1426 году» [2. С. 32–33].

Эта датировка не была поддержана никем из исследователей, тем не менее фраза о «безвременстве слова» стала восприниматься некоторыми авторами как датирующий признак. Наиболее развернутое обоснование такой интерпретации было дано В. Яблонским: «Между тем в редакции есть данные, которые заставляют отнести ее возникновение ко времени, близкому к смерти Никона. В предисловии к житию читаем обращение автора к слушателям: “*нѣѣ оубо молю еже ѿ хѣѣ вашу любовь. да никтоже ва(с) зазритъ*

¹ Параллель этому эпизоду имеется в Житии Саввы Сторожевского, написанном иноком Маркелом не позднее 1552 г. [1. Стлб. 70].

² В процитированной автором рукописи на этом месте читается «понеже не| понѣжае(м) есмь» (РНБ, собрание Соловецкого монастыря, № 224/224, 1659 г., л. 599: 10–11); еще в 19 просмотренных списках Пространной редакции тоже «не понужаемъ».

³ В настоящее время известны два сочинения Пахомия Логофета, не имеющие указания на имя составителя: 1-я Пахомиевская редакция Жития Варлаама Хутынского и 1-я Пахомиевская редакция Жития митрополита Алексия. Все три пахомиевские редакции Жития Никона Радонежского в первоначальном виде такого указания тоже не имеют.

ми безвременствѣ слова. понеже понѣжаемъ есмь⁴ ваша любве томленіемъ оубѣдихса на дѣло. еже прострѣти слово о житіи прп(д)бнаго никона. сѣло бо жалостна ми е(с) вещь сѣа. и среды самаго касающиса ср(д)ца, понѣжаючи ма повѣдати”...» [3. С. 69]; «...что заметка не позволяет отодвигать время возникновения редакции на сто с лишком лет от кончины Никона, нам кажется это ясным. Что значит в устах агиобиографа времени митр. Макария смущение, дабы не стал кто зазирать безвременству слова о Никоне? 120 лет прошло после смерти преподобного, всероссийский собор установил ему повсеместное празднование, спрос на работы во вкусе жития Никона был небывалый, время самое благоприятное для составления витиеватого жития, и вдруг опасение о “безвременстве слова”. Между тем в устах писателя пятидесятих годов XV в. это опасение понятно. Минуло лишь около 20 лет после смерти чудотворца, не открыты мощи его, он не канонизирован, — прославление его, поэтому, в особом житии не будет ли преждевременным? — и если пишется биография, то лишь по настоянию почитателей памяти угодника и, может быть, свидетелей его подвигов и дел» [3. С. 70]. Принимая во внимание фразу о «безвременстве слова» и считая Краткую редакцию сокращением Пространной, В. Яблонский датировал обе редакции XV в. и приписал их авторству Пахомия Логофета [3. С. 69–74].

Таким образом, вопросы об авторе и времени создания Пространной редакции оказываются тесно связанными с вопросом о том, что мог иметь в виду древнерусский книжник, когда писал о «безвременстве слова», и должны быть рассмотрены вместе с ним.

Процитированные выше слова Пространной редакции представляют собой заимствование из Слова Иоанна Златоуста «на иудея» (СРГ 4327), в греческой традиции 6-го, в славянской 4-го (нач. «Звѣріе дондеже убо в чящахъ горскихъ пасутся...»):

Слово «на иудея» Иоанна Златоуста		Пространная редакция Жития Никона Радонежского
Τί οὖν; ὑποστρέφωμεν καὶ ἡμεῖς; 'Ἄλλ' οὐκ ἐπιτρέπει τῆς ὑμετέρας ἀγάπης ἡ τυραννίς. Αἰδοῦμαι καὶ τοῦ πατρὸς τὴν παρουσίαν, αἰδοῦμαι δὲ καὶ τὴν ὑμετέραν προθυμίαν. Διὸ δὴ καὶ τοῖς ὑπὲρ δυνάμιν ἐπιχειρῆσαι πειράσομαι, ταῖς εὐχαῖς τούτου καὶ τῇ ὑμετέρᾳ τῷ πᾶν ἐπιρρίψας ἀγάπῃ. Μηδεὶς δὲ ὑμῶν ἀκαίριαν καταγινώσκτω τοῦ λόγου, εἰ, τῶν μαρτύρων ἡμᾶς καλεσάντων τήμερον, ἡμεῖς τὴν διήγησιν τῶν ἐκείνων ἄθλων ἀφέντες, πρὸς Ἰουδαίους ἀποδύμεθα· καὶ γὰρ ἐκεῖνοις ποθεινότερος οὗτος ὁ λόγος· [8. Р. 904].	Что убо? возвратимъ ли ся и мы? Но не повелѣваетъ вашея любве томленіе. Стыжся отца пришествіе, срамляюся вашего усердіа. Тѣмже и ꙗже выше силы нашеа начати покушяся, молитвамъ того и вашей всей написавъ любви. Но да никтоже отъ васъ зазираеть безвременству слова, аще мученикомъ насъ призвавшимъ днесъ, мы повѣсть онѣхъ страданій оставльше, на иудея обращаемся: ибо онѣмъ любезнѣйше есть сіе слово [9. Стлб. 909–910].	и ннѣ оубо молю еже о хѣ вашѣ любовь. да никто(ж) васъ зазри(т) ми безвреме(н) ствѣ слова. понеже не по нѣжаемъ есмь вашеа лю(б)ви томленіемъ оубѣди(х)сѣ на дѣло. еже прострети слово ω житіи прп(д)бнаго никона. (Син. 988, л. 1002b: 33–41)

⁴ В рукописи читается «понеже| не понѣжаемъ есмь» (РНБ, ОСПК, № F.I.278, 60-е годы XVI в., л. 143: 16–17). См. также прим. 2.

Заимствование невелико по объему и несколько изменено по сравнению с исходным текстом, и можно было бы сомневаться в его происхождении именно из этого источника, если бы тот же текст не читался еще в одном памятнике — 1-й редакции Жития митрополита Ионы, составленной в 1547 г., в историографической традиции называемой также по заглавию в Великих Минеях Четых Словом похвальным (нач. «Приидѣте возлюбленнии добрии послушницы...»). До настоящего времени литературные источники этой редакции не были установлены (ср. [10]), хотя еще А. Кадлубовский писал о выражениях, взятых «из богослужебных книг и других житий (чистоты хранитель, целомудрия образ, неложный учитель, умный правитель⁵, учивший всех душеполезному, и т.п.)» [11. С. 221].

Слово «на иудея» Иоанна Златоуста		Житие митрополита Ионы
Αἰδοῦμαι καὶ τοῦ πατρὸς τὴν παρουσίαν, αἰδοῦμαι δὲ καὶ τὴν ὑμετέραν παρουσίαν. Διὸ δὴ καὶ τοῖς ὑπὲρ δύναμιν ἐπιχειρήσαι πειράσομαι, ταῖς εὐχαῖς τοῦτου καὶ τῇ ὑμετέρᾳ τὸ πᾶν ἐπιρρίψας ἀγάπῃ. Μηδεὶς δὲ ὑμῶν ἀκαίριαν καταγινώσκειτω τοῦ λόγου, εἰ, τῶν μαρτύρων ἡμᾶς καλεσάντων τήμερον, ἡμεῖς τὴν διήγησιν τῶν ἐκείνων ἄθλων ἀφέντες, πρὸς Ἰουδαίους ἀποδυόμεθα· καὶ γὰρ κείνοις ποθεινότερος οὗτος ὁ ὁγος.	Стыж ^д ся отца пришествіе, срамляюся вашего усердіа. Тѣмже и я же выше силы нашеа начати покушяся, молитвамъ того и вашей всей написавъ любви. Но да никтоже отъ васъ зазираеть безвременству слова, аще мученикомъ насъ призвавшимъ днесъ, мы повѣсть онѣхъ страданій оставльше, на иудея обращаемся: ибо онѣмъ любезнѣйше есть сіе слово.	сты ж(д)оу бо са бѣа чадолубезнѣ к намъ, чюдесъ дарованіа издавающа. срамляю са и вашего оусрьдіа, еже вы ше силы нашеа начати покѣ шаюса. и молю юже ѿ хѣ ва шѣ любовь. да никтоже ва(с) зазрѣти ми бе(з)временствъ(ѣ) слова; еже дрѣзнуохъ при нести мало ѿ похвалъ преди вномуу в чюдесѣхъ, иже въ стѣхъ ѿцѣ нашему пр(с) щеннѣмѣ ѿнѣ митропо литуу всеа рѣси.
—	—	⁶ не іако ѿно моу таковаа требѣющоу. но іако бгоу хоташъ прослави ти оугодника своего. ⁶
ἀπὸ γὰρ τῶν ἡμετέρων ἐγκωμίαν οὐδὲν ἂν αὐτοὶ λαμπρότεροι γένοιντο. Τί γὰρ ἂν δέοιντο τῆς ἡμετέρας γλώττης, ὧν καὶ τὰ παλαίσματα ὑπὲρ τὴν θνητὴν φύσιν ἐστὶ, καὶ τὰ ἔπαθλα ὑπὲρ δύναμιν καὶ διάνοιαν;	Отъ нашихъ бо похвалъ ничимже тии будуть свѣтлѣйши. Что бо и требуютъ нашего языка , ихже и бореніа паче мертвенаго естества суть, и натрижненіе выше силы и смысла?	ѿ наши хъ бо похвалъ, ничтоже ти бѣдоуть свѣтлѣйши. что требоуютъ нашего зыка . ихже бореніа, выше мртве наго е(с)ства сѣть. и натри(ж)не ніа выше силы и смысла.
Κατεγέλασαν τῆς παρουσίας ζωῆς, κατεπάτησαν βασανιστήρια καὶ κολάσεις, ὑπερεῖδον θανάτου, πρὸς τὸν οὐρανὸν ἐπερώθησαν, ἀπηλλάχθησαν τῆς ζάλης τῶν βιωτικῶν πραγμάτων, εἰς τὸν εὖδιον κατέπλευσαν λιμένα [...]	Посміашася настоящей жизни, попраша мучительная и муки, призрѣша смерть, къ небеси вперѣшжся, прѣмѣнишжся отъ буря житейскихъ вещей и в тихое приплуша пристанище [...]	по смѣаша(с) настоащей жи(з)ни презрѣша смртѣ, къ нбси вперѣшаса.

⁵ Перечисленные образы восходят к Епифанию Похвальному слову Сергию Радонежскому.

⁶ Этот фрагмент имеется в Житии Макария Калязинского: «не іако ѿни таковаа| требоующе. но іако бгоу хѣ|ташоу прославити оугодни|кы своа» (Син. 992, л. 401а: 18– 21).

Τί οὖν ἂν δέοιντο τῶν ἡμετέρων οὗτοι λόγων; Διὰ τοῦτο αὕτη ποθεινότερα αὐτοῖς ἢ ὑπόθεσις. Ἀπὸ μὲν γὰρ τῶν ἡμετέρων ἐγκωμίων, ὅπερ ἔφθην εἰπὼν, οὐδὲν αὐτοῖς εἰς τὴν οἰκείαν δόξαν ἔσται πλέον· ἀπὸ δὲ τῶν κατὰ Ἰουδαίων ἀγώνων πολλὴ γένοιτ' ἂν αὐτοῖς ἡδονή, καὶ σφόδρα ἂν τούτων μάλιστα ἐπακούσαιεν τῶν λόγων τῶν ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ λεγομένων. [8. Р. 904–905].	Что убо трѣбують ти нашихъ словесъ? Сего ради сія тѣмъ любѣзньиша есть вина: отъ нашихъ бо жбо похваль, іакоже варивъ рѣхъ, ничтоже тѣмъ в своей имъ славѣ будетъ множае; а отъ іже на іудея подвигъ многа бждеть убо тѣмъ сладость, и зѣло сіа услышать глаголы, іже о славѣ Божіи глаголемыя [9. Стлб. 909–910].	И что оубо требую(т) ти нашихъ словесъ. но полезнѡ бѡ намъ се, и зѣло оуспѣшно. еже стѣмъ похваленіе приносити. (Син. 992, л. 951а: 32–951b: 17)
--	--	---

Оба жития заимствуют текст непосредственно из Слова «на иудея». Так, в Житии Никона Радонежского есть восходящие к источнику слова «вашеа лю(б)ви томленіемъ», которых нет в Житии митрополита Ионы. В то же время в Житии митрополита Ионы есть три заимствования, которых нет в Житии Никона Радонежского: «стыж(д)оу бо са ѿца [...] еже выше силы нашеа начати покѣшаюса», «ѿ нашихъ бо похваль [...] презрѣша смръть, къ нѣси вперишаса», «что оубо требую(т) ти нашихъ словесъ». Однако в обоих памятниках заимствованный текст имеет общие чтения «да никтоже вас» вместо «да никтоже от вас» и «зазрит ми» вместо «зазирает» и дополнительные, отсутствующие в источнике слова «молю еже/юже о Христѣ вашу любовь»:

Пространная редакция Жития Никона Радонежского	Житие митрополита Ионы
и ннѣ оубо молю еже о хѣ вашѣ любовь. да никто(ж) васѣ зазри(т) ми безвѣре(н) ствѣ слова. понеже не по нѣжаемъ есмь вашеа лю(б)ви томленіемъ оубѣди(х)са на дѣло. еже прострети слово ѡ житіи прп(д)бнаго никона. (Син. 988, л. 1002b: 33–41)	сты ж(д)оу бо са ѿца чадолубезнѣ к намъ, чюдесь дарованіа издавающа. срамлаю са и вашего оусрьдіа, еже вы ше силы нашеа начати покѣ шаюса. и молю юже ѡ хѣ ва шѣ любовь. да никтоже ва(с) зазритъ ми бе(з)временѣст(ѣ) слова; еже дръзноюхъ при нести мало ѿ похваль преди вномуу в чюдесѣхъ, іже въ стѣхъ ѿцѣ нашему пр(с)щенномѣ іонѣ митропо литоу всеа рѣси. не іако ѡно моу таковаа требѣ юшоу. но іако бгѡу хоташѣ прослави ти оугодника своего. ѿ наши хъ бо похваль, ничтоже ти бѣдоутъ свѣтлѣши. что требують нашего дыка. ихъже бореніа, выше мртве наго е(с)ства сѣтъ. и натри(ж)не ніа выше силы и смысла. по смѣаша(с) настоа щен жи(з)ни презрѣша смръть, къ нѣси вперишаса. И что оубо требую(т) ти нашихъ словесъ. но полезнѡ бѡ намъ се, и зѣло оуспѣшно. еже стѣмъ похваленіе приносити. (Син. 992, л. 951а: 32–951b: 17)

Эти изменения, по всей видимости, были сделаны при адаптации текста источника. Поскольку текст Слова «на иудея» одинаковым образом был изменен дважды и в изменениях не прослеживается никакой видимой мотивации, встает вопрос, сделаны эти изменения по памяти или скопированы из одной и той же рукописи. У обеих версий есть как сильные, так и слабые стороны.

Если предположить, что изменения были сделаны по памяти, то придется заключить, что у двух рассматриваемых памятников был один автор. Вероятнее всего, он составил сначала Житие митрополита Ионы, выписав больший фрагмент из Слова «на иудея», а несколько позднее отредактировал Житие Никона Радонежского, обратившись еще раз к Слову «на иудея» и по памяти внеся в заимствованный текст те же изменения и дополнения, что и в Житии митрополита Ионы. Слабая сторона этой гипотезы заключается в том, что в Житии митрополита Ионы и Житии Никона Радонежского не просматриваются следы единого авторского почерка ни на уровне идей, ни на уровне сюжета, ни на уровне стиля и языка.

Если же авторами житий были два разных книжника, они могли скопировать одинаковую дополнительную фразу из общих подготовительных материалов⁷, в которых уже содержались упомянутые ранее изменения, независимо друг от друга. Тогда им не нужно было помнить, что необходимо исправить «да никтоже от вас» на «да никтоже вас» и «зазирает» на «зазрит ми» и вставить фразу «молю еже/юже о Христѣ вашу любовь», — они просто взяли текст из общего черновика. В этом случае придется допустить, что агиографы пользовались какой-то одной нетиражированной рукописью, существовавшей в единственном экземпляре, следовательно жили примерно в одно время и принадлежали к одному кругу. Трудность этой гипотезы состоит в том, что других подобных примеров пока не выявлено.

Житие митрополита Ионы прямо указывает точную дату написания и имена заказчиков⁸, поэтому, если у этих двух житий были разные авторы, Пространную редакцию Жития Никона Радонежского следует приписать авторству еще одного книжника, задействованного митрополитом Макарием в написании житий новым русским чудотворцам. В любом случае, был ли у Жития митрополита Ионы и Жития Никона Радонежского один автор или их написали разные авторы, у нас есть все основания говорить о том, что Пространная редакция Жития Никона Радонежского была составлена в эпоху макарьевских соборов.

Слово «на иудея» не было единственным источником Пространной редакции Жития Никона Радонежского. Начало предисловия представляет собой семь мозаично соединенных небольших заимствований из Поучения на память Василия Кесарийского, написанного Иоанном XIII Гликой, патриархом Константинопольским (ВНГ 262h, нач. «Мноси ѿ члѣкъ, ѿви оубо богатство и имѣнїа хвала(т) и оудивляютсѧ ѿ ни(х)...»); греческий текст не издан. «Кусочки», вырезанные из разных мест Поучения, соединены между собой

⁷ Идея о том, что русские авторы пользовались некими подготовительными материалами (выписками), высказывалась неоднократно, например [12. С. 14], однако она до сих пор не получала подтверждения. Что касается Пахомия Логофета, то, скорее всего, его подготовка к составлению того или иного жития, слова или службы заключалась в предварительном отборе и разметке источников. Одним из способов редакторской разметки могла быть формула «и сїа до зде», в большом количестве встречающаяся в разных редакциях Жития Сергия Радонежского, которая могла обозначать конец нужного места [13. С. 353–356]. Переписка выбранных фрагментов на черновик, скорее всего, не производилась, агиограф сразу писал набело, следуя своим пометам и на ходу изменяя текст, иначе трудно объяснить поразительную скорость, с которой он работал, и некоторые пропуски и нестыковки в авторском тексте, которые могли возникнуть из-за слишком быстрой или небрежной переписки неадаптированного текста источника. У макарьевских книжников, не обладавших таким навыком, предварительные черновые выписки действительно могли быть, и в Житии Никона Радонежского и Житии митрополита Ионы мы можем иметь дело как раз с одной из них.

⁸ «Спи|сано бысть в лѣ(т)ъ ѿ. нѣ. е. (7055/1547 г.) по|вельнїемъ бл҃гоч(с)тїиваго цр҃а| великаго кн҃а ива-на василїе|вича, всеа р҃сїи самодр҃(ж)ца. | И бл(с)венїемъ пр(с)щеннаго мака|рія м(и)трополита всеа р҃сїи» (Син. 992, л. 951а: 4–10).

с минимальной «подгонкой». Курсивом выделены расхождения между текстами (текст, который был отклонен автором Пространной редакции Жития Никона, и сделанные им изменения).

Поучение на память Василия Кесарийского Иоанна Константинопольского	Пространная редакция Жития Никона Радонежского
Кто же исповѣдати возможе(т) многаа и великаа дарованіа, еже дароваесть сѣдрѣжащи(м) добродѣтель, и в нынѣшнѣмъ вѣцѣ, и в боудоуще(м); [14. Стлб. 58]. Бл҃женіи оубо соутъ вѣистинуу добродѣтели прича стницы и бласіи дѣлателіе заповѣдѣмъ Г҃ни(м), понеже <i>тамо ѿходать, идѣ(ж) Хс есть,</i> <i>ѡдесною ѡца сѣдаи, идеже аггльскы(х)</i> <i>ликъ прѣ(д)стоаніе...</i> [14. Стлб. 58]. Воспоманемъ, братіе, колиции силніи и богатіи и пи шницы ѿ вѣка быша, и ни единого ихъ памать съ похваленіемъ бысть [14. Стлб. 57]. <i>Мнози ѿ чл҃къ, ѡви оубо богатество и имѣніа</i> <i>хвала(т) и оудивляю(т)сѣ ѡ ни(х), ини (ж)</i> <i>блажатъ славою и силоу, др҃зѣи же пищу, ини</i> <i>же сладость. ѿ сих же ни едино есть блажено,</i> <i>ниже достоинъ похваленію, или славъ, или</i> <i>оудивленію, понеже бо не имать присное</i> <i> пребытіе,</i> но с вѣкомъ симъ и привременнымъ житіемъ коупно раз(д)роушае(т)сѣа и погыбае(т)сѣа... [14. Стлб. 57]. Едина же добродѣтель бесмртна есть и вѣчна вещь и бл҃жена, и та оубо есть едина достойна оублаженію и похваленію и оудивленію... [14. Стлб. 57]. ...и похваляющи сихъ веселатсѣа, и играютъ дѣховно, и ра(д)уютсѣа [14. Стлб. 57]. ...веселимсѣа оубо вѣистинуу, и ра(д)уемсѣа, и просвѣщае(т)сѣа, оублажающе сего и прославляюще пѣсньми, похвалами, и похваленіи, и пѣніи. <i>Кто(ж) же и по всемоу времени</i> <i>сты(х) памяти праз(д)ноующе,</i> яко(ж) же свѣтилникъ зримъ ихъ сидающихъ кождаго ихъ по памяти своеи и просвѣщающихъ(х) дш҃ѣ наши(х) и исправляющихъ(х) ѡ Б҃ѣ стопѣ нѣши(х) [14. Стлб. 57–58].	Кто оубо исповѣдати во(з)може(т) многаа и великаа <i>бж҃іа</i> дарованіа <i>на(ж)е</i> дарѣтъ содержащимъ добродѣтель и в ныне шнемъ вѣце и в бѣдоуще(м). Бл҃женіи соутъ воисти ннѣ добродѣтели прича стницы. и бласіи дѣла теліе заповѣдемъ г(с)ни(м); поне(ж) <i>памать и(х)</i> <i>пробыае(т) во вѣкѣ вѣка.</i> Вспо манемъ братіе колици силніи, и богатіи, и пи шницы ѿ вѣка быша. и ни единого и(х) памать с похваленіемъ бысть. но с вѣкомъ симъ и при врѣменны(м) <i>симъ</i> <i>житіе(м), кп҃но разрѣшишасѣа и по гибоша.</i> едина (ж) добро дѣтель бесмртна есть и вѣчна вещь и <i>пр(с)носоу щна.</i> и та есть едина до стойна оублженію и по хваленію. и похваляю щеи си(х) веселатсѣа и играю(т) дѣховно и ра(д)уютсѣа. весе лимъ бо сѣа вѣистиннѣ и радѣмсѣа и просвѣщае(м)сѣа <i>праз(д)ноующе</i> и прославля юще пѣ(с)ми и похвалами и пѣньми. <i>пресвѣтлыа памяти, предивныхъ </i> <i>и достохвалныхъ ѡцѣ наши(х). пречюднаго</i> <i>и хваламъ достоинаго ве ликаго ѡца нашего</i> <i>иг҃м҃ена сергіа чудотворца. </i> <i>и доблага дч҃нка его и подража тела</i> <i>пр(с)нопамятнаго и бла женнаго никона.</i> яко(ж) бо свѣтилники зримъ ихъ сѣа ющихъ(х) кож(д)аго ихъ по пама ти своеи. просвѣщающихъ(х) дш҃ѣ наша. и исправляющихъ(х) о бѣѣ стопѣ наша. (Син. 988, л. 1002а: 6–1002b: 8)

Завершают предисловие четыре заимствования из Жития Афанасия Афонского (ВНГ 188):

Житие Афанасия Афонского		Пространная редакция Жития Никона Радонежского
ἀνευδεῖς τε γὰρ ἐκεῖνος τῶν ἀνθρώπων ἐπαίων, τῶν θείων πλήρης τυγχάνων καὶ ἀγγελικῶν [15. P. 12. 1.19–20] οὐκ ἐξ ἀκοῆς μόνης τοῦτον παραλαβὼν, ἀλλὰ πολλοῖς ἐντυχὼν τοῖς περὶ ἐκείνου συγγράμμασιν, ἅπερ οἱ αὐτοῦ φοιτῆται τοῖς μετ' ἐκείνους κατέλιπον, ὡς κλήρου τινὰ διαδοχὴν καὶ θησαυρὸν πολύλοβον τῇ ἐκείνου ποιμνῇ παραπέμφαντες. [15. P. 12. 1.13–16] Οἱ τῶν ἀρίστων ἀνδρῶν ἀνάγραπτοι βίοι καὶ τοῖς παλαιοῖς μὲν ἀναγκαῖοι ὑπάρχον διὰ τὸ ἐκ τούτων τοῖς ἀνθρώποις προσγινόμενον ὄφελος, [15. P. 12. 1.4–6] μόλις γὰρ ἂν καὶ πολλὰ καὶ μεγάλα παραδείγματα πρὸς βραχεῖαν ἡμᾶς κινήσωσι τοῦ βίου διόρθωσιν. [15. P. 12. 1.9–11]	не обли хован бо онъ нб(с)ны(х) похваль. бж(с)твны(х) испльнь сы и аггльскы(х). (Tr. 749, л. 333об.: 8–10) не ѿ слышанїа сїе тѣмко прїемь. нж мнѡгы(х) по лѣчѣ иже ѡ ономъ съписани. яв же того оученици, иже по ни(х) ѡста виша. ꙗко жрѣбїа нѣкоего прїа тїе и скровище мнѡгоцѣнно, о ного стаѡѡ славише. (Tr. 749, л. 333: 23–333об.: 4) Иѡже изрѣдны(х) мжжїи написа на житїа, и древнимъ оубѡ нжж(ѡ)а бѣше. ради аже ѿ си(х) члѣк(м) прибываемыа полсж. (Tr. 749, л. 333: 5–8)⁹ едва бо аще и мнѡгы и великы повѣсти. къ маломѡ на(с) подви гнжть житїа исправленїю. (Tr. 749, л. 333: 16–18)	не ѡблих вань бо бысть нб(с)ны(х) похва(л), но исполненъ. бж(с)тве ны(х) глю и аггльски(х). и сего ради изрѣдное его житїе преписахъ. ꙗко жребїа нѣкоего прїатїе. ꙗко съкровище многоцѣнно. ра(ди) ꙗже ѿ сего прибываю щїа полъзы. да егда мно гїа и великїа повести жи тїа его к' маломѡ насъ по двигнѣть исправленїю. (Син. 988, л. 1002с: 13–25)

Рассуждения о «безвременности слова» содержатся еще в одном памятнике XVI в. — Житии Иоанна Суздальского, написанном иноком Спасо-Евфимиева Суздальского монастыря Григорием. При ближайшем рассмотрении оказывается, что предисловие к Житию Никона Радонежского повторено в нем с необходимыми изменениями имен собственных и эпитетов почти целиком: от слов «кто убо исповедати возможет» до слов «к малому нас подвигнуть исправлению»¹⁰.

⁹ В уже упоминавшемся Житии Саввы Сторожевского (см. прим. 1) также имеется заимствование из Жития Афанасия Афонского: «Изра(д)ны(х) бо мѡ(ж) житїа и дре(в)нїи обыкоша преписовати ра(ди) ꙗже ѿ си(х) пребывающїа пользы, намъ (ж) ннѣ на послѣдо(к), во нже кончина вѣкъ дости(ж), наипаче нѡжное е(с) сїе» [1. Стлб. 67–68].

¹⁰ Это Житие сохранилось в двух редакциях, каждая из которых представлена двумя списками. Во всех четырех списках в предисловии обнаруживаются вторичные чтения «хищницы» вместо «пищницы», «и та есть едина улажению и похвалению» вместо «и та есть едина достойна улажению и похвалению» и «яко жребие некое» вместо «яко жребиа некоего». Используя данные новонайденного источника, можно заключить, что, как бы ни соотносились редакции между собой, ошибочные чтения имелись в Житии изначально и по отношению к Житию Никона Радонежского оно вторично. К списку источников Пространной редакции Жития Иоанна Суздальского нужно добавить Слово Кирилла Туровского на Собор 318 святых отцов, к которому восходит фрагмент «Молю убо ващо, братие, любовь, да не зазрите ми грубости [...] лжесловесницы лицемери, ихже конец пагуба» [16. С. 39].

Небольшой фрагмент предисловия к Пространной редакции Жития Никона Радонежского вошел в Пространную редакцию Жития Евфимия Суздальского, составленную также иноком Григорием: «зримъ бо есть| сияюще аки свѣтило на свѣ||щницѣ, просвѣщающа дшѣ| нша. ꙗ исправляюща ѡ бзѣ| стопы нша. поистиннѣ бра|тїе должни есмы сицевомѣ| свѣтильникѣ похваленїе при|носити» (РГБ, ф. 113 (собрание Иосифо-Волоколамского монастыря), № 628, XVI в., л. 29: 16–29об.: 6).

Поскольку в памятнике XVI в., повествующем о святом предположительно XIV в., читается та же фраза о «безвременстве слова»¹¹, видеть в ней указание на небольшую отдаленность от времени смерти святого едва ли оправданно. По этому поводу в самом Житии недвусмысленно сказано: «О сем сжалихси зело, како убо таковыи святыи отецъ, пречюдныи и предобрыи, отнеле же преставися **многа лета** преиде, никтоже не дерзныаше писати о нем: ни дальнии, ни ближнии, ни большее, ни меньшее»¹² [16. С. 24].

В первоначальном источнике рассматриваемой фразы, Слове «на иудея» Иоанна Златоуста, говорится о возможной несвоевременности произнесения Слова в день памяти мучеников, повесть о чьих страданиях, как объясняет сам автор, гораздо более достойна внимания слушателей. В Житии Никона Радонежского неизвестный русский книжник связывает возможный упрек в несвоевременности слова с тем, что составление жития было его инициативой: «понеже **не** понѣжаемъ есмь ваша лю(б)ви| томленіемъ оубѣди(х)са| на дѣло. еже прострети| слово ѿ житіи прп(д)бнаго| никона» (*Син.* 988, л. 1002b: 36–41). И лишь в Житии митрополита Ионы речь действительно, возможно, идет о слишком раннем написании Жития.

Таким образом, для Пространной редакции Жития Никона Радонежского фраза о «безвременстве слова» не может быть использована как датирующий признак. Датировать редакцию можно на основании ее общих чтений с Житием митрополита Ионы, созданным в 1547 г. по заказу митрополита Макария. Новая редакция Жития Никона Радонежского могла быть составлена примерно в то же время, около 1547 г. или вскоре после него¹³. Этому выводу не противоречат сделанные ранее наблюдения над взаимоотношениями редакций Жития и археографическими характеристиками его списков: Пространная редакция является вторичной по отношению к 1-й Пахомиевской (Краткой) редакции [4. С. 247–248; 19] и не встречается в рукописях ранее середины XVI в. [3. С. 71; 20. С. 290; 5. С. 239]. 1547 год, указанный в Житии митрополита Ионы, для Пространной редакции Жития Никона Радонежского может служить *terminus post quem*, а 1552 г., упомянутый вкладной записью Успенского комплекта Великих Миней Четых, — *terminus post quem non*.

Подводя итоги, нужно отметить, что изучение источников житий русских святых оказывается плодотворным как для датировки памятников, так и для изучения техники агиографов. Исходя из всего сказанного, Пространную

Заимствование из Поучения на память Василия Кесарийского соединено, как и в Житии Никона Радонежского, с наставлением о необходимости приносить похвалу святому, которое, возможно, тоже восходит к какому-либо литературному источнику. Здесь мы не находим никаких следов повторного обращения к Житию Никона Радонежского; автор, скорее всего, позаимствовал текст из Жития Иоанна Суздальского. Если это действительно так, Житие Евфимия Суздальского было составлено позже Жития Иоанна Суздальского, а не наоборот, как считалось ранее [17. С. 55–62; 16. С. 13–15].

¹¹ Пространная редакция: «И ныне убо молю еже о Христе вашу любовь, да || никто же вас зазрит ми безвременству слова, понеже не понужаем есмь ваша любве томлением убедихся на дело, еже прострети слово о житии святого отца» [16. С. 24]; Краткая редакция: «И ныне убо молю еже о Христе вашу любовь, да никто же вас зазрит ми безвременству слова, понеже не понужаем есмь ваша любве томлением убедихся на дело, еже прострети слово о житии святого отца» [16. С. 41].

¹² Здесь инок Григорий перифразирует слова Епифаниева Жития Сергия Радонежского, заменяя чтение «26 лѣтъ» источника словами «многа лета»: «...о семъ сжалих си зело, како убо таковыи святыи старецъ, пречюдный и преподобный отъ нелиже преставися 26 лѣтъ преиде, никтоже не дрзныаше писати о немъ, ни дальнии ни ближнии, ни болшии ни меншии» [18. Стлб. 1464]. Источник указан В.О. Ключевским [4. С. 286. Прим. 1].

¹³ Как известно, общецерковное празднование памяти Никона Радонежского и митрополита Ионы было установлено собором 1547 г.

редакцию Жития Никона Радонежского следует причислить к памятникам макарьевского времени и рассматривать далее именно в этом контексте. Обнаруженный общий источник двух житий макарьевского круга открывает возможность нового изучения всех житий, предположительно созданных в то время, теперь уже с точки зрения техники макарьевских агиографов. Анализ заимствования из Пространной редакции Жития Никона Радонежского в Житии Иоанна Суздальского подтверждает предположение о том, что инок Григорий не был близок макарьевским книжникам [21. С. 170]. Вопрос об авторстве 1-й редакции Жития митрополита Ионы и Пространной редакции Жития Никона Радонежского нуждается в отдельном исследовании.

СОКРАЩЕНИЯ

- Син. 988* = Государственный Исторический музей, Синодальное собрание, № 988, Великая Миния Четья, ноябрь, середина XVI в., л. 1002a: 1–1009c: 11. Житие Никона Радонежского.
- Син. 992* = Государственный Исторический музей, Синодальное собрание, № 992, Великая Миния Четья, март, середина XVI в., л. 951a: 1–956b: 25. Житие митрополита Ионы.
- Тр. 749* = Российская государственная библиотека, ф. 304.I (главное собрание Троице-Сергиевой лавры), № 749, Сборник агиографический, XV в., л. 333: 1–420: 4. Житие Афанасия Афонского.
- BHG* = *Halkin F.* (ed.). *Bibliotheca hagiographica graeca*. Troisième édition (*Subsidia hagiographica*, 8a). Bruxelles, 1957. *Novum Auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*. Bruxelles, 1984 (*Subsidia hagiographica*, 65).
- CPG* = *Geerard M.* (ed.). *Clavis patrum graecorum*. T. II. Turnhout, 1974.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Великие Миниеи Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5. М., 1901.
2. Некрасов И. Пахомий Серб, писатель XV века. Одесса, 1871.
3. Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. Биографический и библиографически-литературный очерк. СПб., 1908.
4. Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.
5. Клосс Б.М. Избранные труды. Т. I: Житие Сергия Радонежского. М., 1998.
6. Великие Миниеи Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь. Дни 16–22. СПб., 1914.
7. Житие и подвиги преподобного отца нашего игумена Никона, ученика блаженного Сергия чудотворца / Подготовка текста, перевод и комментарии А.А. Савельева // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2003. Т. 12: XVI век.
8. *Migne J.-P.* *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Т. 48: S. Joannes Chrysostomus. Parisiis, 1862.
9. Великие Миниеи Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 14–24. СПб., 1869.
10. Медведев А.А. Композиционное своеобразие Жития митрополита Ионы // Русская речь. 2015. № 4.
11. Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902.
12. Карбасова Т.Б. Похвальное Слово прп. Варлааму Хутынскому и его источники // Вестник церковной истории. 2018. № 3–4 (51–52).
13. Пак Н.В. Об источниках Жития Александра Свирского: глава «о списавшемъ житие святого» // *Slověne*. 2017. Т. 6. № 1.
14. Великие Миниеи Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Январь. Дни 1–6. М., 1910.

15. *Le R.P. Louis Petit, des Augustins de l'Assomption. Vie de Saint Athanase l'Athonite* // *Analecta Bollandiana*. Bruxellis, 1906. Т. 25.
16. *Усачев А.С.* Житие святого Иоанна, епископа Суздальского // *Вестник церковной истории*. 2008. № 2.
17. *Колобанов В.А.* Владимиро-суздальская литература XIV–XVI веков: Спецкурс по древнерусской литературе. Владимир, 1976. Вып. 2.
18. Великие Минеи Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 25–30. СПб., 1883.
19. *Пак Н.В.* О неизвестном источнике Жития Никона Радонежского // *Slavia* (в печати).
20. *Клосс Б.М.* Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV–XVII вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. М., 1990. Вып. 3. Ч. 2.
21. *Дмитриева Р.П.* Григорий (XVI в.) // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л., 1988. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1: А–К.



ГЕННАДИЕВСКАЯ РЕДАКЦИЯ ТОЛКОВЫХ ПРОРОЧЕСТВ НАЧАЛА 90-Х ГОДОВ XV ВЕКА (ИЗ ИСТОРИИ БИБЛИИ 1499 ГОДА)

© 2020 г. В.В. Калугин

Д-р филол. наук, профессор.

vasiliykalugin@mail.ru

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18–012–00142а
«Толковые Пророчества в литературе и письменности Древней Руси»*

Обнаружены и изучены неизвестные ранее списки Геннадиевской редакции Толковых Пророчеств, установлены текстологические связи между рукописями, выявлены пары антиграф – апограф, приведены новые данные о монахе-доминиканце Вениамине и переводах из Вульгаты, восстановлена хронология работы над Толковыми Пророчествами в кружке архиепископа Геннадия Новгородского.

The author has discovered previously unknown copies of the Gennadian edition of the Explanatory Prophecies, established textual links between manuscripts, identified the antigraph – apograph pairs, given new data on Dominican monk Veniamin and on the translations from the Vulgate, restored the chronology of work on Explanatory Prophecies in the circle of Archbishop Gennady of Novgorod.

Ключевые слова: Толковые Пророчества, Библия, перевод, архетип, протограф, антиграф, редакция, список, разночтение, маргиналия.

Keywords: Explanatory Prophecies, Bible, translation, archetype, protograph, antigraph, edition, copy, discrepancy, marginalia.

DOI: 10.31857/S0869544X0008665-4

В восточнославянской рукописной истории Толковых Пророчеств (далее сокращенно – ТП) существует большое белое пятно. От XI в. и до последней четверти XV в., т.е. от четырех с половиной столетий, до нас дошел всего лишь фрагмент одного листа XII в. из древнерусского списка Ис [1. С. 87, 112–116, 152–156]. После длительного перерыва читательский интерес к ТП ожил в Московской Руси в 80–90-х годах XV в. В конце XV – начале XVI в. ТП получили наибольшее распространение в русской рукописной традиции за всю их историю. Только до конца XV в., менее чем за четверть века, было создано более двадцати известных ныне русских списков. Причин тому несколько. Это и ересь жидовствующих, открытая в Новгороде осенью 1487 г.,

и ожидание светопреставления в 1492 г., и работа над первой полной церковнославянской Библией 1499 г. в кружке архиепископа Геннадия Новгородского (12.12.1484–26.6.1504).

§ 1. *ТП и литература жидовствующих в конце XV в.* А.И. Соболевский допускал, что жидовствующие «владели сводом обращавшихся тогда в России библейских книг и что Геннадий воспользовался их списком этих книг» [2. С. 398]. Как оно было на самом деле и кто первым обратился к Пророчествам, сказать трудно. Показателен состав библейского сборника, возможно, 1481–1484 гг. [3; 4. С. 68, сн. 15; 5. С. 35, 36]. В его создании участвовал известный московский вольнодумец Иван Черный. Этот кодекс – самый полный русский ветхозаветный сборник до Библии 1499 г. В него вошли Пятикнижие, исторические книги (Нав, Суд, Руфь, 1–4 Цар, Есф) и учительные (Песн с толкованиями и в четъем переводе, Еккл, Притч), а также Хронограф. Однако здесь нет Пророчеств. Возможно, их не использовали потому, что подборка по своему хронографическому составу близка Еллинскому летописцу, куда входят отрывки из некоторых Книг пророков [6. С. LXVIII, № 43]. Но нельзя исключить и того, что ТП не было у Ивана Черного с товарищами в 1481–1484 гг. Через несколько лет после этого ТП обсуждают, переписывают, редактируют в Новгороде и Москве. Причем за московскими списками ТП тянется отчетливый новгородский след [7–10].

Многие списки ТП, начиная со старших точно датированных 1488–1489 гг., явно вышли из-под пера ортодоксов. Они имеют помету на поле к обличительной и мессианской речи в Ис 59: *сѣ прѣѣтъ сѣ жиды* [9. Л. 201об.]. Это указание знают многие рукописи: оно находилось в их общем протографе [6. С. XLVII; 7. Л. 153об.; 8. Л. 163; 11. Л. 121; 12. Л. 144об.; 13. 153об.; 14. Л. 222об.; 15. Л. 299об.; 16. Л. 109; 17. Л. 225; 18. Л. 195об.; 19. Л. 124]. Неясно, когда появилась приписка: в древности или в конце 80-х годов XV в., после обнаружения жидовствующих. Но как бы то ни было, она не имела отвлеченного, умозрительного характера в списках Геннадия Новгородского, Иосифа Волоцкого, Досифея Соловецкого и их единомышленников.

Источники и текстологический метод позволяют восстановить с большой степенью точности хронологию работы над ТП в геннадиевском кружке. В послании бывшему архиепископу Ростовскому Иоасафу, переписанном 23–25 февраля 1489 г., Геннадий сообщил список литературы, которую читали жидовствующие и которую следовало знать для успешной борьбы с ними. Он спрашивал, есть ли в заволжских монастырях: «...Селивестр папа Римскы, да Афанасей Александрейскы, да Слово Козмы прозвитера на новоявльшуюся ересь на богумилю, да Послание Фотeya патриарха ко князю Борису Болгарьскому, да Пророчества, да Бытия¹, да Царства, да Притчи, да Менандр, да Исус Сирахов, да Логика, да Деонисей Арепагит? Занеже те книги у еретиков все есть» [20. С. 315, 320; 6. С. XLVII, XLIX, XL, № 1]. К этому времени упомянутые в списке Пророчества уже находились у Геннадия. И он предлагал их другим, а не искал их для себя по монастырям, как неверно считал И.Е. Евсеев [21. С. 27].

В послании митрополиту Зосиме, созданном между 26 сентября и 17 октября 1490 г. [20. С. 373], Геннадий выписал почти дословно из ТП несколько стихов об ответственности пророка (священнослужителя) за каждую вверенную ему человеческую душу (Иез 33: 6–9, 11), ср. похожее место (Иез 3: 17–19). Тема была особенно злободневна накануне церковного собора против еретиков.

¹ Так по первой книге могло называться все Пятикнижие.

Этот отрывок передан с мелкими разночтениями в русских и болгаро-молдавских ТП [22. С. 383, 385, 387]. Новгородский владыка пользовался русскими ТП вроде рукописи Чуд-184, которая вполне могла существовать в 1490 г. (см. § 4), или близкородственным ей списком.

Табл. 1. Цитаты из ТП в послании 1490 г. Геннадия

<i>Книга пророка Иезекииля</i>	<i>Послание митрополиту Зосиме</i>
[Иез 33: 6] И стражъ же аще видѣтъ, мечъ градѣиць. ти (и [22. С. 383]) не вѣстрѣбитъ тржвоѹ. ѿ проповѣсть людемъ. да са люде сънабѣдаѣтъ. ти (и [22. С. 383]) нашьдѣ мечъ възметъ ѿ нѣ дѣшѣ. таковыи (та [22. С. 383]) оубо беззаконїа дѣлаа своего възъаа. а крови еа, ѿ рѣкы стражевы възницю. [Сказ.]	...пророком Иезекиелем речено бысть: «Страж, аще видит меч грядущъ, и не вѣстрѣбитъ трубою и не [не нет в толстовском списке] проповѣсть людемъ, да ся людие снабдят, и нашед меч, возмет от них душу, таковъ убо беззаконїа дѣлаа своего вѣзѣа, а крови еа от руки стражевы вѣзѣа».
[Иез 33: 7] И ты сѣи (сѣе [22. С. 385]) члвчъ. стражъ та есмь поставилъ домѣ ѿидѣвъ. ѿ оубо слышиши слово ѿ ѣстъ мойхъ. ѿ прѣснабѣдиши е (нет [22. С. 385]) оубо мене. [Сказ.]	И паки пророк: «И ты, сыну человекъ, стража ты есми поставилъ дому Израилеву, и услышиши слово от уст моих и предскажиши е у мене».
[Иез 33: 8] Егда... не ставиши грѣшника. іакѡ снѣвѣдѣтисѣ. ѿ (нет [22. С. 385]) нечестива. іакѡ ѡбратитисѣ емѣ ѿ пѣти его ѿ живѣ быти емѣ. тѣ беззаконїицѣ, беззаконїемъ свой оумреть, ѿ крове его ѿ рѣкы твоѣа възницю.	Таже пророк Иезекей рече: «Егда не ставиши грѣшника, якоже снабдетисѣ, и нечестива, якоже обратитисѣ ему от пути его и живу быти ему, тѣ беззаконїицѣ беззаконїемъ своимъ умрут, а крови его от руки твоѣа вѣзѣа»;
[Иез 33: 9] аще ли проповѣси нечестивоу пѣти его. іа ѡбратитисѣ съ него. ти (и [22. С. 385]) не ѡбратитисѣ с пѣти своего. тѣ въ нечестїи своемъ оумрѣ, а ты душу свою ѿзбавиши. <...>	аще ли проповѣси нечестиву пути его, яко обратитисѣ с него, и не обратитисѣ с пути своего, тѣ въ нечестїи своемъ умрут, а ты душу свою избавиши». <...>
[Иез 33: 11] Рѣци їмъ. оубо живѣ азъ глѣтъ адонаи гдѣ. іа не хощю смѣрти грѣшника, (грѣшници [22. С. 387]) іакѡ ѡбратити емѣ с пѣти своего ѿ живѣ быти [18. Л. 309–310].	...якоже пророк рече: «Жив азъ, глаголет Господь, яко не хощу смерти грѣшника, но яко обратитисѣ ему с пути своего и живу быти» [20. С. 376–377].

На темный период в истории ТП – до последней четверти XV в. – могут пролить свет цитаты из них в восточнославянской оригинальной литературе того времени. Этот важный вопрос требует отдельного рассмотрения, поэтому остановимся только на двух примерах. Цитата из последнего стиха (см. табл. 1) приводится с разночтениями в «Повести о взятии Царьграда турками в 1453 г.», написанной по живым воспоминаниям хорошо осведомленным автором. Вот она: «Хотѣнием не хошу смерти грѣшнику, но яко еже обратитисѣ и живу быти» (Иез 33: 11), ср. похожее место (Иез 18: 32) [23. С. 52, 497]. В 1480 г. во время наивысшего противостояния между Москвой и Золотой Ордой архиепископ Ростовский Вассиан отправил Ивану III риторически украшенное «Послание на Угру». В нем также процитированы Пророчества: «Аще възиграешия, яко орель, и аще посредѣ звѣздъ гнѣздо свое сътвориши, то и отгуду ты свергу, рече Господь» (Авд 1: 4) [23. С. 390, 554], см. близкое чтение (Иер 49: 16), ср.: аще възнесешиа іа ѿ ѡрѣль. ѿ створиши си гнѣздо срѣдѣ звѣздъ. ѿ ѡтждѣ съвергъ та глѣтъ гб [18. Л. 40об.]².

В Московской Руси XV в. ТП читали и до начала книжных работ в кружке Геннадия. Однако во многом именно он способствовал своею деятельностью их распространению. В 1488 г. древний протограф ТП или, как его

² Еще одна цитата там же – Ис 45: 1–2 [18. Л. 175; 23. С. 396, 398, 555].

называли, «старая книга» уже был в руках Геннадия. Это подтверждают и данные текстологии.

§ 2. *Список ТП 1488–89 гг. Иосифа Волоцкого.* Несомненно, Геннадий об-суждал читавшуюся еретиками литературу и с другими единомышленниками. Одним из них был игумен Иосиф Волоцкий. Со второй половины 80-х годов XV в. между Новгородом и недавно основанным Иосифо-Волоцким монасты-рем установились прочные книжные связи. С конца 80-х годов XV в. Генна-дий начал рассылать книги по монастырям для борьбы с еретиками [20. С. 140]. В 1486–1487 г. руководитель архиепископского скриптория монах Герасим По-повка отправил «Египетский патерик» своему старому знакомому Иосифу Во-лоцкому [24. Л. 250], а 26 января 1489 г. — ему же **Книгѣ селивестра папѣ рѣскаго** в вопросно-ответной форме [25. Л. 167об.]. Тогда же, в 1489 г., из Новгорода в Иосифо-Волоцкий монастырь были посланы Слова Афанасия Александрий-ского против ариан [20. С. 140]. Две последние книги из списка Геннадия.

По заказу Иосифа Волоцкого дьякон Стефан Тверитин переписал ТП **въ ѡбитель** Успения Богородицы, о чем сообщил в пространной выходной за-писи [9. Л. 463–463об.]. На работу ушло 132 дня: с 1 октября 1488 г. по 9 фев-раля 1489 г. [9. Л. 463–463об.]. Есть мнение, что Иосиф Волоцкий получил ТП из Новгорода [20. С. 140]. Но ведь из записи ясно, что ему не прислали готовую книгу, а он заказал ее сам на стороне. Кстати сказать, Иосиф Волоц-кий хорошо знал Пророчества и нередко обращался к ним в своих сочинени-ях. Его «Просветитель» пестрит цитатами из Пророчеств в Толковой и Пари-мийной редакциях.

На протяжении многих лет Стефан Тверитин переписывал книги для Ио-сифо-Волоцкого монастыря [26. С. 47, 51, 71, 79; 27. С. 143]. Место, где он изготовил ТП, не указано. Сам он называет себя дьяконом церкви Михаила Архангела «на сених» в Тверском Кремле [9. Л. 463]. Предполагали, что ТП были созданы в Твери [28. С. 107–108]. Но, скорее всего, дьякон Стефан ра-ботал в Москве.

Ошибки Стефана Тверитина отражают иногда произношение [ѣ] (ѣ) как [і] и цоканье, между прочим известное и в некоторых тверских говорах. Снача-ла было написано **сивѣра** (Зах 2: 6), **жрьчю** (Иер 29: 25), но затем исправлено на **сѣѣра**, **жрьцю** (в последнем примере другими чернилами) [9. Л. 80об., 399]. Можно отметить также **проричаѣцимса** (Иез 13: 2, толк.) [9. Л. 253] и т.п. Не-которые диалектизмы повторяются в тех же самых местах в других списках, а это значит, что они унаследованы от общего протографа. Такова, например, цоканьющая форма **въцѣвьцю** (Ис 38: 14) [9. Л. 172; 7. Л. 133; 29. Л. 95об.; 30. Л. 189], вторичное чтение — **пошьвьцю** [31. Л. 216в].

Книга явно бытовала в иосифлянском среде. В конце XV — начале XVI в. ка-кой-то читатель сделал три пометы **ѡ восхыщающіих чюжаа имѣніа** (Авв 2: 9; Ис 1: 15; Иез 22: 7–8) [9. Л. 67, 100, 288]. Вопрос о церковном имуществе был особенно злободневен в то время. В 1499 г. Иван III конфисковал богатые цер-ковные вотчины в новгородской епархии для раздачи в поместья служилым людям и затем пытался проделать то же самое в других епархиях. Большинство современников восприняли отчуждение церковных имуществ как святотатство. Иосиф Волоцкий считал, что никто, даже государь не имеет права покусится на церковные владения.

Таким образом, не позднее начала 1488 г. в скриптории Геннадия оказа-лась старинная книга ТП с выходной записью 1047 г. попа Упыря Лихого. Эта

рукопись считалась надежной из-за ее древности и принадлежности к авторитетной письменной традиции, восходящей к началу крещения Руси. С конца 80-х годов XV в. с этого источника стали делать списки для внутреннего пользования и для рассылки в другие книжные центры. Все восточнославянские списки ТП XV–XIX вв. (с копией колофона 1047 г. и без нее, с глаголицей и без нее) восходят к общему протографу с перепутанными листами в Иез. При его переплетании, может быть и не первом, отрывок Иез 45: 12–25 и вся глава 46: 1–24 попали по ошибке в стих 48: 4 и разорвали его. Это случилось очень рано. Возможно, так было уже в кодексе 1047 г. и, во всяком случае, не позднее начала XII в., так как путаницу знают все дошедшие до нас восточнославянские ТП. Лишь иногда порядок глав восстановлен, но это позднейшая правка XVI–XVII вв. в очень немногих рукописях. Внутри этой традиции, идущей от протографа с перепутанными листами, существовали особые виды текста уже в XV в. Они сложились и выделились задолго до этого времени. Их можно разделить условно на вид А (многие списки связаны с Новгородом и скрипторием архиепископа Геннадия, они нередко с глаголицей и записями попа Упыря Лихого) и вид Б. Его старший точно датированный представитель — московский кодекс 1489 г. дьяка Василия Мамырёва [8]. В целом геннадиевские списки вида А архаичнее по языку, а рукописи вида Б исправнее по тексту.

Дело в том, что во владычном скриптории сначала стали делать списки с обнаруженного древнего источника, а потом — копии с этих списков. Судя по архаичности языка рукописей, особенно ранних XV в., их предок-оригинал был не позднее начала XII в.: с четырехюсовой орфографией, диграфом шт, древнерусской флексией -ѣмь, -ѣмь в тв. п. ед. ч. в о-склонении и т. п. Источник, легший в основу геннадиевских рукописей, не был безупречен по тексту. Он восходил к протографу с перепутанными листами не прямо, а через промежуточный не вполне исправный список. И едва ли этим непосредственным источником явилась книга 1047 г., созданная по княжескому заказу. Скорее всего, это была ее рядовая копия, возможно новгородская, не позднее начала XII в. В геннадиевском скриптории отдали предпочтение древней пергаменной книге перед новыми бумажными, несмотря на ее отдельные недостатки.

Рукописи ТП вида Б происходят от того же протографа с перепутанными листами, но в их родословной не было указанного выше списка-посредника. Они нередко лучше передают текст, однако не имеют записей Упыря Лихого и глаголицы, транслитерация которой началась рано. Представители вида Б близки по ряду чтений болгаро-молдавским ТП XIV–XV вв. Уже в конце XV в. в Москве и Новгороде по ТП вида Б правили списки вида А (например, [7]).

§ 3. *Свидетельства о монахе-доминиканце Вениамине и переводах из Вульгаты.* Не позднее 1490 или 1491 г. у Геннадия появился новый сотрудник — монах доминиканского ордена Вениамин. А.И. Соболевский установил, что в его переводах встречаются сербско-хорватские грамматические и лексические элементы «при полном отсутствии полонизмов и чехизмов» [2. С. 256–257]. Он пришел к выводу, что Вениамин был хорватом-глаголяшем [2. С. 257–258].

Свидетельство о переводах Вениамина сохранилось в ветхозаветном сборнике 60-х годов XVI в. Книга содержит самую полную подборку переводов из Вульгаты с предисловиями Иеронима Стридонского и комментариями Николая де Лиры [21. С. 56, сн. 1; 32], в том числе: Иер 1: сер. 17–25 (л. 80–106об.), Иер 46–52: 3 (л. 107–116об.), Иез 45, 46 (л. 117–119). Эта рукопись — копия утраченного позднее геннадиевского сборника около 1493 г. На л. 360об.

помещено сообщение от 1 августа 1493 г. о переводе 1, 2 Мак повелением архиепископа Геннадия трудами некоего **моуѣа чѣна прѣвѣтера пачѣ мнѣха. Овѣтѣи сѣаго домиѣа ѿменѣ вѣнѣамѣна. рѣдо словѣнѣна. ѿзвѣстнѣ вѣдоуѣа латинѣскѣ ѿзѣкъ. ѿ граматиѣоу вѣдоуѣа ѿчастѣи, ѿ греческаго ѿзѣка. ѿ фрѣска** — итальянского.

Самое раннее свидетельство о Вениамине находится в записи-памяти 6999 (1490/91) г. в начале творений Дионисия Ареопагита. Книга принадлежала Герасиму Поповке, но запись сделана не его рукой, что можно заключить из сравнения с его автографами [24. Л. 250; 25. Л. 167об.]. Вениамин сообщил о взятии Царьграда турецким султаном «Амуратом» **по римскомѣ законѣ** в 1451 г. от Р. Х. 11 мая, на память мученика Мокия, или **по рѣскомѣ лѣтописцѣ** в 1459 г. [2. С. 385; 33. Л. 1об.; 34. С. 213, 225, сн. 1]. Утверждая так, Вениамин заблуждался. Его рассказ и записали только потому, что он расходился с хорошо известными сведениями и в то же время принадлежал авторитетному лицу. Константинополь завоевал не «Амурат» — султан Мурад II, а его сын Мехмед II Фатих 29 мая 1453 г. В Месяцесловах же 11 мая — день обновления (создания) Царьграда. По любви к числовой мистике эту дату приурочили к падению Константинополя. Разница в восемь лет между русским и римским летосчислением объясняется тем, что по alexandрийской эре от С. М. до Р. Х. прошло 5500 лет, а по константинопольской — на восемь больше: 5508 лет. Обе хронологические системы существовали на Руси со времен ее крещения. И между ними никогда не делалось разницы как между русским православным и римско-католическим летосчислением. Лишь только в послании Иоасафу, переписанном 23–25 февраля 1489 г., Геннадий назвал alexandрийскую эру «нашей», а константинопольскую — латинской. При этом он считал alexandрийскую эру неточной системой, испорченной еретиками: «Да и то ми ся мнит: однава будут еретици у нас украли лет! Занеже у латыны нашего болши осмию леты» [20. С. 315, 319]. Не значит ли это, что Вениамин был в Новгороде уже в начале 1489 г. и обсуждал с Геннадием вопросы хронологии, остро стоявшие накануне окончания седьмого тысячелетия?

В геннадиевской рабочей рукописи редактор записал на поле объяснение грецизма **трихаптонѣ**, ср.: **τρίχαλτον** ‘повязка’. Толкование такое: **ѡко сѣ ѣ насѣ вѣрѣкочѣ** ‘убранная женская коса с вплетенными лентами и т.п.’ [18. Л. 250; 46. С. 400]. Это слово встречается в двух соседних местах: **ѿ прѣпоѡсѣ тѣа вѣ синѣа ѿ възложѣ на тѣа. трихапѣтонѣ** (Иез 16: 10) [18. Л. 250], различение **трихаптонѣ** [39. Л. 568об.; 47. Л. 55; 48. С. 107], ср.: **περιβαλὼν οὐε τριχάλτῳ** [22. С. 204; 49. С. 1000]. Далее объясняется: **трѣхаптонѣ же ѣсть влѣсы плетѣно. ѡко сѣ прѣвѣжна** [‘повязка’]. **носѣть же ѣ жидовѣна. красы дѣла главѣѣ** (Иез 16: 8–10, толк.) [18. Л. 250]. Эта глосса повторяется в других геннадиевских списках [16. Л. 142; 47. Л. 55] и Библии 1499 г. [39. Л. 568об.]. В позднейших копиях она перенесена в текст и заменила собой грецизм в обоих случаях [12. Л. 297; 13. Л. 311].

Геннадиевская редакция ТП перешла в Литовскую Русь [50. С. 117–128]. В украинском списке эта маргиналия была добавлена позднее другим почерком и сокращена до одного слова: **ѡрѣкочѣ** [38. Л. 246об.], как в русской рукописи: **ворѣкочѣ** [29. Л. 216об.; 51. С. 117]. Украинские ТП знают и объединенное чтение. Помета перенесена с ошибками в текст перед грецизмом: **ѿ прѣпоѡѣ** [так!] **тѣа в синѣа ѿ възложѣ на тѣа за кося у на ворѣкочѣ трихаптонѣ** [52. Л. 237]. Чтение **за кося** переосмыслено вольно или невольно из **ѡко сѣ**.

Наличие этой глоссы в украинских ТП свидетельствует, наряду с другими фактами, об их зависимости от русского источника.

Этой пометы нет и не могло быть в рукописях Иосифа Волоцкого и Василия Мамырѣва [8. Л. 204об.; 9. Л. 260об.]. Она появилась немного позднее их — при редактировании Чуд-184 (см. § 4).

Слово **въркъчъ** (**воркъчъ**) неизвестно больше в русских источниках. Правда, М. Фасмер сопровождает *воркъчъ* ‘коса (волосы)’ пометой «диал[ектное]», но отсылает только к материалам И.И. Срезневского, а там приведена лишь маргиналия из ТП [46. С. 400; 53. С. 351]. Под влиянием М. Фасмера *воркъчъ* ‘волосы; коса’ включили в авторитетный словарь [54. С. 101], но без примеров из источников, только с ссылкой на М. Фасмера. Зато это слово распространено в западнославянских языках: чеш. и слов. *vrkoč* ‘коса’, польск. *warkocz* ‘коса’ и встречается в сербском: *vrkoc* ‘франт’, *vrkóčiti* се ‘франтить; нарядно одеваться’ [46. С. 400; 53. С. 351]. Скорее всего, объяснение грецизма принадлежит Вениамину, знакомому, как говорил он сам, «отчасти» с греческим языком.

§ 4. *Геннадиевские списки ТП 90-х годов XV в.* Не позднее начала 1491 г. с древнего оригинала была сделана точная копия — рабочая рукопись Чуд-184 [18]³. Она легла в основу геннадиевской группы списков. «Владычьи робята» сверили ее состав с Вульгатой, выявили пропуски и путаницу текста в Иер и Иез, перевели с латыни недостающие части, сделали по Вульгате кое-какие структурные изменения и т.п. Но они не занимались последовательной сверкой с другими списками и мелкой редакторской правкой: устранялись явные ошибки, да и то не всегда. Цель полного пересмотра ТП и редактирования по разным спискам и не стояла перед геннадиевскими книжниками. Их задачей было как можно точнее передать древний авторитетный источник и дополнить его переводами из Вульгаты. Поэтому и многие ошибки протографа, и его диалектизмы, и описки его копии Чуд-184 [18] перешли в последующие геннадиевские кодексы и, в конце концов, попали в Библию 1499 г. После Чуд-184 и переводов из Вульгаты работа над Пророчествами была закончена и их сверка больше не производилась в геннадиевском кружке.

В геннадиевском скриптории существовала установка переписывать древние образцы как можно точнее. Разумеется, это не всегда удавалось, но даже геннадиевские копии с копий сохраняют многие особенности первоисточника. Значение рукописи Чуд-184 состоит в ее близости к тексту древнего оригинала. Ее писец, получив задание писать слово в слово, сохранил даже ошибки. Их знают и другие списки ТП. В этих местах общий протограф был наименее исправлен. Таково, например, начало Иез от вводного Сказания Феодорита Кирского до десятой главы [58. С. 97–104].

В древнеболгарском архетипе ТП отсутствовали части Иер 1–25: 14 и 46–52: 3, а в восточнославянском протографе отрывок Иез 45: 12–25 и 46: 1–24 попал по ошибке в стих Иез 48: 4 [48. С. 94–98, 104; 21. С. 56, сн. 1; 59. С. 59–60]. Скорее всего, путаница произошла по вине переплетчика, неправильно подобравшего листы. Геннадиевский редактор, сверявший Чуд-184 с Вульгатой, обнаружил эти недостатки и оставил замечания на полях книги. Все они были учтены в дальнейшей работе над ТП. Даже последующие писцы повторяли их иногда в разном объеме [12; 13; 16; 60].

³ Почти вся она написана на бумаге с филигранью «кувшинчик» [55. С. 397, № 3384, 3385–1491 г.], и только последняя тетрадь из черырёх листов (л. 424–427) — на бумаге с водяным знаком «агнец пасхальный» [56. Р. 20, № 23–1481 г.; 57. С. 32, 293, № 1639–1479 г.].

Редактор обнаружил лакуну после Иез 45: 11 и, не дойдя до вставки в стих Иез: 48: 4, отметил: **ЗДѢ ВЪ ЁЗЕКІЙЛѢ НѢ ПОЛѢТОРЫ ГЛАВЫ. ПОЛѢГЛАВЫ .МѢ.** [45: 12–25] **ДА ВСЕѢ ГЛАВЫ .МѢ:** [18. Л. 344]. В геннадиевском кружке не стали восстанавливать первоначальный порядок, а следуя этому указанию, перевели Иез 45, 46 заново по Вульгате. Далее редактор нашел, что в Иер не хватает начала (1–25: 14): **ЗДѢ В НАЧАЛѢ ПРѢРЧЕСТВА ІЕРЕМІИНА НѢТѢ ,К. ГЛА. ДА ПОЛѢ ПАТЫ ГЛАВЫ. ІНО ПО РѢСКИ ГДѢ ГЛАВА ,А. А ПО ЛАТЫСКИ ТѢ ГЛА ,КЕ. Ѡ ПОЛѢ (Иер 25) [18. Л. 352].** Он выявил и другие пропуски в Иер: **ЗДѢ ВЪ ІЕРЕМІИ НѢ ,С. ГЛА .МѢ. МѢ. МН. МѢ. Н. ДА ПЛѢДЕСА ПРѢВЫЕ. А ,Н. ВТОРЫЕ НАЧАЛА НѢТѢ [52: 1–3] А ДАЛЕ ПОШЛО ГОРАЗДО (Иер 52) [18. Л. 380].**

В ТП после Иер книги расположены так же, как в Септуагинте: Вар, Плач, Посл Иер. В Вульгате и во многих греческих рукописях Посл Иер заканчивает Вар и является ее шестой главой. Редактор изменил порядок в соответствии с Вульгатой. Он указал: **НАЧАЛО ВАРѢХѢ. В ЛАТЫСКО. ПРЕ ПИСА ПЛА ІЕРЕМІИНѢ А ВАРѢ ПОСЛЕ А В РѢСКО ВАРѢ ПРЕ. А ПЛАЧ ПОСЛЕ (Вар 1) [18. Л. 382].** Затем он отослал читателя вперед: **ШЕСТАА, ГЛА. ВАРѢХА, ПИСАНА НА КОНЦѢ ПРѢРЧЕСТВА. ѠСЕЛѢ. ЗА СѢМЬ ЛИСТѢ. ЕЙЖЕ НАЧАЛО. ПИСАНІЕ ѠЩЕНОЕ КЪ ЖИДОМЪ ІЕРЕМІЕЮ ПРѢРКО ГРѢ ДѢЛА ІА СЪГРѢ[ШИСТЕ] (Вар 5) [18. Л. 388].** Потом отмечено: **КОНЕЦЪ ПЛАЧА ІЕРЕМІИНА (Плач 5) [18. Л. 395].** Далее сделана отсылка назад: **ШЕСТАА, ГЛА. ВАРѢХА. А ПА. ГЛА. ПРЕ ПИСАНЫ ЗА. СѢМЬ ЛИСТѢ [18. Л. 395].** После этого указано: **КОНЕЦЪ ВАРѢХѢ ІЕРЕМІИНѢ ПРѢРЧЕСТВѢ (Вар 5) [18. Л. 398]** В некоторых геннадиевских рукописях и их копиях Посл Иер, изначально стоявшее после Плач и перед заключительной статьей к Иер и Вар, перенесено на новое место после Вар в качестве ее шестой главы [12. Л. 225об.–230; 13. Л. 237об.–242; 16. Л. 238об.–240об.; 19. Л. 269–271; 39. Л. 557–559; 61. Л. 216–217; 62. Л. 616–62в].

В некоторых списках Септуагинты, в переводе Феодотиона и Вульгате рассказ о Сусанне и старцах является тринадцатой, предпоследней главой в Дан. В редакции ТП, согласно с некоторыми древними кодексами Септуагинты (ватиканским IV в. и александрийским середины V в.), история Сусанны начинается собой Дан [48. С. 108]. Она служит своего рода введением к исторической части книги (Дан 1–6) и озаглавлена обычно как **ВИДѢНІЕ ПЕРВОЕ**. Обнаружив это отличие, редактор указал в трех разных местах: **СІА ГЛА ,ГІ: В ЛАТЫСКО. А В РѢСКО В НАЧАЛѢ СТОИ. БѢ МѢ ЖИВЫН ВЪ ВАВѢЛОНѢ (Дан 13) [18. Л. 399],** потом: **НАЧАЛО ПРѢРЧЕСТВѢ ДАНИЛОВѢ, ГЛА ,А. (Дан 1) [18. Л. 402]** и еще: **ГЛА ,ГІ. ПИСАНА СНАЧАЛА ЕЙЖЕ НАЧАЛО. БѢ МѢ ЖИВЫН ВЪ ВАВѢЛОНѢ (Дан 13) [18. Л. 424].** И это замечание было учтено. В Библии 1499 г. история Сусанны стала тринадцатой главой [39. Л. 610–611].

Редактор разделил по Вульгате текст Чуд-184 на главы. На поля вынесены киноварные номера глав, а начала глав отмечены в тексте киноварным подчеркиванием. Так же подчеркиванием выделяется начало текста в западноевропейских инкунабулах.

Эти приписки сделал не Вениамин, не южнославянский, а русский книжник. Это видно по полному отсутствию сербизмов в языке и по уверенному, хорошо поставленному почерку – русскому полууставу. Это и не рука Тимофея Вениаминова, одного из геннадиевских сотрудников, знакомого с греческим языком и латынью. Было бы заманчиво предположить, что список Чуд-184 сверял с Вульгатой создатель учебной Псалтыри на латинском языке в кириловской транслитерации [63], появившейся незадолго до этого: в середине или второй половине 80-х гг. XV в. Однако однозначно сказать трудно. Между почерками больше отличий, чем сходства. К тому же оба они вариантные.

Замечания редактора в Чуд-184 имеют рабочий характер. Они свободнее и небрежнее, чем книжное письмо Псалтыри. Впрочем, писцы XV в. умели варьировать свой почерк, в особенности когда писали на полях. А.И. Соболевский предполагал, что «Герасимов едва ли не помогал Вениамину в его труде, во всяком случае ошибки перевода Вениамина (перевод латинского *acies* через *спица* и т.п.) иногда совпадают с ошибками старших немецких переводов Библии» [2. С. 40, сн. 1] (см. также: [2. С. 256, сн. 2]).

В 1491 г. или не позднее июня 1492 г. Вениамин перевел из Вульгаты пропущенные и перепутанные тексты в ТП (Иер 1–25: 14 и 46–52: 3; Иез 45, 46). Новый перевод Иез 45, 46 небрежно вставили в текст: не подогнали его к старому переводу и сохранили путаницу в Иез 48: 4. Поэтому в Библии 1499 г. до стиха Иез 45: 12 идет древнеболгарский перевод, а потом на той же строке без какого-либо выделения и предупреждения сразу же начинается перевод из Вульгаты Иез 45: 1–25 и 46: 1–24, дублирующий предшествующий отрывок (Иез 45: 1–11) [39. Л. 593–594об.; 48. С. 104]. После этого, начиная с Иез 47: 1 [39. Л. 594об.], продолжается редакция ТП с перепутанными текстами, хотя необходимость в них отпала после нового перевода. Повторена старая вставка отрывка Иез 45: 12–25 и 46: 1–24 (*мѣры же двадесати. ѿволи... тоу да варать слѣжащии храмѣ. заколеніа людьска*) в Иез 48: 4 после слов *ѿ предѣлъ же нефталимъ* [39. Л. 595об.–596об.].

Новые переводы стали быстро распространяться. В начале 1492 г. находившийся в Новгороде игумен Соловецкого монастыря Досифей заказал ТП для соловецкой библиотеки [14. Л. 595об.; 64. С. 118]. Над книгой трудились пять писцов (старший — *дѣцнишка* Федор) и закончили ее 20 июня 1492 г. В том же году Досифей поручил Федору переписать творения Дионисия Ареопагита [64. С. 115–116]. Очевидно, на выбор этих книг для соловецкой библиотеки повлияло мнение Геннадия. Обе они из его списка 1489 г.

Досифеевская копия близка по тексту геннадиевской рабочей рукописи Чуд-184 [18]. Они восходят к одному протографу из архиепископского скриптория, но связаны друг с другом не прямо, а через промежуточный список. В отличие от Чуд-184 досифеевские ТП содержат полную подборку переводов из Вульгаты. Но они оказались там в самый последний момент. Переплет Сол-694/802 первоначальный, современен рукописи. Перед переплетанием книги ее дополнили текстами, только что переведенными с латыни: Иез 45, 46 (л. 418–421), Иер 1–25: 3 (л. 435–474об.), Иер 25: 3–34 (л. 476–477об.), Иер 46–52: 3 (л. 518–531об.) [65. С. 290–291]. Тетради с новыми переводами готовили отдельно от основного корпуса ТП. Они переписаны другими почерками и не входят в общую нумерацию тетрадей досифеевской рукописи.

Быстрота, с какой ее создатели откликнулись на книжную новинку, становится понятной, если учесть, что Досифей и Геннадий были старыми знакомыми. В «Слове о сотворении Жития начальников соловецких» Досифей рассказывает, что Геннадий задержал его в Новгороде, где он провел *немало лѣтъ*, и уговорил его описать жизнь и труды Зосимы и Савватия Соловецких [66. С. 106–109]. Несомненно, игумен-библиофил был знаком с геннадиевскими сотрудниками. Возможно, он входил в их кружок и принимал участие в общей работе.

Первоначальный состав досифеевской рукописи помогают восстановить сигнатуры тетрадей. Перед вставкой из Вульгаты на л. 431 указан номер 55, а после вставки на л. 478 — номер 56. От 55-й тетради осталась лишь первая

половина — четыре листа с окончанием Иез (л. 431—434). Вторая же половина тетради с началом Иер изъята. Корешки вырезанных трех листов от 55-й тетради видны между л. 442—443 вставки. Четыре листа слишком много для одного начала Иер 25: 15—26: 8 (почти весь стих) в старом переводе, изъятого при дополнении книги новым переводом. Несомненно, на вырезанных листах также находилась вставка по Паримийнику (Иер 1: 1—8, 11—17 и Иер 2: кон. 1—12), известная уже в московской рукописи 1489 г. [10. С. 36—55]. Только в этом случае общий объем удаленных текстов равен четырем листам в четвертку⁴. Между прочим, это дополнение встречается также в геннадиевской рукописи ТСЛ-63 [36. Л. 228—229об.] (см. ниже). В геннадиевских кодексах такая маленькая вставка имела смысл только до перевода с латыни недостающих частей в Иер.

В досифеевских ТП в начале рассказа о Сусанне писец указал на поле номер 13-й главы и отослал читателя вперед: *зрѣй. главы прьвыѣ за чѣтыре листы* (л. 558). После Дан 12 он сделал отсылку назад: *зрѣй. главы .гѣ. в началѣ прѣрчьства данилова* (л. 590). Пометы свидетельствуют о сравнении древнеболгарского перевода с латинским, что имело место еще в Чуд-184.

Хотя Досифей был близок к Геннадию, и во время заказа ТП в начале 1492 г., и во время работы над ними весной того же года он не знал о готовых переводах из Вульгаты. Следовательно, они были закончены чуть раньше досифеевского списка: в конце весны или в начале июня 1492 г., а начаты, верооятнее всего, в 1491 г.

Источники отражают разные этапы работы над ТП в Новгороде. Известны рукописи 90-х годов XV в. с неполной подборкой переводов из Вульгаты. С Чуд-184 был сделан точный список ТСЛ-89. Его зависимость от Чуд-184 обнаруживается даже в графико-орфографических мелочах. Так, писец Чуд-184 (л. 257об.) исправил *ч* на *ц* в *нарицѣть* (Иез 17: 7—8, толк.), и эта ошибка была повторена при копировании [16. Л. 146об.]. Однако рукопись ТСЛ-89 представляет следующий этап в истории ТП. Она дополнена новыми переводами с латыни.

В свою очередь список ТСЛ-89 явился оригиналом копии F.I.460. Обе книги переписаны похожими, но разными полууставными почерками, и очень близки по тексту. В отличие от Чуд-184 они содержат одинаковые переводы из Вульгаты (Иез 45, 46; Иер 46—52: 3), но еще не устраняют самого большого пропуска архетипа в начале Иер (1—25: 14) [16. Л. 200—203, 226об.—233об.; 19. Л. 225—227, 255—264об.; 65. С. 292]. В стихе Иез 1: 13 писец ТСЛ-89 перескочил глазами со слова *свѣщѣ* на похожее *свѣтъ* и пропустил находящийся между ними отрывок: *свѣщѣ мѣщюще сръе животъ. и* [18. Л. 216об.; 16. Л. 121об.]. В копии это место передано с такой же ошибкой [19. Л. 138об.]. Переписчик ТСЛ-89 напутал в слове *крѣпитеса* (Зах 8: 13) [16. Л. 45], хотя в его источнике стоит правильно *крѣпитеса* [18. Л. 83]. И эта неточность перешла в копию [19. Л. 51об.]. В ТСЛ-89 в переводе Вениамина номер 52-й главы Иер (*ѣв*) указан чернилами не на поле, а в тексте [16. Л. 233]. Цифра *в* написана как *ѣ* с загнутым далеко вниз хвостом. Она напоминает также «клинописную» *в* с не доведенной до низа левой мачтой. Писец F.I.460 перерисовал это начертание и также поместил номер в тексте [19. Л. 263].

⁴ В Сол-694/802 еще один вырезанный лист находился между л. 475—476 по современной фолиации. Л. 475 разрывает стих Иер 25: 3. Его место — перед л. 478.

Одинаково искажен заголовок толкования епископа Севериана Гевальско-го: **сеѣѣрїана ѣписнѣ** (Ис 6: 1–3) [18. Л. 115] > **сеѣѣрїана. ѣписнѣ** [16. Л. 63; 19. Л. 72об.]. Так же и в позднейших списках: **сеѣѣрїана ѣпѣсн** [12. Л. 30; 13. Л. 39] или **ѣписнѣ** [67. Л. 71г]. Ошибка произошла в общем протографе из чтения **ѣпискѣ** [17. Л. 130; 14. Л. 130; 68. Л. 81в], то есть **ѣпискоупа** с пропущенным **па**. При этом **к**, написанная в оригинале в виде двух выгнутых черточек, была принята за похожую на нее **и**.

Между ТСЛ-89 и F.I.460 есть важное отличие, подтверждающее более позднее происхождение F.I.460. Из древнего протографа через Чуд-184 в ТСЛ-89 перешло 87 примеров глаголицы [69. С. 779–780]. В F.I.460 глаголица полностью транслитерирована (иногда с ошибками) или изредка пропущена по невнимательности [69. С. 783]. В геннадиевских списках ТП после Чуд-184 и ТСЛ-89 глаголица не добавлялась, а последовательно сокращалась, пока не была полностью устранена.

Ценным источником является геннадиевская рукопись 90-х годов XV в. ТСЛ-63 с переводами из Вульгаты [36]. Ее значение состоит в том, что это список-посредник. Он обнаруживает связь, если и не прямую, то опосредованную, с болгаро-молдавскими ТП: киноварное добавление Иер 52: 1 [36. Л. 326–326об.; 70. С. 140–141]. Именно этот список лучше всего сохранил еврейские кирилловские глоссы, добавленные каким-то гебраистом, скорее всего, в Новгороде не позднее самого начала 90-х годов XV в. [71. С. 13–24]. Обширная правка и маргиналии в ТСЛ-63 не вошли в Библию 1499 г. Они были, вероятно, частным начинанием. Но позднее Матфей Десятый, готовя Пророчества для сборника 1502–1507 гг., воспользовался источником, близким ТСЛ-63 [70. С. 140–146].

В ТСЛ-63 запись на л. I указывает на работу в геннадиевском кружке: **тѣ же сеѣмидесѣ книгѣ соборникѣ а прописѣ дѣѣ в' главѣ после паралипамена**. 1, 2 Пар были переведены из Вульгаты и входят в сборник со свидетельством о Вениамине от 1 августа 1493 г. [32. Л. 360об.], см. окончание предисловия Иеронима Стридонского к Пар, 1 Пар 1: 36–29: 30 и 2 Пар 1: 13–36: 23 [32. Л. 60об., 120–151, 152–191]. Под выражением **сеѣмидесѣ книгѣ соборникѣ** имеются в виду библейские книги. Их всего 74: 47 в Ветхом Завете и 27 в Новом. В Геннадиевской Библии их на одну меньше, так как здесь отсутствует 3 Мак. Очевидно, писец засчитал Пятикнижие за один сборник или округлил число. Вероятно, дьяк «прописал» содержание книг Ветхого и Нового Заветов.

В ТСЛ-63 Иер переписана в старом переводе [36. Л. 228–239об., 304–347об.]. Потом в двух местах вставили переводы из Вульгаты (Иер 1–25: 1–38; 46–48: нач. 17 и 48: 17–52: 3) [36. Л. 272–301об., 301об.–303об., 350–358; 59. С. 59–60]. Вторая вставка продолжает первую, но оторвана от нее старым переводом. Новых переводов сначала не предполагалось. Их не было в антиграфе рукописи ТСЛ-63. В ее оригинале в начале Иер находилось маленькое дополнение по Паримийнику (Иер 1: 1–8, 11–17 и Иер 2: кон. 1–12) [36. Л. 228–229об.], которое было сначала и в досифеевских ТП 1492 г. Как и в досифеевском кодексе, новые переводы переписаны другой рукой, их подготовили отдельно от основного корпуса текстов и неаккуратно вставили в книгу.

Ошибка произошла по вине переплетчика при подборе тетрадей. Переплет ТСЛ-63 первоначальный, современен рукописи. На переплетные листы пошла та же бумага с водяными знаками «голова быка с крестом, обвитым змеей» и «большая тиара», что и на саму книгу. В ТСЛ-63 л. 239об. обрывается на

Иер 31: сер. 29. Затем вставлена почти вся Дан (л. 240–268), за исключением ее начала (Дан 13: 1–50). За ней на л. 268–268об. помещено Толкование пророческих имен — последняя статья в ТП.

Однако на этом ТСЛ-63 не кончается. После ономастикона на том же листе начинается пропущенное в основном тексте Сказание к Иез епископа Феодорита Кирского (л. 268об.—270). Далее, как и положено, идет стих Иез 1: 1 с полным обширным толкованием (л. 270–271), которое было опущено ранее. Л. 271 был последним в книге до ошибки переплетчика. Это подтверждают и сигнатуры тетрадей: на л. 247об.—271об. указаны номера 36–39, последние в рукописи. Но вслед за тем вставлен перевод из Вульгаты — Иер 1–25, 46–48: нач. 17 (л. 272–301об., 301об.—303об.). Потом возобновляется прерванный старый перевод начиная с Иер 31: сер. 29 (л. 304–347об.). Затем приведено начало Дан 13: 1–50 (л. 347об.—349об.), на его последнем л. 349об. стоит 35-й номер тетради. И только после этого продолжается незаконченный перевод из Вульгаты — Иер 48: 17–52: 3 (л. 350–358).

Такая же подборка завершает рукопись конца XV — начала XVI в. Син-576 [72], но в ней нет переводов с латыни и путаницы листов. По-видимому, такой состав и порядок дополнений являются первоначальными и относятся ко времени до переводов из Вульгаты. В Син-576 в самом конце ТП после Дан помещены: 1) Толкование пророческих имен [72. Л. 263–263об.; 36. Л. 268–268об.]; 2) вводное Сказание к Иез Феодорита Кирского [72. Л. 263об.—265; 36. Л. 268об.—270]; 3) стих Иез 1: 1 с полным обширным толкованием [72. Л. 265–265об.; 36. Л. 270–271], 4) Сказание-вступление к Ис Феодорита Кирского [72. Л. 266–266об.]. В основном тексте в Син-576 (л. 58, 119) опущены оба Сказания (см. выше № 2, 4), а в ТСЛ-63 (л. 146) нет только Сказания к Иез. Сказание к Ис находится в ТСЛ-63 на своем месте перед соответствующей книгой (л. 64об.—65), поэтому оно не вошло в приложения. Такая подборка объединяет ТСЛ-63 и Син-576 и с учетом отличий между ними позволяет возвести их к одному протографу. От этого общего источника происходят и другие списки.

И еще одно редкое совпадение подтверждает связь ТСЛ-63 и Син-576. В ТСЛ-63 (л. 146) название реки Ховар, где жили депортированные вавилонянами иудеи, перепутано с похожим и более известным названием горы на Синае: **на рѣцѣ харивѣ** (Иез 1: 1). К этому месту рукой писца на поле сделана поправка на иврите: **кеварѣ**, др.-евр. *kəḇār*, ср.: греч. *ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Χοβάρ*, лат. *iuxta fluvium Chobar*, чеш. *podle potoku Chobar* [42. Стб. 402г]. В Син-576 (л. 119) глосса перенесена в текст и заменила собой чтение ТП: **на рѣцѣ кеварѣ**. Ничего подобного нет в других списках с приложениями. Они сохраняют старую грецизированную форму и не комментируют ее: **на рѣцѣ ховарѣ** [73. Л. 191об., 416об.; 11. Л. 131об., 307об.; 74. Л. 183, 419об.; 75. Л. 150об., 328об.].

Удалось обнаружить две рукописи с переводом из Вульгаты (Иер 1–25: 17) и редкими компилятивными толкованиями на Дан, составленными, возможно, в Новгороде в конце 80–90-х годов XV в. [76. С. 118–123]. Это антиграф 90-х годов XV в. Арх-Д63 [11] и его старообрядческая копия первой четверти XVIII в. Унд-1297 [75]. Их объединяет с ТСЛ-63 наличие нового перевода из Иер [11. Л. 280об.—306; 75. Л. 299об.—327об.], которого не знают другие родственные рукописи [72–74]. В отличие от ТСЛ-63, где глава Иер 25: 1–38 в переводе с латыни дана полностью, в Арх-Д63 и Унд-1297 она обрывается на

самом начале 17-го стиха: ѿ приахъ, т.е. вставка восполняет только пропуск архетипа (Иер 1–25: 14).

Рукописи с комментариями на Дан имеют любопытное совпадение с досифеевскими ТП 1492 г. Все они содержат к одному и тому же месту (Иона 1: 1–2) редкую маргиналию в круге, которая сообщает о приказе Бога пророку Илии отправиться в Сарепту Сидонскую (3 Цар 17: 8–9) [11. Л. 32; 14. Л. 49; 75. Л. 31]. Согласно древнему преданию, известному еще Иерониму Стридонскому, пророк Иона был тем самым сыном вдовы из Сарепты Сидонской, которого воскресил пророк Илия (ср.: 3Цар 17: 17–23). Эта версия получила широкую известность и отразилась в житии и службе пророку Ионе на 22 сентября. Ее явно имел в виду автор приписки. В досифеевских ТП глоссу добавили позднее основного текста, как это видно по другому, более светлому цвету чернил. Связь Арх-Д63 и ее антиграфа с новгородской письменностью несомненна.

Следует указать еще одну пару антиграф – апограф. С рукописи конца XV – начала XVI в. Ув-334 [73] изготовили список во второй четверти XVII в. Син-118 [74], вероятно, в Москве (судя по почерку и старопечатному орнаменту). Отличия между ними незначительны. Переписчик Син-118 перенес из своего источника редакторскую правку и глоссы, но переставил их с полей в текст (ср., например: [73. Л. 4, 5об., 10об., 15об., 30об.; 74. Л. 4, 5об., 11, 15об., 31об.]). Антиграф сохранил в маргиналии ѿ сѣнѣи ‘и башни’ древнее начертание буквы еры: ѣи (Иез 26: 9) [73. Л. 266об.]. При этом высокий Ъ исправлен, очевидно, из омеги: от нее осталось левое полукружие, похожее на с пред Ъ, а конечная и полузатерта. В копии помета перенесена в текст, но искажена из-за того, что писец не вчитался в оригинал и не понял архаизма. У него получилось: ѿ соѣнѣи [74. Л. 254]. Также он не разобрал скорописную маргиналию смотѣ [73. Л. 7об.]. Он неверно прочитал слитно написанное мо и разбил одно слово на два. Вышло бессмысленное указание сѣю три [74. Л. 7об.]. Очевидна прямая зависимость Син-118 от Ув-334.

Только в этих родственных списках [11. Л. 2; 73. Л. 415; 74. Л. 417об.–418; 75. Л. 1] добавлен маленький комментарий, очевидно, русского происхождения на видение серафимов (Ис 6: 1–7; Иез 1), нач.: Все [сѣ в Син-118, но в начале строки оставлено место для прописной буквы] видѣніе. что [вѣдѣніе што в Ув-334 и Син-118] видѣлъ. ѿ сѣи... В Ув-334 и Син-118 после этого повторены Сказание к Иез Феодорита Кирского и стих Иез 1: 1 с началом толкования [73. Л. 415об.–417; 74. Л. 418–419об.], хотя они уже были написаны в основном тексте [51. С. 112; 73. Л. 191–192об.; 74. Л. 182–183]. Заметив ошибку, писец остановился, не окончив фразы.

В Арх-Д63 и Унд-1297 перевод из Вульгаты (Иер 1–25: нач. 17) помещен после заключительной статьи к Иер (включая Вар, Плач, Посл Иер) и перед повторением Сказания к Иез и стиха Иез 1: 1 с началом толкования [11. Л. 280об.–306; 75. Л. 299об.–327об.], хотя они были переписаны ранее на своем месте [11. Л. 130–130об.; 75. Л. 149–150об.]. Это повторение оказалось не в самом конце ТП, а между переводом с латыни (Иер 1–25: нач. 17) и Дан [11. Л. 306–307об.; 75. Л. 327об.–329], вероятно, потому, что заключительная часть книги была переработана в предшествующем Арх-Д63 списке, где ее дополнили переводом из Вульгаты и толкованиями на Дан.

В Арх-Д63 и Унд-1297 сделаны перестановки. Толкование пророческих имен и комментариев на видение серафимов перенесены с конца в начало книги и стали своеобразным вступлением [11. Л. 2; 75. Л. 1]. Над Арх-Д63 трудилось несколько писцов. Первые полтора листа с неовизантийским орнаментом (л. 2об.—3об. по современной фолиации) подготовил мастер, работавший отдельно от других. Ему не удалось точно состыковать свою часть со следующей. Он растягивал, как только мог, текст и увеличил поля на л. 3об., но так и не сумел заполнить весь оборот листа и подогнать его вплотную к л. 4, написанному другой рукой. На л. 3об. три последние строки так и остались чистыми. В начале этих отдельных листов (на современном л. 2) находятся Толкование пророческих имен и комментариев на видение серафимов. Они были добавлены спустя некоторое время другим почерком — полууставом конца XV в.

Несмотря на текстовые отличия, рукописи ТСЛ-63 и Син-576, Ув-334 и Син-118, Арх-Д63 и Унд-1297 имеют в своей родословной общий протограф с добавлениями в конце книги. Скорее всего, он появился не позднее начала 90-х годов XV в., незадолго до ТСЛ-63, и связан с редактированием Пророчеств в геннадиевском кружке, когда исключались толкования, делались разные выписки, объединялись вместе сказания Феодорита Кирского и т.п. Между прочим, в геннадиевском сборнике новых переводов около 1493 г. после избранных сказаний Феодорита Кирского из ТП [32. Л. 361—365об.] помещен стих Иез 1: 1 с полным толкованием [32. Л. 366—366об.]. Едва ли это совпадение случайно.

Русские списки ТП 80—90-х годов XV в., самые ранние из сохранившихся, близки, но отнюдь не «поразительно» похожи по тексту, как считали ранее [6. С. LX. № 1]. Разночтения принадлежат не только общему протографу ТП или отдельной рукописи, но распределяются по группам родственных копий, т.е. восходят к разным ближайшим протографам, которые были в обращении в Новгороде, Москве и других русских книжных центрах. Писцы-редакторы этого времени работали не с «поразительно» похожими по тексту источниками, а пытались разобраться в разночтениях и противоречиях современной им рукописной традиции ТП. Она не может быть сведена к одному-единственному протографу, найденному незадолго до этого.

До сих пор оставалось незамеченным, что Геннадиевская редакция ТП переписывалась четыреста лет — вплоть до 1888 г. Ее включили в Великие Четии Минеи [62], где сначала Иер, Вар, Плач, Посл Иер даны в старом толковом переводе (л. 13а—27г), а потом Иер, Плач, Вар, Посл Иер (=Вар 6) приведены в Геннадиевской редакции по Вульгате (л. 28а—63а). Ис представлен двумя вариантами: без толкований (л. 289а—312а), как в Геннадиевской Библии, и с толкованиями (л. 318б—354б). Через Геннадиевскую Библию Пророчества попали в Острожскую Библию 1580—1581 гг., причем переводы Вениамина отредактировали [48. С. 98].

Переводы из Вульгаты встречаются в рукописи конца XVI — начала XVII в. [47]⁵. Они включены в старообрядческую редакцию последней трети

⁵ Книга написана на бумаге с филигранью «кувшинчик с узким горлышком и двумя ручками», очень близкий вариант см. [55. С. 504, № 4244—1605 г.; 77. С. 161, № 781—1605 г.]. Как и в Геннадиевской Библии, в Ег-860 великие пророки переставлены вперед, а малые — назад. На л. 97 древнеболгарский перевод заканчивается на Иез 45: 11, затем следует отрывок Иез 45: 12—17 в переводе из Вульгаты, после чего с новой строки помещен сказ «О мерах и превеснях» из старой редакции ТП, в которой

XVII в. с добавлениями по Острожской Библии [15]. ТП с геннадиевскими переводами перешли в Литовскую Русь и были использованы в украинской Дополненной редакции начала XVII в. [50. С. 117–128; 78]. От древнего протографа геннадиевских списков, не дошедшего до нас, ведет свое происхождение рукопись ТП начала XVII в. с копией уникальной записи 1047 г. Упыря Лихого [60; 79]. Кодекс 1599–1600 гг. патриарха Гермогена [12] восходит к геннадиевскому списку и в свою очередь является оригиналом лицевой старообрядческой копии 1887–88 гг. [13; 76. С. 123–127; 80]. Ею и завершилась тысячелетняя рукописная история ТП.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Тихомиров Н.Б.* Каталог русских и славянских пергаменных рукописей XI–XII веков, хранящихся в Отделе рукописей Государственной библиотеки СССР имени В.И. Ленина. Часть III, дополнительная (XII и кон. XII – нач. XIII вв.) // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1968. Вып. 30.
2. *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. Библиографические материалы. СПб., 1903.
3. Унд-1 – Ветхозаветный сборник с Хронографом. Возможно, 1481–84 гг. ОР РГБ. Собр. В.М. Ундольского (ф. 310). № 1.
4. *Клосс Б.М.* Книги, редактированные и писанные Иваном Черным // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1971. Вып. 32.
5. *Клосс Б.М.* О происхождении названия «Россия». М., 2012.
6. *Евсеев И.Е.* Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. М., 1905.
7. КБ-9/134 – ТП Основной редакции (до правки). 70–80-е гг. XV в. РНБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря, № 9/134.
8. МДА-20 – ТП дьяка В. Мамырёва. 1489 г. Собр. МДА (ф. 173.1), № 20.
9. ТСЛ-90 – ТП Основной редакции. 1488–89 гг. ОР РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.1), № 90.
10. *Калугин В.В.* Московская редакция Толковых Пророчеств 1489 года дьяка Василия Мамырёва // *Palaeoslavica. Cambridge (Massachusetts)*, 2018. Vol. 26. № 1.
11. Арх-Д63 – ТП с дополнением из Вульгаты и комментариями на Дан. 90-е гг. XV в. БАН, Архангельское собр., № Д63.

он относится к Иез 45: 1–11. Фрагмент Иез 45: кон. 17–25 пропущен, причем на поле писец указал: *испра*, а напротив стиха 12 неверно отметил: *ска* [47. Л. 97].

В Ег-860 восстановлен порядок в перепутанных главах в Иез. Тексты в древнеболгарском переводе расположены так: Иез 46 (л. 97–98), 47 (л. 98–99) и 48: 1–нач. 4 (л. 99). Однако затем, как и в Библии 1499 г., начинается старая путаница: вставка Иез 45: 12 (начиная с *мѣры же двадесѣи ѿволи*)–25 (л. 99), после чего продолжается Иез 48: кон. 4 (со слов *ѿ востокъ же къ морю. манасѣи ѣдину*)–35, толк. (л. 99об.–100об.).

Перед Иер два с половиной листа оставлены без текста [47. Л. 101об., 101а, 6]. На л. 102 начинается Иер с отрывка 25: 1–38 в переводе из Вульгаты, а дальше, начиная с Иер 26: 1, идет старая редакция ТП [47. Л. 102–102об.]. Первые 24 главы были пропущены потому, что они не имели толкований в новом переводе.

Редактор пропускал книги и тексты без толкований. Были исключены Ис 15–51 (л. 23об.–24), Иер 1–24 (л. 102), Вар (кроме 3: 24–38, толк. на л. 117–117об., написанном почерком писца и вложенном в книгу), Плач (кроме вводного сказания, вступления к Плач 1 и списка еврейских букв с объяснениями на л. 117об.), Посл Иер. По этой же причине малые пророки доведены только до Соф 1: 10 включительно на л. 169. Ведь из трех глав в Соф протолкована только первая половина первой главы, стихи 1–9. В Дан добавлены толкования из Ипполита Римского на главу 7: 1–28, без кон. (л. 126–126об.). Прокомментированы также главы 8, 9 и 12 (л. 127, 128–128об., 130об.–131об.). После окончания Дан, после л. 133 об. без текста, помещены толкования на Дан 3: 1–сер. 95 (л. 134–136об.) и выписки из книги «Криница» об откровении Даниила о семидесяти седмицах и пришествии Христе (л. 136об.–137 об.), о пленениях Израиля (л. 137об.–139), о мерзости запустения (л. 139), о разорении царств (л. 139).

12. Ег-25 — ТП Геннадиевской редакции. 1599—1600 гг. ОР РГБ, собр. Е.Е. Егорова (ф. 98), № 25.
13. Прян-187 — ТП Геннадиевской редакции. 1887—88 гг. ОР РГБ, собр. Г.М. Прянишникова (ф. 242), № 187.
14. Сол-694/802 — ТП Геннадиевской редакции с дополнениями из Вульгаты. 1492 г. РНБ, собр. Соловецкого монастыря, № 694/802.
15. Сол-695/803 — Редакция ТП с дополнениями по Острожской Библии 1580—81 гг. Посл. тр. XVII в. РНБ, собр. Соловецкого монастыря, № 695/803.
16. ТСЛ-89 — ТП Геннадиевской редакции с дополнениями из Вульгаты. 90-е гг. XV в. ОР РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.1), № 89.
17. Чуд-183 — ТП. Кон. XV в. ГИМ, Чудовское собр., № 183.
18. Чуд-184 — ТП Основной редакции. Нач. 90-х гг. XV в. (не позднее начала 1491 г.). ГИМ. Чудовское собр. № 184.
19. F.I.460 — ТП Геннадиевской редакции с дополнениями из Вульгаты. 90-е гг. XV в. РНБ, F.I.460.
20. Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV-начала XVI века. М.; Л., 1955.
21. Евсеев И.Е. Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе. СПб., 1897. Ч. 1, 2.
22. Старобългарският превод на Стария Завет. Книга на пророк Иезекиил с тълкования / Изданието е подготвено от Л. Тасева, М. Йовчева. София, 2003. Т. 2.
23. Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 7. Вторая половина XV века.
24. ИВМ-657 — Сборник с «Египетским патериком». 1486/87 г. ОР РГБ, собр. Иосифо-Волоцкого монастыря (ф. 113), № 657.
25. ИВМ-505 — Сборник-конволют. Не позднее 26 января 1489 г. (л. 1—167 об.) и кон. XV в. (л. 168—250 об.). ОР РГБ, собр. Иосифо-Волоцкого монастыря, № 505.
26. Описи книг Иосифо-Волоколамского монастыря 1573 и 1591 гг. Публикация Р.П. Дмитриевой // Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991.
27. Турилов А.А. Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря (ф. 113) // Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР имени В.И. Ленина. Указатель. М., 1986. Т. 1. Вып. 2 (1917—1947).
28. Попов Г.В. Позднетверская рукописная орнаментика (Четвероевангелие конца XV — начала XVI в. из Иосифо-Волоколамского монастыря) // Археографический ежегодник за 1970 год. М., 1971.
29. Син-301 — ТП. Посл. тр. XVI-нач. XVII в. ГИМ, Синодальное собр., № 301.
30. Чуд-185 — ТП. Сер. XVI в. ГИМ, Чудовское собр., № 185.
31. Сол-1132/1242 — ТП Основной редакции с апокрифом Паралипомен Иеремии (л. 84в-91 г.). 70 (?)—80-е гг. XV в. РНБ, собр. Соловецкого монастыря, № 1132/1242.
32. Пог-84 — Ветхозаветный сборник с переводами из Вульгаты. 60-е гг. XVI в. РНБ, собр. М.П. Погодина, № 84.
33. Рум-93 — Творения Дионисия Ареопагита. Не позднее 1490/91 г. ОР РГБ, собр. Н.П. Румянцев (ф. 256), № 93.
34. Седельников А.Д. К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениamina // ИОРЯС АН СССР 1925 года. Л., 1926. Т. 30.
35. Пог-80 — ТП. Кон. XV в. РНБ, собр. М.П. Погодина, № 80.
36. ТСЛ-63 — ТП Геннадиевской редакции с дополнениями из Вульгаты. 90-е гг. XV в. ОР РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.1), № 63.
37. Ег-1712 — ТП. Кон. XVI-нач. XVII в. ОР РГБ, собр. Е.Е. Егорова (ф. 98), № 1712.
38. Овч-78 — ТП. Кон. XVI в., старообрядческая реставрация кон. XIX в. (л. 1в-54 об., 206—206 об., 428—448 об.). ОР РГБ, собр. П.А. Овчинникова (ф. 209), № 78.
39. Син-915 — Геннадиевская Библия. 1499 г. ГИМ, Синодальное собр., № 915.
40. Срезн-75 — Библейский сборник Матфея Десятого с Книгами пророков (л. 3—122). 1502—07 гг. БАН, собр. И.И. Срезневского, № 75 (БАН, № 24.4.28).
41. Лавров П.А. Библейские книги 1507 года // Slavia. Časopis pro slovanskou filologii. Praha, 1933—34. Roč. 12.
42. Biblia česka. Praha, 8.1488. [1-е изд.] 2°. МК РГБ, Inc. № 4.318.
43. Словарь старославянского языка. Репринт. изд. СПб., 2006. Т. 1.
44. Словарь старославянского языка. Репринт. изд. СПб., 2006. Т. 4.
45. Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1979. Вып. 6.

46. *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. Репринт. изд. М., 1989. Т. 1. Ч. 1.
47. Ег-860 — ТП. Кон. XVI — нач. XVII в. ОР РГБ, собр. Е.Е. Егорова (ф. 98), № 860.
48. *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки. М., 1855. Отд. 1. Священное Писание.
49. *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. Репринт. изд. М., 1989. Т. 3. Ч. 2.
50. *Калугин В.В.* Украинские списки Толковых Пророчеств XVI — начала XVII века и их русские источники // Вестник Российского фонда фундаментальных исследований. Гуманитарные и общественные науки. М., 2019. № 1 (94), январь—март.
51. *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки. М., 1857. Отд. 2. Писания святых отцев. Ч. 1. Толкование Священного Писания.
52. Ег-87 — ТП. Сер. XVI в. ОР РГБ, собр. Е.Е. Егорова (ф. 98), № 87.
53. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. 2-е изд. М., 1986. Т. 1.
54. Словарь русских народных говоров. Л., 1970. Вып. 5.
55. *Лихачев Н.П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899. Ч. 1—3.
56. *Briquet C.M.* Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600. Genève, 1907. Т. 1.
57. *Piccard G.* Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg: Sonderreihe die Wasserzeichenkartei Piccard im Hauptstaatsarchiv Stuttgart. Stuttgart, 1987. Findbuch 15.3.
58. *Калугин В.В.* Протограф русских списков Толковых Пророчеств конца XV—XIX в. и проблемы его реконструкции // Палеография, кодикология, дипломатика. Современный опыт исследования греческих, латинских и славянских рукописей и документов. Материалы Междунар. науч. конференции в честь 80-летия... Б.Л. Фонкича. Москва, 27—28 февраля 2018 г. М., 2018.
59. *Арсений, Илари, иеромонахи.* Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878.
60. Овч-79 — ТП. Нач. XVII в., реставрация И.Г. Блинова кон. XIX или нач. XX в. (л. 1а-7об., 275—276). ОР РГБ, собр. П.А. Овчинникова (ф. 209), № 79.
61. БАН 33.10.4 — Ветхозаветная часть Геннадиевской Библии с Книгами пророков (л. 155—288 об.). 90-е гг. XV в. БАН, № 33.10.4.
62. Соф-1321 — Великая Четия Миния. 30-е гг. XVI в. (не позднее 1541 г.). РНБ, собр. Софийской библиотеки, № 1321.
63. Чуд-53 — Псалтырь с пророческими песнями и молитвами. На латинском языке в кирилловской транслитерации, частично интерлинейная, латинско-церковнославянская (л. 150об., 178—193об.). Сер.—2-я пол. 80-х гг. XV в. ГИМ, Чудовское собр., № 53.
64. *Смирнова Э.С.* Лицевые рукописи Великого Новгорода. XV век. М., 1994.
65. *Ромодановская В.А.* О целях создания Геннадиевской Библии как первого полного русского библейского кодекса // Книжные центры Древней Руси. Севернорусские монастыри. СПб., 2001.
66. *Минеева С.В.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI—XVIII вв.). М., 2001. Т. 1.
67. Рог-708 — ТП Основной редакции. 2-я четв. XVI в. ОР РГБ, собр. Рогожского кладбища (ф. 247), № 708.
68. Чуд-182 — ТП. Кон. XV в. ГИМ, Чудовское собр., № 182.
69. *Калугин В.В.* Из истории глаголицы в Древней Руси. (Толковые Пророчества 1047 года) // ТОДРЛ. СПб., 2016. Т. 64.
70. *Калугин В.В.* Указатель Матфея Десятого «От Пророчеств пословицы» и его русские источники // Славянская Библия в эпоху раннего книгопечатания. К 510-летию создания Библейского сборника Матфея Десятого. СПб., 2017.
71. *Калугин В.В.* Еврейские кирилловские глоссы конца XV в. в русских списках Толковых Пророчеств и Библии Матфея Десятого // Palaeoslavica. Cambridge (Massachusetts), 2017. Vol. 25. № 1.
72. Син-576 — Сборник с ТП (л. 1—266 об.). Кон. XV — нач. XVI в. ГИМ, Синодальное собр., № 576.
73. Ув-334 — ТП. Кон. XV — нач. XVI в. ГИМ, собр. А.С. Уварова, № 334. 1°.
74. Син-118 — ТП. 2-я четв. XVII в. ГИМ, Синодальное собр., № 118.

75. Унд-1297 – ТП с дополнением из Вульгаты и комментариями на Дан. 1-я четв. XVIII в. ОР РГБ, собр. В.М. Ундольского (ф. 310), № 1297.
76. *Калугин В.В.* Толковые Пророчества в старообрядческой письменности XVIII–XIX веков // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в науке, музейной и библиотечной работе. Труды IV Международной научной конференции (Мир старообрядчества. Вып. 10). М., 2019. (Труды исторического факультета МГУ. Вып. XXX. Сер. II. Исторические исследования, XX).
77. *Дианова Т.В., Костюхина Л.М.* Водяные знаки рукописей России XVII в. По материалам Отдела рукописей ГИМ. М., 1980.
78. Унд-18 – ТП Дополненной редакции с геннадиевскими переводами из Вульгаты. Нач. (10-е гг.) XVII в. ОР РГБ, собр. В.М. Ундольского (ф. 310), № 18.
79. *Калугин В.В.* Записи попа Упыря Лихого в Толковых Пророчествах 1047 года // Славяноведение. М., 2018. № 2.
80. *Калугин В.В.* Лицевые Толковые Пророчества 1887–1888 гг. Г.М. Прянишникова и их место в рукописной истории памятника // ТОДРЛ. Л., 2020. Т. 67. В печати.



«СКАЗАНИЕ О СТРАСТЕХ ХРИСТА»: ИЗ ЛИТЕРАТУРНОГО НАСЛЕДИЯ СИЛЬВЕСТРА МЕДВЕДЕВА

© 2020 Л.И. Сафонова

Д-р филол. наук, главный научный сотрудник Института мировой литературы РАН

Lsazonova@mail.ru

Для изучения русской литературной культуры раннего Нового времени несомненный историко-культурный интерес представляет рукописная книга конца 1680-х — начала 1690-х годов Cod. slav. 174 (Австрийская национальная библиотека, Вена). В статье в историко-культурном контексте анализируется открывающая кодекс придворная декламация «Сказание о Страстях Христа». Уточняется вопрос об авторстве текста: установлено использование С. Медведевым сочинений Симеона Полоцкого из «Рифмологиона». Впервые выявлен один из основных источников памятника — перевод с латинского языка сочинения голландского аббата Христиана Адрихема «Ierusalem, sicut Christi tempore floruit et suburbanorum insigniorumque historiarum eius brevis descriptio...» (конец XVI в.).

For studying of the early modern Russian literary culture, the manuscript of the late 1680s or early 1690s Cod slav. 174 (Austrian National Library, Vienna) represents an undoubted historical and cultural interest. The article analyses the court declamation «The Legend of the Passion of Christ» in the historical and cultural context. The question about the authorship of the text is clarified: the use by Silvester Medvedev the works of Simeon Polockij from «Rifmologion» is established. For the first time, one of the main sources of «The Legend of the Passion of Christ» was revealed: it is a translation from Latin of the work by the Dutch abbot Christian Adrihom «Ierusalem, sicut Christi tempore floruit et suburbanorum insigniorumque historiarum eius brevis descriptio...» (the end of the sixteenth century).

Ключевые слова: придворная культура, Сильвестр Медведев, Симеон Полоцкий, царь Федор Алексеевич, венский кодекс, декламация, описание Иерусалима.

Keywords: court culture, Sylvester Medvedev, Simeon Polockij, Tsar Fedor Alekseevich, Vienna Codex, recitation, description of Jerusalem.

DOI: 10.31857/S0869544X0008669-8

Литературное наследие Сильвестра Медведева дошло до нас, по-видимому, не полностью: по определению церковного собора (январь 1690 г.) его сочинения были преданы анафеме и приговорены к сожжению. Тем более пристального внимания заслуживает хранящийся в Австрийской национальной

библиотеке (Вена) рукописный литературный сборник конца 1680-х — начала 1690-х годов Cod. slav. 174 [1]¹, который содержит произведения, связанные с именами таких известных в русской культуре XVII в. фигур, как Симеон Полоцкий (1629—1680), первый в России профессиональный поэт, и его ученик и друг Сильвестр Медведев (1641—1691), также придворный поэт. Принадлежащие их перу произведения поэзии и ранней драматургии, помещенные в сборник, относятся к периоду правления царей Алексея Михайловича, Федора Алексеевича и царевны-правительницы Софьи. Содержащиеся в неисследованном кодексе сочинения, отражая направление литературных и культурных интересов и вкусы эпохи, имеют значение для реконструкции литературного и культурного ландшафта раннего Нового времени.

Впервые о рукописной книге Cod. slav. 174 стало известно из труда Г. Биркфелнера, где все входящие в ее состав сочинения приписаны авторству Симеона Полоцкого: «Simeon Polockij...— Ausgewählte Dichtungen» [2. С. 167]. Однако такая атрибуция требует существенной корректировки. Изучение венского кодекса в контексте рукописной традиции конца XVII — начала XVIII в. позволило установить, что наряду с произведениями Симеона Полоцкого, в том числе и ранее не известными, эта беловая писцовая рукопись содержит сохранившиеся в единственном списке сочинения Сильвестра Медведева, унаследовавшего от своего учителя роль придворного поэта при царе Федоре Алексеевиче (1676—1682) и царевне-правительнице Софье 1682—1689).

Помещенные в начале венского кодекса шесть стихотворных произведений встречаются в той же последовательности и с теми же пометами в большом сборнике-конволюте конца XVII—XVIII в., найденном археографической экспедицией в 1964 г. на русском Севере и переданном в Древлехранилище Пушкинского Дома, в Пинежское собрание (шифр: Пин.113) [3]; (краткое описание рукописи см.: [4. С. 65, примеч. 1]; подробнее см.: [5. С. 178—186]). В общий текстовый блок обеих рукописей входят стихотворные произведения, адресованные членам царской семьи: 1. «Сказание о Страстях... Иисуса Христа...» — поднесено царю Федору Алексеевичу 7 апреля 1682 г. в канун Пасхи; 2. Тезоименное приветствие царевне Татьяне Михайловне; 3. «Върше в Великую субботу» — написано 31 марта 1685 г. к предстоящей Пасхе; 4. Поздравление царевне Софье по случаю Пасхи — 7 апреля 1685 г.; 5. «Стихи в Великую субботу»; 6. «Стиси крассогласнии в похвалу преподнобных мученицы Евдокии»², посвященные Евдокии Алексеевне, старшей дочери царя Алексея Михайловича, составлены в январе 1681 г. (в отличие от венского кодекса, текст в Пин.113 неполный: недостает 60 строк).

Решая проблему авторства этих текстов, А.М. Панченко, опубликовавший названные произведения по пинежской рукописи [4. С. 65—73; 7. С. 115—135; 8. С. 370—375], привел ряд соображений в пользу Сильвестра Медведева. Отмечая «повторяемость основных поэтических приемов», опираясь на текст стихотворений и сопровождающие их указания на время создания, дни поднесения царственным адресатам и исполнения при дворе в диапазоне 1681—1685 гг., ученый сделал вывод о близости автора «ко двору царя Федора, а затем царевны Софьи». Справедливость вывода А.М. Панченко о том, что автором упомянутых текстов из пинежской рукописи является Сильвестр Медведев,

¹ Проблема датировки кодекса детально рассматривается в палеографическом описании (готовится к печати).

² Общность данного текстового блока венской и пинежской рукописей впервые установлена в работе [6. С. 200].

ограничена, однако, тем обстоятельством, что, как показал текстологический анализ, сочинения Сильвестра включают не только отдельные стихотворные строки, но и обширные пассажи из разных сочинений Симеона Полоцкого, и его стихи имеют, условно говоря, «двойное» авторство, а именно: тексты Сильвестра составлены с использованием литературного наследия своего учителя (см.: [9. С. 186–194]). По завещанию Симеона Полоцкого его архив («письма») и библиотека перешли к Медведеву и находились в его распоряжении [10. Л. 15; 11. С. 325]. Унаследовав рукописи своего учителя, он редактировал их, готовя к печати. Под рукой у Сильвестра находилось обширное собрание придворно-церемониальных стихов – «Рифмологион» (1680) Симеона, и он, несомненно, хорошо знал эти тексты. Текстологическим анализом произведений, составляющих общий корпус сочинений в венском кодексе и пинежском списке, со всей очевидностью подтверждается, что их автором является Сильвестр Медведев, творчески использовавший фрагменты из придворно-церемониальной поэзии Симеона Полоцкого. Такой вывод распространяется и на ряд других сочинений из венского кодекса.

А.М. Панченко отклонил возможную причастность Симеона Полоцкого к сочинениям из Пин.113 на том основании, что, по его мнению, «язык стихотворений указывает на русского, а не выходца с Украины или Белоруссии, тем более Польши. Это обычный литературный язык XVII в., с изрядной долей церковнославянизмов, но лишенный каких-либо заимствований из польского и совершенно не похожий на “мову” Симеона Полоцкого» [4. С. 67].

Следует отметить, что книжный язык Симеона претерпел значительную эволюцию: «мова» («проста мова») характеризует его сочинения раннего, домосковского периода, написанные на старобелорусском языке. Переселившись в Москву, Симеон обучался церковнославянскому языку по «Грамматике» Мелетия Смотрицкого. Если в первых его приветствиях царю Алексею Михайловичу встречаются такие слова и формы, как «нехай», «мовячи», «ганба», «згарда», «зганбены», то в дальнейшем его язык приблизился к книжной норме церковнославянского языка московской редакции (с отдельными белорусизмами).

Пинежская рукопись в той части, в какой она содержит шесть общих текстов с венской рукописной книгой, вторична по отношению к ней, имеющей приоритет как с точки зрения времени создания, так и содержания. Переписчиком-редактором рукописи Пин.113 произведена в «Сказании о Страстях Христа» конъюнктурная правка. Если в венском кодексе на уровне строки «Царю нашему Феодору дати» внесена более темными чернилами, чем основной текст, и явно позднее глосса «Петру» (В³, л. 14об.), то в пинежской вместо царя Федора непосредственно в строке назван уже Петр Алексеевич (П⁴, л. 594об.), и соответственно в строке «Со Марфою дни благи числити» имя царицы Марфы Матвеевны, жены Федора Алексеевича, опущено. Правка, связанная со сменой адресата, повлекла за собой нарушение стихотворного размера: 11-сложная строка «Царю нашему Феодору дати» превратилась в 9-сложную: «Царю нашему Петру дати», а 10-сложная «со Марфою дни благи числити» стала 6-сложной: «дни благи числити» (П, л. 595). При этом имя жены Петра I отсутствует. Текст пинежского списка фиксирует, таким образом, ситуацию, имевшую место в период единоличного правления царя

³ Сиглой В обозначен венский кодекс Cod. slav. 174.

⁴ Сиглой П обозначена рукопись Пин.113.

Петра I — после 1698 г. до его венчания с Екатериной Алексеевной в 1712 г.⁵ Примеры механического копирования, наблюдаемые в пинежском списке, а также некоторые палеографические и лингвистические особенности (почерк, надстрочные знаки, графика письма) опровергают утверждение Н.В. Савельевой, сделанное на основе знакомства с венской рукописью по микрофильму, о едином почерке австрийского и пинежского списков [12. С. 225].

В венский кодекс входят ранее не известные литературные произведения (Иверские декламации Симеона⁶ с сопутствующими им образцами церемониальных речей; «Епитафий» дочери царского врача Стефана фон Гадена Анне; стихотворные композиции Сильвестра Медведева; приветствия из разряда придворной поэзии, сопровождаемые музыкальной нотацией, — канты) и малоизвестные (самый ранний список семи театральных интермедий: «Борьба Церкви с Дьяволом», «О Пияницы», «Старик и Малец», «Старик и Учитель», «Старик и Смерть», «О Летяге сие», «Богатырь и Воин»; второй после «Рифмологиона» список пьесы о Навуходоносоре с относящимися к более позднему времени режиссерскими пометами, связанными с подготовкой ее к постановке; приветственные речи из «Букваря» Симеона с корректорской правкой, направленной на приведение текста в соответствие с печатным изданием).

Венский кодекс, включающий образцы церемониальных речей и другие жанры литературы раннего Нового времени, подлежащие освоению, мог функционировать не только как антология, но и как практическая риторика. Произведения, составляющие его содержание, происходят из архива Медведева и весьма вероятно, что список изготовлен в его ближнем кругу, возможно, кем-то из учеников славяно-латинской школы при Заиконоспасском монастыре, перешедшей после кончины Симеона под руководство Сильвестра. В ней он преподавал грамматику и «словесное учение» (риторику). Поскольку в рукописи имеется нотная нотация и упоминается об участии царских певчих в исполнении стихотворных композиций при дворе, то переписчиком мог стать кто-то из их числа; об одном из них, Лаврентии Бурмистрове, достоверно известно, что он был к тому же учеником Сильвестра Медведева (см.: [14. Стб. 706—707]). К слову сказать, установлено, что на начальном этапе организации Славяно-греко-латинской академии существовали неформальные ученические скриптории, в которых создавались необходимые списки учебной литературы по наукам тривиума (грамматика, риторика, диалектика). Копирование учебников являлось частью литературных занятий (см.: [15. С. 211—238]).

Когда в сентябре 1689 г. Сильвестр был арестован по доносу в государственной измене и 11 февраля 1691 г. казнен, а его библиотека и архив описаны и «сундук с книгами бывшего старца Силвестра» (вместе с рукописями Симеона «Рифмологион» и «Вертоград многоцветный») помещен в патриаршую ризницу, венский кодекс в число конфискованных рукописей не попал; он мог находиться в то время в обращении: на Печатном дворе, где С. Медведев служил «справщиком» (редактором), вошло в практику обмениваться еще не опубликованными сочинениями [16. С. 129].

Вопрос о путях миграции московской рукописной книги из России в Австрию остается открытым. В описании Г. Биркфелнера указано, что она

⁵ Царь Иван Алексеевич, соправитель Петра, скончался 29 января 1696 г. С первой женой Евдокией Федоровной Лопухиной Петр Алексеевич официально расстался в сентябре 1698 г.

⁶ Впервые текст опубликован: [13. С. 61—88].

находилась в старых фондах Австрийской национальной библиотеки (Вена)⁷ и добавлена к собранию славянских рукописей в декабре 1958 г. [2. С. 167]. Другими данными о судьбе этой рукописи мы не располагаем. Известные тесные церковные и культурные русско-сербские связи XVIII в. [18] позволяют выдвинуть предположение о продвижении рукописи в Австрийскую империю через сербские земли как об одном из возможных путей. После «Великого исхода сербов» в 1690 г., когда они переселились в империю Габсбургов, сербские церковные иерархи видели духовную опору в деле сохранения национальной идентичности в славянской единой России, получая от нее нужные богослужебные книги, учебную литературу, словари. Возможно, в процессе одного из трех этапов культурного трансфера (1705 г., 1725 г., 1766 г.) к сербам, проживавшим на территории Австрии, попала и наша рукописная книга, называемая венской по месту ее хранения.

Рукописная книга Cod. slav. 174 открывается «Сказанием о Страстех Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, как претерпѣ безвинно Создатель всѣх от беззаконных жидов поругание и крест и смерть ради грѣх и беззаконии наших» (В, л. 1–16). В конце произведения — запись, содержащая указание на адресата, имя лица, доставившего произведение в Кремль, и дату этого события, на жанровую форму сочинения и исполнителей: «Сии вѣршии посланы к Великому Государю в вечер с Лаврином, апрѣля в 7 день и роздѣлены на 12 человекѣ, а имѣна пѣвчих писаны на тетрати на страницах» (В, л. 16). Некто «Лаврин», доставивший «Сказание о Страстех Христа» в Кремль, — Лаврентий Кузмин Бурмистров, из числа царских певчих. Его упоминают дворцовые документы конца 1670-х годов. Царь Федор Алексеевич, увлеченный утверждавшейся при дворе новой музыкальной манерой исполнения — партесом, покровительствовал певчим дьякам и неоднократно отдавал распоряжение о пожаловании их из государственной казны за выступления при дворе. В их числе находился и Лаврентий Бурмистров. В создании творческой атмосферы при дворе певчие дьяки играли важную роль. На Страстной неделе 1679 г. царь Федор «слушал партесную музыку в исполнении Л. Бурмистрова и М. Полштыцкого» [19. С. 497], за что певчие-партесники получили в качестве вознаграждения «сукна». На Светлой седмице они же были пожалованы одеждой, а 6 мая снова «сукнами»; вознаграждение Лаврентий Бурмистров получил и 21 мая того же года на праздник Константина и Елены [19. С. 497–498]. Он имел, таким образом, доступ к царскому двору, и неудивительно поэтому, что ему, еще и как одному из будущих исполнителей декламации, было поручено доставить «Сказание о Страстех Христа» в Верх (в Кремль). В следственных документах по делу Федора Шакловитого Лаврентий Бурмистров назван краткой формой имени — «Лаврин»: «И поехали с ним оба, Алешка и Микитка, да зять его Михайло Гулской, да *певчей Лаврин Кузмин...*»; его имя фигурирует также с уменьшительным суффиксом: «*певчей Лавринко Бурмистров...*», «*Лавринко певчей*» [14. Стб. 681, 705, 712; 2. С. 68; 6. С. 119]. С его слов, записанных в розыском деле, известно, что он был учеником Сильвестра Медведева: «Знакомство де у него с Сенкою Медведевым такое: отец его Лаврушкин, отдал его ему, Сенке, учить латыни, тому лет с 15...» [14. Стб. 706–707]. Певчий дьяк выполнял отдельные поручения Сильвестра Медведева [4. С. 68].

«Великий Государь», упоминаемый в приписке к тексту, — царь Федор Алексеевич. Создание «Сказания о Страстех Христа», написанного на тему,

⁷ В описании русских рукописей, хранящихся в Венской библиотеке, кодекс Cod. slav. 174 не значится (см.: [17]).

имевшую для него особое значение, является частью развернутой идеологической и художественной программы. Воспринимая события Страстной недели как живущие в вечности, государь повелел в 1679 г. устроить в Кремле «Голгофу, где быть *Страстям Господним*». Как сообщает И.Е. Забелин, в узком коридоре между храмом св. Евдокии и приделом во имя Иоанна Белогородского царский живописец Дорофей Ермолаев «сделал алебастровый свод, или пещеру, которую ученики его расписали *черепашиным аспидом*, то есть под мрамор. В этой пещере на каменной горе, расписанной также красками, поставлено было, на большом белом камне, кипарисное Распятие, сохранившееся, кажется, и доныне и вырезанное рельефно старцем Ипполитом, искуснейшим резчиком того времени. Пещера эта была украшена алебастровыми колоннам, на тумбах и наверху с гзымзом (украшение в виде выступа, карниза. — Л.С.); посреди этих колонн, против Голгофской Горы, поставлена была плащаница, или Гроб Господень, над которым висели на проволоках шестьдесят алебастровых херувимов, расписанных красками *по подобию*, с золочеными по гунфарбе нетленными венцами и крыльми (240 крыл). Около Гроба Господня висели также 12 стеклянных лампад, а у стен стояли живописные картины, изображавшие евангельские притчи» (курсив автора. — Л.С.) [20. С. 67–68]. Они были написаны царским изографом Иваном Салтановым.

Стенными росписями на темы из истории Нового Завета украшены также стены царских палат, но «особенно почитаемы были *Господни Страсти* — один из самых уважаемых предметов живописи в конце XVII столетия» [20. С. 193] (курсив автора. — Л.С.). В 1681 г. храм св. Евдокии был освящен во имя Живоносного Воскресения. В том же году, 12 декабря, царь Федор Алексеевич распорядился воссоздать «в особой небольшой каменной полатке *Вертоград с Господним Гробом*». Стены и своды это помещения, находившегося между церковью Распятия и деревянных комнат государя, было поручено оформить мастеру Степану Заруцкому «из алебастрового камня, цветные, с розными краски». По указанию Федора Алексеевича работы следовало закончить к десятому апреля 1682 г. [20. С. 68], т.е. к предстоящей Пасхе, отмечавшейся 16 апреля. Такие культурные инициативы соответствовали духовным интересам, настроениям и вкусам государя, а также придворным традициям. Известно, что в царской семье к Пасхе специально готовились, художники делали новые росписи кремлевских палат. Распоряжения царя Алексея Михайловича выполнялись порой даже ночью: так в 1664 г. «кормовые иконописцы» «под надзором» Симона Ушакова «вновь писали *комнату золотую и переднюю и золотое крыльцо*, в день и в ночь [...] по день Пасхи, по случаю наступления которой и происходила такая поспешность» [20. С. 192].

Создание стихотворной декламации «Сказание о Страстях Христа» находится в русле тех же самых начинаний. Заказ царя Федора Алексеевича исполнил придворный поэт Сильвестр Медведев. Поручение было уже не первым. После кончины Симеона Полоцкого именно Сильвестр Медведев являлся, по выражению современного историка, «интеллектуальным фаворитом» царя [21. С. 106]. Ранее, в 1680 г., Федор Алексеевич «указал написать» Сильвестру Медведеву «надгробное надписание» их общему учителю — «Епитафион» Симеону Полоцкому (см. новейшее издание: [22. С. 532–535, 627–629]). Медведев поддерживал осуществляемую царем Федором реформу местничества. С ним же он обсуждал проект организации в Москве высшей школы (академии).

Датирующим признаком создания «Сказания о Страстях Христа» является упоминание в тексте второй жены царя Марфы Матвеевны Апраксиной: «Дажь

с Царицею в веселии жити, / со *Марфою* дни благи числити» (В, л. 15об.). Царь был женат на ней с 15 февраля 1682 г. Произведение написано, таким образом, после этой даты и направлено в Верх в пятницу 7 апреля 1682 г. к предстоящему празднованию Пасхи, которая отмечалась тогда 16 апреля⁸. Придворное действо готовилось заранее, и «Сказание о Страстях Христа» доставлено в Кремль за неделю до предполагавшегося исполнения. В 1682 г. Великая Пятница, когда церковь вспоминает день распятия и смерти Иисуса Христа и проводит богослужение Крестного пути, приходилась на 14 апреля.

Знаменательно, что именно к этому дню, когда предполагалось исполнить декламацию, приурочено важное событие в церковной и придворной жизни — переложение Ризы Господней в новый золотой ковчег; устроенный в виде книги и украшенный драгоценными камнями, он имеет надпись конца XVII в.: «На много-целебную Ризу Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа сей златый ковчег с алмазы и изумруды устроен повелением Великаго Государя и Царя и Великаго Князя Феодора Алексеевича всея Великая и Малая, и Белая России Самодержца, и принесен им Великим Государем в соборную и апостольскую церковь Пресвятыя Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии, честнаго и славнаго Ее успения в Святый и Великий Пяток на воспоминание спасительных страданий Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и в лето 7190 (1682) апреля 14 дня, и того же числа положена в сей устроенный ковчег много-целебная ж спасительная Риза Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа великим господином святейшим Иоакимом, патриархом Московским и всея России»⁹.

Весьма вероятно, что исполнение декламации о «Страстях Господних» было включено в общую программу церемониального действия, связанного с переложением Ризы Господней в золотой ковчег. Слабый и болезненный царь Федор Алексеевич скончался вскоре после Пасхи — 27 апреля, но достоверно известно, что «за десять дней до кончины» он «все еще вставал с одра болезни, ходил на богослужения» [21. С. 227]. Поэтому можно думать, что исполнение декламации при дворе, намечавшееся на Великую Пятницу, состоялось. По свидетельству историков, «незадолго до смерти царь послал за патриархом Иоакимом. Подчиняясь повелению Федора Алексеевича, тот облачился в “святительскую одежду” и принес в царскую палату Ризу Господню» [21. С. 233].

Декламация «Сказание о Страстях Христа» могла быть произнесена, как установилось в придворной культуре со времени царствования Алексея Михайловича, в одном из кремлевских храмов или в царских палатах. Так, стихи Симеона Полоцкого «на Рождество Христово», приуроченные к церковному календарю и соединенные с церковным обрядом, были исполнены в кремлевской церкви Марии Египетской в 1667 г. шестнадцатью отроками (см.: [26. Bd. 1. S. CXII, 17–29]).

«Сказание о Страстях Христа», разделенное в оригинальном виде «на 12 человек», представляет собой в венском кодексе стихотворную композицию, в которой выступления двенадцати исполнителей слиты воедино. Такая метаморфоза наглядно демонстрирует превращение литературного монтажа

⁸ В рукописи Пин.113 устранил важный датирующий признак (имя царицы Марфы), что повлекло за собой неточность в хронологической приуроченности «Сказания о Страстях Христа» к 1681 г. [4. С. 66]; ошибка воспроизведена в статье: [23. С. 520].

⁹ Золотой ковчег с Ризой переместился впоследствии в церковь Спаса Нерукотворного Зимнего дворца (см.: [24. С. 364–365; 25. С. 364–365]).

в поэму. Генетически же текст — придворная декламация. А.М. Панченко определил жанр произведения как «стихотворение, относящееся к жанру декламации» [7. С. 123].

Двенадцати певчим предстояло не только произнести текст, но исполнить в музыкальном финале торжественную аккламацию Христу с трижды звучащим возгласием, варьирующим формулу «Поклоняемся Тебе, Христе» из молитвы Крестного пути. Стихотворная композиция развивается в сторону драматургического жанра для сценического разыгрывания. Предназначенность «Сказания о Страстях...» для произнесения, а в финале и для пения, предопределила его поэтику — насыщение текста риторическими вопросами и восклицаниями, прямой речью, репликами и диалогами. Их присутствие сближает произведение с литургической драмой и превращает декламацию в разыгрываемое действо с элементами театрализации. Специфически драматургическая ситуация отличает те фрагменты текста, где персонажи вступают во взаимодействие. «Сказание о Страстях Христа» начинается как траурный плач — это плач-воспоминание о скорбных событиях, имеющих вечно значимый смысл: «Кто ся не дивит и не ужасает, / от своих очес слез не изливает? / Солнце бо наше, како измѣнися, / радость во слезы, день в ночь преложится!» (В, л. 1).

Динамичное повествование разворачивается в мифопоэтическую картину в предопределенном Евангелием смысловом пространстве: тут совсем рядом с человеком живут Христос, Иуда, римские воины, первосвященники Иудеи Анна и Каиафа, римский префект Иудеи Понтий Пилат, правитель Галилеи Ирод, жительница Иерусалима Вероника, Симон Кириянин, Богородица, сотник Лонгин. В мистериальном действе воспроизведены эпизоды, относящиеся к Страстям Господним. Перед слушателем и зрителем последовательно раскрывается ключевой сюжет христианской истории — о страданиях и Крестном пути Спасителя, — сюжет, вдохновлявший мастеров слова, музыкантов, художников всех веков. Случившиеся события происходят в особом — актуальном — времени: *вечном настоящем*.

«Сказание о Страстях Христа» содержит 644 строки, написанные 11-сложником, в отдельных случаях стихотворный размер выдерживается непоследовательно и наблюдается отступление в один-два слога, редко — в три, как, например, в 186-й строке, где восемь слогов: «Иисуса вопрошает»; однако, даже в таком случае при устном исполнении и соответствующем интонировании нарушение изосиллабизма нивелируется благодаря рифме, обладающей более сильной позицией: «Во претор Пилат паки сам вступает / Иисуса вопрошает». Текст «Сказания о Страстях Христа» содержит две прозаические вставки-ремарки с краткими топографическими указаниями (между строками 164 / 165 и 320 / 321).

Анализ текста показывает, что «Сказание о Страстях Христа» включает стихотворные строки из разных сочинений Симеона Полоцкого, которые находились тогда только в распоряжении Сильвестра Медведева. Имея под рукой архив своего учителя, он заимствовал из него готовый литературный материал. В «Сказании о Страстях...» по крайней мере 53 строки восходят к разным сочинениям Симеона из книги придворно-церемониальных стихов «Рифмологийон». Показательно, что заимствованные строки приходятся на начало и конец произведения и образуют своего рода цитатную рамку. Внимание, которое уделялось в риторике вопросам диспозиции, и прежде всего вступлению, объясняет, почему Сильвестр предпочел использовать в качестве зачина текст, освященный для него авторитетом учителя. Как писал Мацей Казимеж Сарбевский (1595—1640), «наивысший артистизм проявляется в удачном начале

лирического произведения, потому что начало поэм знают обычно наизусть, и благодаря ему поэма нравится. Поэтому разработке его нужно посвятить больше всего старания. Я бы решился назвать начало оды ее душой» [27. S. 78].

В зачине «Сказания о Страстех...» строки первая и вторая, пятая – восьмая (В, л. 1) повторяют текст из «Тренов...» Симеона на кончину царицы Марии Ильиничны Милославской: «Плач четвертый всего Чина духовнаго» («Кто ся не дивит и не ужасает, / от своих очес слез не изливает?»; Р¹⁰, л. 478об., строки 1–2) и «Плач пятый всего пресветлаго Сигклита» («Велий дождь слезны очи заливают, / дух от печали внутрь нас исчезает. / Вся темный облак плачевно заводит, / камень не сердце, аще слез не родит»; Р, л. 481, строки 3–6).

В заключительной части декламации, содержащей обращение к членам царской семьи, повторяются стихи из разных мест цикла Симеона «Стиси в день происхождения честнаго и животворящего креста Господня». Строка 600 – «...царства предѣлы славно расширяти...» – полностью соответствует стиху 26-му из четвертого стихотворения названного цикла (Р, л. 293). Незначительные различия вызваны заменой имен или сменой адресатов. Строки 607–610 «Сказания о Страстех...» могут быть сопоставлены со строками 27–30 из той же части симеоновского цикла:

Даждь во здравии многолѣтствовати,
всяким богатством преобилувати.
Даждь с Царицею в веселии жити,
с Агафиею благи дни числити.

В тексте Симеона Полоцкого, служившем Сильвестру образцом, речь идет о первой жене царя Федора Алексеевича – Агафии Семеновне Грушецкой, имя ее приведено в форме, вписывающейся в избранный размер 11-сложника: «С Агафиею дни благи числити» (Р, л. 293). У Медведева эта строка повторена с поправкой, внесенной самой жизнью (Агафия Семеновна умерла 14 июля 1681 г.): упоминается вторая жена царя (с 15 февраля 1682 г.) – Марфа Матвеевна Апраксина: «Со Марфою дни благи числити» (В, л. 150б.) и соответственно замена имени повлекла превращение одиннадцатисложной строки в десятисложную. В текст, заимствованный у Симеона, составитель «Сказания о Страстех Христа» добавил две строки: «Посли убо им, Дѣво, благоплодство, / даруй в мирѣ сем мир и благоденство».

Следующие далее строки 613–621 («Даждь Наталии Царицѣ / жития свѣтлость, яко же денницѣ. / Даждь Иоанну, Царя славна сыну, / здраво, блаженно пребывати выну. / Подаждь и Петру, от Царя рожденну, / многолѣтствие быти умноженну. / Свѣтлым Царевнам даруй многа лѣта, / да Тя Сына славят миру свѣта. / И весь Дом Царский изволь соблюдать»; В, л. 150б.) почти дословно воспроизводят текст из того же стихотворного цикла Симеона «в день происхождения честнаго и животворящего креста Господня» (первая часть, четвертое стихотворение, строки 31–39; Р, л. 291):

Даждь Наталии пресвѣтлой Царицѣ
жития свѣтлость, яко же денницѣ.
Даждь Иоанну, Царя славна сыну,

¹⁰ Сиглой Р обозначена рукопись «Рифмологиона» [28]. Здесь и далее тексты из «Рифмологиона» цитируются по первому полному академическому научно-критическому изданию (в двух томах): [26]. Ссылки приведены в круглых скобках к листам рукописи, по которой осуществлено указанное издание.

здорово, блаженно пребывати выну.
Подаждь и Петру, от Царя рожденну,
во честь и славу быти возвыщенну.
Свѣтлым царевнам даруй многа лѣта,
да Тя вѣкъ долгий славят міру свѣта.

Поэтические формулы подвергаются иногда правке стилистического или конъюнктурного характера. Примечательно, что в «Сказании о Страстях...» при имени царицы Натальи Кирилловны опущено определение «пресветлая» (из-за чего произошло нарушение стихотворного размера, и строка превратилась в восьмисложную), что объясняется, по-видимому, изменением ее положения в придворной жизни. Строку Симеона, обращенную к Петру Алексеевичу, с пожеланием «во честь и славу быти возвыщенну», Сильвестр видоизменил, учитывая возвысившийся статус Петра, ставшего царем, и соответственно новой ситуации приличествовало иное приветствие: «многолѣтствие быти умноженну». Строки 621–622 «Сказания о Страстях Христа» повторяют строки 43–44 из того же цикла (раздел «Вторыя о том же», четвертое стихотворение; Р, л. 295об.):

И весь Дом Царский изволь соблюдать,
что кому в ползу, то всещедро дати.

Строки 623–626 в «Сказании о Страстях Христа» восходят к финальной части того же цикла Симеона («Третья о том же», четвертое стихотворение. Р, л. 298, строки 35–38):

Пастыря всяя Руси изволь соблюдать
здрави на многа лѣта в Твоей благодати.
Весь лик архиерейский и весь чин священный
всегда в Твоей милости да будет храненный.

В следующих далее строках 627–630 составитель «Сказания ...» воспользовался текстом Симеона («Вторыя о том же», четвертое стихотворение; Р, л. 295об., строки 45–48):

Князи, бояры да благословиши,
вои руския Сам да укрепиши
На враги Турки, на Скифы поганы,
защити от них Твоя христианы.

Истоком сюжетной части «Сказания о Страстях...» являются канонические Евангелия и синаксарные чтения пасхальной службы. Многочисленные пометы на полях кодекса содержат ссылки на источники, образующие контекстуальное поле «Сказания о Страстях Христа»: Евангелие (Мф, гл. 26, 27; Мк, гл. 4, 14, 15; Лк, гл. 22, 23; Ин, гл. 16, 18, 19), Псалтирь (Пс 10, 21, 25, 53, 54), Книги пророков Исаии (гл. 51, 53) и Захарии (гл. 14), Синаксарь во Святой Великий пост («Великая пятница»). Наряду с ними встречаются также отсылки к «Гистории Иерусалимской» и «Гистории Страстей Христовых». Источниковедческих помет, сопутствующих декламации Сильвестра Медведева, публикация А.М. Панченко [7. С. 123–135] не передает, хотя они имеют принципиальное значение для выяснения источников этого сочинения.

Пытаясь определить его место в литературной традиции, исследователи, исходя из заглавия, напрямую соотнесли «Сказание о Страстях Христа» Сильвестра с пространным повествованием «Страсти Христовы» о последних днях жизни Иисуса, наполненным апокрифическими легендами. Оно известно в православной традиции восточных славян Великого княжества Литовского с XV в. в разных редакциях и богатой рукописной традиции. Исследователь повести О.А. Савельева полагает, что «в своей наиболее ранней редакции» повесть «появилась на Руси, скорее всего, в царствование Алексея Михайловича; во всяком случае, декламация Сильвестра Медведева на тему Страстей Христовых построена на ее тексте» [29. С. 76]. Данное суждение повторяется в работе Э.В. Серебряковой [30. С. 75–80].

Со стихотворным «Сказанием о Страстях...» Медведева А.С. Лавров «ассоциирует» икону Соловецкого монастыря «Древо Страстей Христовых» (1689), созданную по мотивам широко распространенного в древнерусской литературе апокрифа «Страсти Христовы». Сопровождающие сложную композицию иконы вирши исследователь называет вторым после «Сказания о Страстях...» произведением Сильвестра Медведева на ту же тему [23. С. 519–520]¹¹.

Одинаковость названий разных произведений привела исследователей в итоге к неправильному представлению о происхождении и источнике работы Сильвестра Медведева. Перед нами ситуация, на которую обратил внимание Д.С. Лихачев: «в текстологической практике нередки случаи, когда за один памятник признавались два различных произведения» [32. С. 153]. Апокриф «Страсти Христовы» опирается не только на канонические Евангелия, но и на апокрифическое Евангелие Никодима. Анализ декламации Сильвестра Медведева показывает, что она не имеет с ним ничего общего, кроме самой евангельской темы. Содержание «Страстей Христовых», разделенных, «как правило, на 32 главы», раскрывается исследователем следующим образом: «Повесть охватывает события от Лазаревой субботы до Пасхи, причем Воскресение Христово описывается как изведение праведных из ада. После этого следуют рассказы о судьбе персонажей, так или иначе причастных к крестной смерти Иисуса: попытка первосвященников иудейских оклеветать праведного Иосифа Аримафейского; вызов Пилата в Рим и казнь его императором Тиберием; приход в Рим Марфы и Марии, сестер Лазаря, и сотника Лонгина с целью свидетельствовать перед императором о Христе и чудесное исцеление Тиберия с помощью ризы Христовой» [29. С. 75]. Названные сюжетные звенья и такие эпизоды, как обезглавливание и вознесение на небо главы Пилата, казнь первосвященника Анны, зашитого в воловий мешок и повешенного против солнца, причисление Пилата за его раскаяние после обезглавливания к разряду праведников и другие в декламации С. Медведева отсутствуют. В венском кодексе помета «На виршу» на уровне заглавия призвана, возможно, акцентировать внимание читателя на том, что перед ним не прозаические «Страсти Христовы», а иное – стихотворное – сочинение. Таким образом, декламацию

¹¹ Почерк, каким написаны предназначавшиеся для гравюры стихи «На доскъ мѣднѣй вырѣзати в клеймах» в рукописи БАН [31. Л. 574–575об.], А.С. Лавров отождествил с автографом Медведева. Ошибка состоит, однако, в том, что текст написан не рукой Сильвестра, а является автографом Кариона Истомина, много и охотно работавшего в жанре иконологической эпиграммы. В данном обстоятельстве заключается ответ на недоуменный вопрос А.С. Лаврова: «Остается только гадать, почему власти Соловецкого монастыря дерзнули издать опальную гравюру в то время, когда Сильвестр Медведев, которому принадлежал ее замысел, ожидал своей участи в заключении» [23. С. 522]. Стихи «На доскъ мѣднѣй вырѣзати в клеймах» принадлежат не авторству опального Медведева, а вполне лояльному Кариону Истомину.

Сильвестра Медведева «о Страстях Христа» не следует смешивать с апокрифическим сказанием «Страсти Христовы».

Естественно, казалось бы, вести поиск источников текста Сильвестра среди памятников западноевропейского происхождения, имеющих название «История Иерусалимская» («*Historia Hierosolymitana*»). Под таким заглавием известны сочинения средневековых авторов о взятии Иерусалима крестоносцами. Однако, соответствий изложенной С. Медведевым истории Страстей Христа в них не нашлось.

Ключом к установлению основного источника декламации Сильвестра Медведева стали отсылки к отдельным главам и эпизодам Крестного пути Христа в «Истории Иерусалимской», например: «[Из]¹² Истории Иерусалимской, глава 206. Из Истории Страстей во 2-м пути» (л. 206.); «[Из] Истории Иероса[ли]мской, глава 113» (л. 706.); «Из Истории Иерусалимской, глава 120» (л. 8), «Из Истории Иерусалим[ск]ой, глава 117» (л. 8), «Из Истории Иерусалимской глава 114, 117. Путь Крестный» (л. 806.) и др.

Памятник, послуживший одним из источников «Сказания о Страстях Христа» Медведева и соответствующих источниковедческих ссылок, обнаружился в одном из многочисленных рукописных сборников конца XVI в. — это текст под названием «Иерусалим, како и кое лице его бѣ в время Христово. Краткое описание, такоже и нѣких мѣст внутр и внѣ града, о них же в Божественных Писаниих Новаго и Ветхаго Завѣта обрѣтаем» [33. Л. 381–442об.] (известны еще два списка, см.: [34. С. 282]). Содержащее 269 глав произведение является переводом сочинения голландского аббата Христиана Адрихема (Christiaan van Adrichem, Christian Kruijck van Adrichem / Christianus Crucius Adrichomius, 1533–1585) «*Ierusalem, sicut Christi tempore floruit et suburbanorum insigniorumque historiarum eius brevis descriptio...*» [35]. Труд Адрихема, основанный на обширном материале, почерпнутом из множества источников, был переведен на западноевропейские языки и оказал определяющее влияние на литературную традицию описаний Иерусалима (об изданиях и переводах сочинения Адрихема см. [36. С. 209–210]). Перевод с латинского языка на церковнославянский был выполнен на территории Великого княжества Литовского в 1598 г. с первого издания книги — 1584 г. (см. [37. С. 31–66]; в публикации приведен только один абзац из описания Адрихема).

В описаниях Иерусалима, в частности, и у Адрихема, обязательно присутствуют подробности, касающиеся количества «стоп», отмеривающих расстояние от одного святого места до другого, а также относящиеся к этапам Крестного пути и остановкам Христа от дома Пилата до Голгофы. Переводчик обратил особое внимание на ту статью, где Адрихем «настойчиво обращает внимание читателя к Крестному пути и советует заметить число замедлений Господних и стопы: “Зри, колко крат Христос, идучи от Пилата до местца, где его распяли, падал и колко спочивал, и где Симон Крест взял, и где Вероника дала ем лентий утереться...”» [37. С. 46]. Состав стояний (остановок, замедлений), их количество и последовательность оставались предметом дискуссии до первой половины XVII в. Крестный путь в католической церковной культуре принято представлять в живописных и барельефных изображениях, в формах архитектурно-ландшафтных и скульптурных комплексов, символизирующих стояния Крестного пути (кальварии).

¹² В квадратные скобки заключен текст, написанный на полях венского кодекса и срезанный при его реставрации; чтения восстановлены по рукописи Пин. 113.

Содержание глав с сопутствующими им номерами в переводе описания Адрихема, а также лексический материал (измерение расстояния в «стопах», а не в «саженях», как, например, в «Хожении» игумена Даниила и в «Проскinitарии Арсения Суханова; «полата», а не «дворец» и т.д.) — все это совпадает с соответствующими фрагментами декламации Сильвестра Медведева. Условное название «Из Гистории Иерусалимской» (что, кстати, затрудняло поиски источника) в пометах на полях рукописи сконструировано, возможно, из элементов заглавия заключительной статьи перевода: «Конец исторiям, яже о Иерусалиме».

Помета в венском кодексе «[Из Гисто]рии Иерусалим[ской], глава [206]. [Из Г]истории Страстей, во 2-м пути» (В, л. 2об.) отсылает в переводе описания Иерусалима ко второму стоянию («пути») Христа — предательству Иуды и аресту Иисуса: «...руцѣ на нѣ вложиша и узами крѣпкими связаша Й, аки волцы хищнии безмолвнаго (в ркп.: близмѣвнаго) агнца велиим совокуплением ведуща на он пол потока Кедрон...» [33. Л. 427]. Этому эпизоду в декламации соответствуют строки 57 и далее: «Злии же вои Иисуса взяху, / ужем прекрѣпко того увязаху, / Аки злии волцы, начаша терзати, / на Агнца кротка зубы скрежетати.../ Святыя руцѣ прекрѣпко связаху, / яко злодѣя, связана влечаху. / Праведный Агнец смиренно терпяше, / ни едина въпрек слова глаголаше .../ Иисуса же вели одинока, / и, до Кедрскаго достигше потока, / От воев тамо на землю падеся» (В, л. 2об.).

Ссылка «Из Гистории Страст[ей Христовых], 3-го пути» (В, л. 3) относится к сцене суда Синедриона, когда первосвященники Анна и Каиафа вершили свой суд над Христом. В переводе описания Иерусалима в параграфе «О стопах хождения Христова» говорится: Христос «...прѣвие в дом Анны, архиерея, приведен бысть... Оттоле же паки чрез триста и 30 стоп веден бысть в полату Каияфину» [33. Л. 427]. В венском кодексе приведена помета с тем же указанием: «от Аннина д[ома палата] Каияфина отстоит [330 стоп]. Гистория Иерусалимская, глава 206» (В, л. 3). Сцена суда получила под пером Сильвестра художественно-образную обработку: «Анна на мѣсте прегордо сѣдяше, / на Иисуса яростно взираше / Иисус пред ним умиленъ стояше, / а на изводство дѣлесе смотряше, / Обаче пред ним, зѣло преляростным, / человекѣм злым, весма нежалостным, / В ланиту рабом тако заушися, / яко тѣлесе крѣпости лишися. / На землю пред ним, псом скверным, упаде. / К Каиафѣ Он от него ся веде, / Иже восхотѣ совѣт сотворити, / еже едина за всѣх уморити» (В, л. 2об.—3).

Помета «[Из Гисто]рии Страстей [Христовых], пути 5-го» (В, л. 3об.) сопровождается рассказ об истязании Христа: «Иисуса в темницу ведоша, / с верха лѣствицы в ону низвергоша. / В ню же толико люте поразися, / яко весь велми о землю разбися. / Пречистѣ нозѣ в кладу заклепаху, милости Ему никия же даху...» (В, л. 3об.).

Ссылка «[Из Гистории] страс[тей] Христов[ых], 6-го пути» (В, л. 4об.) помещена на уровне строк, посвященных эпизоду суда Пилата: «Пилат не смерти Й достойна быти / познавает, но весма свободити. / Но слышати то жида не хотяху, / смерти достойна Его нарицаху. / Услышав Пилат, з Галилеи быти / Его, не хотѣ Господа судити...» (В, л. 4об.). В главе 113-й в переводе описания Иерусалима сказано: «На сем судиши Пилат сѣдя, руки умыти хотя, ниспусти предстоящаго ему Иисуса, глаголаше бо: “Аз в человекѣм сем никоея же вины (в ркп. описка: выни) обрѣтаю”. Весь народ въпияше: “Възми, възми, распни Его!”» [33. Л. 409—409об.].

Строке 155-й («Ко Ироду Его скоро отсылает...») и далее сопутствуют в венском кодексе примечания: «[От Каиаф]ины полаты / [Пилато]ва полата отстоит [1000 стоп]. / От Пилатовы по[латы И]родова полата / [отстоит 360] стоп» (В, л. 4об.) и «От Ирода воспать к Пилату веден в полату иным путем чрез 600 стоп» (В, л. 5). Они соотносятся со следующим текстом в переводе сочинения Адрихема: «... веден бысть в полату Каияфину. Паки же оттуду чрез 1000 стоп в полату Пилатову. Посем же чрез 300 и 60 стоп в полату Иродову. От нея же иным путем паки в полату Пилатову чрез 600 стоп възвращен бысть» [33. Л. 427].

Ссылка «Из Гист[ории] Страст[ей] Хрис[товых], пути 8-го» (В, л. 4об.) относится в венском кодексе к сообщению о том, что Ирод «повелѣ» Христа «в ризу свѣтлую одѣти, / да бы из Него людем смѣх имѣти».

Пояснение понятия «стопа» в примечании «Гистор[ия] Иерус[алимская], глава [206; сто]пу же во путех Хрис[та здѣ] глаголем, еже челоуѣку 2 с[тупити]» (В, л. 5) коррелирует в 206 главе перевода об Иерусалиме с написанной киноварью на внешнем поле рукописи пометой «Што розумеется стопа: «Стопу везде глаголем, яко дваши может человек ступити!» [33. Л. 427].

Три следующие вблизи друг друга ссылки на «Гисторию Иерусалимскую» (В, л. 6об.) соотносят описываемые далее события с девятым «путем» Христа, на котором он подвергается бичеванию у столпа, затем его облачают в «хламиду» и возлагают на голову терновый венец: «К столпу Й злии привезаху / и без милости презѣльно бияху / ... О, колико ту Иисус стеньше / и от лютых ран болѣзни терпяше! / ... Та же принужден в ризы ся облачати / пред ними, злыми, ему предстояти. / Хламидою Й одѣта явиша, / на висоцѣ же мѣсте посадиша, / На нем же они ему ся ругают / и вѣнец тернов на главу возлагают» (В, л. 6об.). К стихам 243–244 («Но от терния ости проницаху, / главу до мозгу люто пробиваху») приведена помета: «[Из Гистории] страс[тей] Христов[ых], [пут]и 11» (В, л. 6об.).

Ссылка «[Из] Гистории Иероса[ли]мской, глава 113» (В, л. 7об.), сопутствующая в декламации строкам 285–286 (Пилат «К Гавватѣ мѣсту нача поступати, / идѣже Христа на смерть осуждати»), отсылает к тому месту в описании Иерусалима, где объясняется топоним Гаввата: «Судище мѣсто бѣ прямо дому Пилатова [...] еврейскый же Гаввата, сирѣчь мѣсто высокое нарыцашеся» [33. Л. 409–409об.].

Помета «Из Гисторий Иерусалимской, глава 120» отнесена в декламации к строкам 295–300, повествующим о Пилате, приговорившем Христа на казнь и предавшем Его «злым спекулятором»: «Они убо крест на рамена Его / тѣла, избита, пречистаго всего, / Претяжкий егда злии возложиша, / велию тягость к мукам приложиша / И единому Ему пресвятому / нести велѣша Господу благому / До того мѣста идѣже пропяти / и в пути с Него не хотѣша сняти» (В, л. 8). В примечании к этим стихам дано описание размеров Креста: «Крест в долготу бѣ 15 стоп, в ширину 8». Те же сведения — в главе 120-й в переводе описания Иерусалима, которая так и называется «О кресте Христовом, яко велик был»: «На сем же мѣстѣ Христу на пречистыя Его рамена вложиша воины рымѣстии крест, иже бѣ в долготу стоп пятнадцать, в широту же осми, як от праотцев наших взяхом» [33. Л. 411об.].

В венском кодексе на уровне строк «Иже и окрест Й распяты быша, / един в рай, второй — в муку уллучиша» (В, л. 8об.) отсылка дана сразу к двум главам сочинения Адрихема: «Из Гистории Иерусалимской, глава 114, 117. Путь

Крестный». В 114-й — говорится о «декрете» Пилата распять Христа между двух разбойников: «Возмѣте, низведѣте на мѣсто лобное и межи двою разбойнику, аки царя, между двою совѣтнику распнѣте» [33. Л. 409—410]. К главе 117-й «Из Гистории Иерусалимской» восходит введенная далее в стихотворный текст «Сказания о Страстех...» прозаическая вставка с описанием Крестного пути Христа от дома Пилата до Голгофы, измеренным в «стопах»: «Егда от дома Пилатова поступи Иисус 143 стопы, и ту приступи пресвятая Богородица, рыдаючи и глаголющи: “Увы мнѣ, Сыне мой! Увы, сладчайшее Чадо!”». Оттуду поступи до распутя, идѣже с Него крест сняша, 61 стопу. А оттолѣ, егда поступи 191 стопу, ту срѣте Его Вероника и даде Ему лентион, да утрет им пречистое Свое лице. Паки же оттуду поступи до распутя 710 и женам глагола плачущим: “Мене не плачите” и прочее. Оттуду до мѣста, идѣже распят бысть, поступи 167 стоп. Всѣх же стоп от дому Пилатова даже до мѣста, на немже распяша Христа, 1272 стопы» (В, л. 80б.—9). По сравнению с «Гисторией Иерусалимской» приведенный текст излагает этапы Крестного пути более компактно, опуская некоторые подробности маршрута.

Содержание фрагментов декламации «Сказание о Страстех Христа» и соответствующих им ссылок совпадает с переводом сочинения Адрихема. В печатном издании наблюдается расхождение в одну единицу в распределении материала по главам: например, глава о Гаввате в переводе — 113-я, в издании — 115-я и т.д. Очевидно, что Сильвестр работал именно с переводом сочинения Адрихема. Не исключено, что он мог ознакомиться с ним в располагавшей большим собранием рукописей и книг библиотеке при Печатном дворе.

«Сказание о Страстех Христа» Сильвестра Медведева отражает духовные интересы и художественные вкусы царского двора эпохи раннего Нового времени. Это первое и оставшееся единственным в русской литературе произведение, в котором история Страстей Христа, представленная в последовательности сюжетных звеньев и содержащая нравственно-символическую оценку событий, получила литературную обработку в стихотворной форме.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Австрийская Национальная библиотека (Вена). II / 58. Cod. slav. 174.
2. *Birkfellner G.* Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich. Wien, 1975.
3. ИРЛИ РАН. Древлехранилище. Пинежское собр., № 113.
4. *Панченко А.М.* Придворные вирши 80-х годов XVII столетия // ТОДРЛ. М.; Л. 1965. Т. 21.
5. *Савельева Н.В.* Очерк истории формирования пинежской книжно-рукописной традиции. Описание рукописных источников. СПб., 2003 (Пинежская книжно-рукописная традиция XVI — начала XX в. Опыт исследования. Источники. Т. 1).
6. *Сазонова Л.И.* Симеон Полоцкий: новые страницы творчества // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987.
7. *Панченко А.М.* Декламация Сильвестра Медведева на тему Страстей Христовых // Рукописное наследие Древней Руси. По материалам Пушкинского Дома. Л., 1972.
8. *Панченко А.М.* Материалы по древнерусской поэзии, I—III // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28.
9. *Сазонова Л.И.* Литературная культура России. Раннее Новое время. М., 2006.
10. ГИМ. Собр. Уварова. № 247.
11. *Татарский И.* Симеон Полоцкий: Его жизнь и деятельность. Опыт исследования по истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886.
12. *Савельева Н.В.* Из истории одного рукописного сборника (заметки к московско-соловецким культурным связям Петровского времени) // Поэтика русской литературы в историко-культурном контексте / Отв. ред. Н.Н. Покровский, И.В. Силантьев. Новосибирск, 2008.
13. *Сазонова Л.И.* Ранние московские декламации Симеона Полоцкого в контексте конфликта царя Алексея Михайловича и патриарха Никона // Славяноведение. 1998. № 2.

14. Розыскные дела о Федоре Шакловитом и его сообщниках. СПб., 1884. Т. 1.
15. *Рамазанова Д.Н.* Богоявленская школа — первый этап Славяно-греко-латинской академии // Очерки феодальной России. М., 2003. Вып. 7.
16. *Панченко А.М.* Русская стихотворная культура XVII века. М., 1973.
17. *Яцимирский А.И.* Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек, т. I. Вена, Берлин, Дрезден, Лейпциг, Мюнхен, Прага, Люблина. Пгр., 1921 (Сб. ОРЯС. ХСVIII).
18. *Дмитриев П.А., Сафронов Г.И.* Сербия и Россия (страницы истории культурных взаимосвязей). СПб., 1997; Костяшов Ю.В. Сербь в Австрийской монархии в XVIII веке. Калининград, 1997; Костяшов Ю.В. Русско-сербские церковные связи в XVIII веке: (По материалам российского посольства в Вене) // Церковь в истории славянских народов. Балканские исследования. М., 1997. Вып. 17.
19. *Седов П.В.* Закат Московского царства. Царский двор конца XVII века. СПб., 2006.
20. *Забелин И.Е.* Домашний быт русских царей в XVII и XVIII ст. М., 2000. Т. 1. Ч. 1.
21. *Володихин Д.М.* Царь Федор Алексеевич, или бедный отрок. М. 2013 (серия «Жизнь замечательных людей»).
22. *Simeon Polockij.* Vertograd mnogocvĕtnyj. / Hrsg. von A. Hippisley and L.I. Sazonova. Bd. 3. 'Prav nikto zhe' — 'Epitafion' Simeonu. Симеон Полоцкий. Вертоград многоцвѣтный / Подгот. текста и коммент. А. Хипписли и Л.И. Сазоновой. Köln, Weimar, Wien, 2000. Т. 3. «Прав никто же» «Епитафий» Симеону (Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen / Hrsg. K. Gutschmidt, R. Marti, P. Thiergen, L. Udolph. Neue Folge. Bd. 10/III).
23. *Лавров А.С.* Гравированный лист с вирами Сильвестра Медведева // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50.
24. Зимний дворец // Нива. 1872.
25. Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1873. Вып. 3.
26. *Simeon Polockij.* Riformologion. Eine Sammlung höfisch-zeremonieller Gedichte / Hrsg. von A. Hippisley, H. Rothe und L.I. Sazonova / Симеон Полоцкий. Рифмологион. Собрание придворно-церемониальных стихов / Подг. текста, статья и комментарий А. Хипписли, Х. Роте и Л.И. Сазоновой. Wien; Köln; Weimar, 2013. Bd. 1–2.
27. *Sarbiewski M.K.* Wykłady poetyki (Praecepta poetica) / Przeł. i oprac. S. Skimina. Wrocław; Kraków, 1958.
28. ГИМ. Синодальное собрание, № 287.
29. *Савельева О.А.* Апокрифическая повесть «Страсти Христовы»: некоторые вопросы структуры и поэтики // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Сб. научных трудов. Петрозаводск, 1994.
30. *Серебрякова Э.В.* Апокриф «Страсти Иисуса Христа»: генезис, состав, языковые особенности // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 3. Языкознание. 2015. Т. 14. № 3. С. 75–80.
31. БАН. 16.14.24.
32. *Лихачев Д.С.* Текстология. На материале русской литературы X–XVII веков / Отв. ред. Г.В. Степанов. Л., 1983.
33. РГБ. Ф. 236. Собр. А.Н. Попова. № 3 (прежний № 2397).
34. *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков: Библиогр. материалы. СПб., 1903.
35. *Adrichem Christiaan van.* Ierusalem, sicut Christi tempore floruit et suburbanorum insigniorumque historiarum eius brevis descriptio: Simul et locorum, quae Jesu Christi et sanctorum gestisque decorata sunt, succinctus commentarius... Coloniae Agrippinae, 1584. URL: https://books.google.ru/books?id=fcV_cgAACAQ&pg=PA1&hl=ru&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false (дата обращения 12.08.2019).
36. *Tobler Titus.* Bibliographia Geographica Palaestinae. Zunächst kritische Übersicht gedruckter und ungedruckter Beschreibungen der Reisen ins Heilige Land. Leipzig, 1867.
37. *Долгов С.О.* Русский перевод латинского описания Иерусалима // Древности: Труды Московского археологического общества. М., 1888. Т. XII. Вып. 1–2. (в издании ошибочно указано: С.И. Долгов).



КУЛИНАРНАЯ ЛЕКСИКА КАК КОМПОНЕНТ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ (НА МАТЕРИАЛЕ ПОЛЬСКОГО ЯЗЫКА НА ФОНЕ РУССКОГО)

© 2020 г. Н.Е. Ананьева

Зав. каф. Славянской филологии МГУ

ananeva.46@mail.ru

В статье рассматриваются названия еды, функционирующие в качестве компонентов фразеологизмов и паремий в польском литературном языке в сопоставлении с русскими эквивалентами. Исходным является материал польского языка, которому в русском соответствуют как эквиваленты с номинациями продуктов кулинарии и их ингредиентов, так и не содержащие названий еды. В составе польских фразеологизмов и паремий функционируют как общеславянские лексемы, относящиеся к пищевому коду, в том числе самые древние заимствования (*chleb, miód, mleko, masło, mąka, piwo, barszcz, kasza, kielbasa, sadło* и др.), так и заимствования более нового времени (*frykasy, bigos, flaki, cukier, szampan* и др.).

The article analyses food names as components of phraseologisms and proverbs in the Polish literary language in comparison with their Russian equivalents. The point of departure in the article is the Polish culinary vocabulary. It has corresponding Russian equivalents both containing the names of culinary products and their ingredients, and without any reference to food. Polish phraseologisms and proverbs contain both common Slavic words relating to food code including the most ancient borrowings (*chleb, miód, mleko, masło, mąka, piwo, barszcz, kasza, kielbasa, sadło* and others) and borrowings of the later periods (*frykasy, bigos, flaki, cukier, szampan* and others).

Ключевые слова: пищевой код, фразеологизм, паремия, польский язык, русский язык, сопоставление.

Keywords: food code, phraseologism, proverb, Polish, Russian, comparison.

DOI: 10.31857/S0869544X0008673-3

Лексика, номинирующая кулинарные изделия и их ингредиенты, является неотъемлемой составной частью фразеологии и паремиологии любого языка, в том числе славянских идиомов. В последнее время вообще возрос интерес к пищевому коду в славянских языках, а также, в частности, к употреблению названий еды во вторичной функции (ср., например, некоторые статьи коллективной монографии «Коды повседневности в славянской культуре: еда и одежда» [1]). Названия блюд лежат в основе ряда антропонимов прозвищного происхождения (ср. польск. *Kisiel, Kulesza* и др.).

Польские фразеологизмы, пословицы и поговорки включают в себя названия как фирменных блюд польской кухни (например *bigos* и *flaki*), так и блюд, известных другим славянам, а также европейцам.

В статье рассматриваются некоторые примеры функционирующих в идиоматике польского литературного языка номинаций продуктов кулинарии и их составляющих в сопоставлении с русскими эквивалентами. При этом исходным для нас является материал польского литературного языка. Иначе говоря, русские фразеологизмы и паремии, в состав которых входит кулинарная лексика, не имеющие польских соответствий, нами не анализируются. Так, мы не рассматриваем пары типа русск. *За семь верст киселя хлебать* – польск. *Za siódmą górą po ziarenko maku*, русск. *Вот такие пироги* – польск. *Tak stoją sprawę* или русск. *На чужих щах не развешься* – польск. *Na cudzej łące koń się nie wypasie*. Наоборот, польские фразеологизмы и паремии с номинациями из области кулинарии привлекаются как в том случае, когда им соответствуют русские эквиваленты с названиями еды (ср. польск. *Szydłem barszczu nie jedzą* – русск. *Вилкой щи не хлебают* или библеизмы польск. *nie samym chlebem człowiek żyje* – русск. *не хлебом единым жив человек*), так и в случае отсутствия в русском фразеологизме пищевых номинаций (например польск. *bułka z masłem* – русск. *плевое дело, пустяки* или польск. *Z tej mąki chleba nie będzie* – русск. *из этого толку не будет*).

Естественно, что во фразеологии индоевропейских языков, в том числе и славянских, значительное место занимают номинации хлеба как основного продукта питания (ср. русск. *Хлеб всему голова*). Древнее готское заимствование является в славянских языках символом достатка, обобщенной номинацией пропитания и даже заработка: ср. русск. *заработать на хлеб*, *хлебное место*, польск. *lekki chleb* – русск. *легкий хлеб*, польск. *odbierać chleb komuś* – русск. *отбивать хлеб у кого-либо*, польск. *żyć na łaskawym chlebie* – русск. *жить на чужих хлебах*, польск. *przeciętny zjadacz chleba*, переводимое на русский как «среднестатистический житель» (букв. *поедатель хлеба*) и многое другое. О роли хлеба свидетельствует значительное число паремий в обоих сопоставляемых языках. Например, в «Русско-польском и польско-русском словаре пословиц» Р. Стыпулы в польско-русской части представлено 23 пословицы с компонентом *chleb*, а в русско-польской части 13 с лексемой *хлеб* и три с двучленным *хлеб-соль* [2]. Следует, однако, помнить о том, что польск. *chleb* (как и русск. *хлеб*, *хлебá*) употребляется не только в качестве номинации готового испеченного продукта из муки, но и в значении ‘зерно’ (польск. *zboże*). О названиях хлеба и хлебопекарных изделий, в том числе и в качестве компонентов фразеологизмов, на материале польского и русского литературных языков я уже писала в статье [3]. Здесь внесу лишь несколько дополнений, касающихся номинации этого продукта во вторичной функции. Во-первых, отмечу, что польскому *chleb* нередко в русских фразеологизмах и пословицах соответствует двойная номинация *хлеб-соль*: польск. *łatać chleb z kimś* – русск. *водить хлеб-соль с кем-либо*, польск. *Chleb jedz, a prawdę rżnij* – русск. *Хлеб-соль ешь, а правду режь*, польск. *Kto czyj chleb je, tego piosenkę śpiewa* – русск. *Чей хлеб-соль ешь, того и песенку поешь* и *Czyj chleb jesz, temu kadź* (букв. *Чей хлеб ешь, тому и кади*), русск. *С кем хлеб-соль водишь, на того и походишь*. У славян хлеб и соль – символы гостеприимства, которыми встречают почетных гостей. Каравай подносят новобрачным, хлеб играет также большую роль во время похорон (его раздают участникам похоронного обряда), хлеб пускают на воду, когда ищут местонахождение утопленника (ср. приведенный в «Очерке польской диалектологии» С. Урбаньчика малопольский текст, в котором описывается,

как с помощью брошенной в реку булки нашли утонувшего мальчика: булка «*zapiuneца naprosto tego top'elca*» (булка остановилась над этим утопленником) [4. С. 84]). С принятием христианства хлеб в виде облатки, просфоры (польск. *hostia*) становится символом тела распятого Христа. О хлебе и изделиях из него (каравай, булочка, пирог и др.), формуле хлеб-соль и о других продуктах питания в народной славянской культуре см. статьи в этнолингвистическом словаре «Славянские древности»: [5–14].

Бином *хлеб-соль* послужил основой для производных от него образований *хлебосольный*, *хлебосол*, *хлебосольство*, которым в польском языке соответствуют лексемы с корнем *gość-* (*gościnny*, *gościnność* — ср. *гостеприимный*, *гостеприимство*). Замечу, что во фразеологии подчеркивается также недостаточность одного только хлеба, а также воды (или кваса) для нормального функционирования человеческого организма: польск. *żyć o chlebie i wodzie* — русск. *с хлеба на квас перебиваться*; польск. *posadzić na chleb i wodę* — русск. *посадить на хлеб и воду*.

В польской фразеологии и паремиологии часто используется номинация такого хлебобулочного изделия, как *bułka*. С одной стороны, *bułka* противопоставляется лексеме *chleb* как нечто более изысканное, менее обычное: польск. *Kto ma chleb, szuka bułki* (букв. *У кого есть хлеб, ищет булку*) ~ русск. *Рыба ищет, где глубже, а человек — где лучше*; польск. *Lepszy własny chleb niż pożyczona bułka* (букв. *Лучше собственный хлеб, чем взятая взаймы булка*) ~ русск. *Свой сухарь лучше чужих пирогов*. В обороте *coś rozcodzi się (kupi się) jak świeże bułeczki* (что-то расходуется/раскупается как свежие булочки, т.е. идет нарасхват) также подчеркивается привлекательность данного продукта. С другой стороны, *bułka z masłem* — это нечто обыкновенное, соответствующее русск. *плёвое дело, пара пустяков*. Лексема *kołacz* представлена в паремии *Bez pracy nie ma (nie będzie) kołaczy* (букв. *Без труда нет / не будет и калачей*) ~ *Без труда не выловишь и рыбку из пруда*. Предположу, что пословица возникла в мазуракающей части Польши, где *pracy* рифмовалось с *kołacy*. Косвенное подтверждение этому предположению находим в очерке Н.Д. Телешова «Москва прежде», где он упоминает в качестве московской достопримечательности городского сумасшедшего Ивана Яковлевича Корейшу. Среди бессмысленных высказываний Корейши писатель приводит следующее: «*Без працы не бенди колораци*» [15. С. 283]. Очевидно, что это — приведенная выше пословица с искаженной последней лексемой (*колораци* вместо *колаци*), что не удивительно в устах психически больного человека.

Излюбленным хлебобулочным изделием у поляков, традиционно употребляемым в последний четверг карнавала (так называемый «*tłusty czwartek*») является *pączek* «пончик». Это слово входит в состав таких фразеологизмов, как *wyglądać jak pączek w masle* и *pływać (opływać) jak pączek w masle* (букв. *выглядеть как пончик в масле; плавать как пончик в масле*). Если русский эквивалент первого польского фразеологизма не содержит названия какого-либо продукта кулинарии (*иметь цветущий вид*), то во втором представлено название мочного продукта (*как сыр в масле кататься*).

Лексема *bochen* «батон, буханка» входит в состав пословицы *Jaki bochen, taka skórka, jaka matka, taka córka* ~ *Яблоко от яблони недалеко падает, От осинки не родятся апельсинки, От бобра бобренок, от свиньи поросенок*. Название такого изделия из муки и хлеба, как *kluski* «клецки» используется в составе фразеологизмов *ciepłe kluski* — русск. *мяля, рохля*; *mieć kluski w gębie* — русск. *невнятно говорить что-то, мямлить*.

Номинация хлебобулочного изделия *pieróg* «пирог; вареник» встречается также в десемантизированном восклицании, выражающем эмоции (радость, удивление) — *Święty Jacku z pierogami!* ~ *Боже мой!; Господи!* Происхождение восклицания связано с легендой о святом, который спас голодающих, засеяв поле зерном и немедленно получив урожай, из которого быстро намолотили муки и сразу же испекли пироги.

Любопытно, что некоторые номинации хлебобулочных изделий метафорически употребляются по отношению к головным уборам: польск. *naleśnik* — русск. шутл. *блин* (как головной убор), *pieróg* — треуголка. Ср. то же слово во вторичном употреблении в русском: *пирожок*.

Польск. *mąka* и *drożdże* как названия ингредиентов теста, из которого пекут хлеб, также являются компонентами фразем. Полное соответствие между польским и русским представлено для фразеологизмов с лексемой *drożdże* — дрожжи: польск. *rosnąć jak na drożdżach* — русск. *расти как на дрожжах*. В русских эквивалентах польских пословиц со словом *mąka* номинация этой субстанции может отсутствовать: *Choć młyn miele, jednak mąki niewiele* (букв. *Хотя мельница мелет, но муки немного*) ~ *Крику много, а толку мало*; *Z tej mąki chleba nie będzie* (букв. *Из этой муки хлеба не будет*) ~ *Из него (этого) ничего не получится*.

В польской пословице «*Raz kapuśniak a raz kasza — oto strawa nasza*» и ее русском соответствии «*Щу да каша — пища наша*» зафиксированы в качестве главных блюд польской и русской кухни *kapuśniak* (*щи*) и *kasza* (*каша*). Действительно, существительные *kasza* — *каша* весьма репрезентативны для фразеологии и паремии обоих языков. Однако число польских фразеологизмов с *kasza*, по всей видимости, больше, чем в русском. Ср. при совпадении польск. *nawarzyć* (наряду с *narobić*) *kaszy* и русск. *заварить кашу* в польском представлены такие фразеологизмы с лексемой *kasza*, в русских соответствиях которым отсутствует слово каша: *nadmuchać (napluć) komuś w kaszę* (букв. *надуть (наплевать) кому-то в кашу*) — *досадить кому-либо, насолить кому-либо*; *nie dać sobie w kaszę dmuchać* (букв. *не дать себе дуть в кашу*) и синонимичное *nie dać się zjeść w kaszy* (букв. *не дать кому-либо съесть себя с кашей*) — *не дать себя в обиду, суметь постоять за себя*; *zjeść kogoś w kaszy* (букв. *съесть кого-либо с кашей*) — *провести кого-либо, обвести вокруг (кругом) пальца кого-либо*; *wleźć w kaszę* (букв. *залезть в кашу*) — *попасть в переделку (в переплет)*. Полное соответствие представлено в пословицах польск. *Kaszy masłem nie zepsujesz* — русск. *Кашу (кашу) маслом не испортишь*. Польской паремии *Z mało kaszy zjadł* могут соответствовать два русских эквивалента: 1. *Мало каши ел* (о слабосильном человеке); 2. *Нос не дорос* (о незрелом или неопытном). Деминутив *kaszka* представлен в словосочетании *kaszka z mlekiem*, которое означает то же, что *bułka z masłem*, т.е. «пустяковое дело, пара пустяков», а фразеологизм *(stłuc) w drobną kaszkę* (букв. *смолотить в мелкую крупу / кашку*) то же, что *(stłuc) w drobną mak* (букв. *(смолотить) в мелкий мак*) — *(разбить) вдребезги* (о фразеологизмах, содержащих номинации фруктов, овощей, ягод и грибов в польском и русском литературных языках см. [16]).

Что касается *щей* (польск. *kapuśniak*), то в польских фразеологизмах и паремиях чаще представлена лексема *barszcz*, чем *kapuśniak*. Так, изосемантическим фразеологизму *wleźć w kaszę* является фразеологизм *wleźć w barszcz*. О том, что *barszcz* является символом простоты (как самое простое в приготовлении блюдо) я уже писала в связи с выражением *tani (tanio) jak barszcz* (букв. *дешевле борща*) — *проще пареной репы*, т.е. «проще простого». Неоправданное усложнение этого простого блюда легло в основу фразеологизма *dwa grzyby w*

barszcz — *переборщить* [16]. Еще одна номинация первого блюда — *rosół* «бульон» вошла в состав польского фразеологизма: *rozebrać się do rosółu* (букв. *раздеться до бульона*) — русск. *раздеться донага*.

Немецкие по происхождению названия фирменных блюд польской кухни *bigos* «тушеная капуста с копченостями» (ср. гимн этому блюду в поэме А. Мицкевича «Пан Тадеуш») и *flaki* «рубцы, потроха» также запечатлены в польской фразеологии. Лексема *bigos* употребляется в выражении *narobić bigosu*, синонимичном фразеологизму *nawarzyć (narobić) kaszy* «заварить кашу», «наделать дел». О скучном до тошноты человеке поляк может сказать, что он «*nudny jak flaki z olejem*», русск. *душа-человек, добряк* соответствует польск. *proszę ci z flakami*. На основе первичного значения польск. *flaki* (≤ нем. *Fleck*) «кишки» возникли метафорические значения словосочетаний *wypriwać sobie (z siebie) flaki* (букв. *вспарывать себе кишки*) — русск. *из кожи вон лезть*; *wypriwać komuś (wyciągać komuś) flaki* (букв. *вытягивать кишки из кого-либо*) — русск. *тянуть жилы из кого-либо, выматывать душу кому-либо*; *flaki w kimś się przewracają* — русск. *все нутро переворачивается*. Таков же путь метафоризации выражения *kiszki marsza grają* (букв. *кишки играют марш*) — *в животе бурчит (урчит) от голода*.

Польск. *gołąbki* «голубцы» представлено в пословице *Pieczone gołąbki same nie wlecą do gąbki* (букв. *Печеные голубцы сами не влетят в рот*); наличие лексемы *wlecą* «влетят» дает возможность предположить фразеологизацию иного блюда, не «голубцов», а «жареных голубей» ~ русск. *Без труда не выловишь и рыбку из пруда*.

Названия таких изделий из мяса, как *kiełbasa* «колбаса», *szerpka* «копченое свиное сало, шкварка», а также лексема *sadło* «сало» также представлены в польской фразеологии. Пример паремии со словами *kiełbasa* и *szerpka*: *Nie dla psa kielbas(k)a, nie dla kota szperka* ~ русск. *Есть-то есть, да не про вашу честь; Есть и квас, да не про вас*. Обычно употребляется редуцированный вариант *Nie dla psa kielbas(k)a* ~ *He no Сеньке шанка*. Сравнительно недавнего происхождения фразеологизм *kiełbasa wyborcza* (букв. *предвыборная колбаса*) — русск. *подкуп избирателей*. Лексема *sadło* употребляется в сравнении *głupi jak sadło* — русск. *глуп как пробка*, во фразеологизмах о *komarowe sadło* (*spór* и т.п.) — русск. *из-за пустяка (спор и т.п.)*, *zalać komuś (gorącego) sadła za skórę* (букв. *залить кому-либо (горячего) сала под кожу*) — русск. *досадить кому-либо, задеть за живое кого-либо, донять кого-либо*. В русском эквиваленте польской пословицы *Wie pies (kot) czuje (komu) sadło zjadł* лексеме *sadło* соответствует слово *мясо*: *Чует (знает) кошка, чье мясо съела*. В русских соответствиях польск. *góra sadła* (букв. *гора жира*) и *porastać (obraszać) w sadło* (букв. *обрастать жиром*) употребляется близкая по семантике польск. *sadło* лексема *жир*: *лопаются от жиру, обрастать жирком* (в переносном значении «богатеть, разживаться»). Название молочного продукта *ser* — компонент фразеологизма *śmieje się jak głupi do sera* (букв. *смеется, как глупый на сыр*) «бессмысленно смеяться» ~ русск. *пальчик ему покажи — смеется*.

Молоко и мед, являясь натуральными продуктами, издавна употребляемыми в пищу, могут рассматриваться также как компоненты некоторых блюд. Помимо того *молоко* — *mleko* — это основной продукт питания новорожденных, с чем связаны совпадающие в польском и русском языках фразеологизмы типа польск. *wyssać z mlekiem (matki)* — русск. *впитать с молоком мате-ри* или различающиеся по структуре, но близкие по семантике эквиваленты типа польск. *on ta mleko pod nosem* — русск. *у него на губах молоко не обсохло*.

Ср. также польские и русские пословичные эквиваленты, содержащие лексемы *mleko* (диал. *mliko*) и, соответственно, *молоко*: *Ktoś na mleku sparzy, ten na wodę dmucha* — Обжегшись на **молоке** (кто обжегся на **молоке**), на воду дует; *Z byka ni mięsa, ni mlika* = *Tyle pożytku, co z byka: ani łoju, ani mleka* (первоначально, по всей видимости, *mlika*) = *Jak z kozła: ni mleka, ni wełny* — (Как) от козла **молока**; *Krowa, która dużo ryczy, mało mleka daje* — Корова, которая много мычит, мало **молока** дает, т.е. ‘много шума, мало дела’. В русских пословичных эквивалентах к следующим польским пословицам слово *молоко* отсутствует: *Nie warto żałować rozlanego mleka (i tak w nim było dużo wody)* ~ (Все) перемелется, мука будет; *Dobra gospodyni z wody mleko uczyni* ~ Хорошая хозяйка из пелухи уху сварит (из топора кашу сварит). В обоих языках присутствует понятие *птичьего молока* как чего-то необыкновенно замечательного, райского: польск. *brakuje tylko ptasiego mleka* — русск. **только птичьего молока не хватает**. Слово сочетание в обоих языках стало номинацией кондитерских изделий: конфет и торта. В польском языке, в отличие от русского, в качестве номинации конфет употребляется деминутив от *mleko*: *Ptasie mleczko*. Название сливок как собирающейся сверху самой жирной части молока вошло в состав метафорического словосочетания (возникшего как перевод с французского) *śmietanka towarzyska* — **сливки общества**.

Общеизвестно, что мед издавна вошел в пищевой рацион славян, в том числе и как напиток (см. завершение русских сказок: «И я там был, **мед-пиво** пил, по усам текло, а в рот не попало»). Отсюда такое изобилие в обоих сопоставляемых языках фразеологизмов и паремий, содержащих лексемы *miód* — **мед**: польск. *ta miód w ustach* — русск. у него **медовые уста** (**сахарные речи**); польск. *Ignąć (lecieć) jak muchy do miodu* — русск. **лететь как мухи на мед**; польск. *Łyżka dziegciu w beczce miodu (cały smak popsuje* — обычно эта часть опускается) — русск. **Ложка дегтя в бочке меда**; польск. *Gdzie dziatki, tam smród, gdzie pszczoły, tam miód* (или *Kto ma pszczoły, ten ma miód, kto ma dzieci, ten ma smród*) — русск. У кого пчелы — у того **мед**, у кого дети — у того **заботы**; польск. *W gębie miód, a w sercu lód* = *Na języku miód, a w sercu lód* — русск. На языке (на устах) **мед**, а на сердце (под сердцем) **лед** (синоним, не содержащий лексемы мед: **Мягко стелет, да жестко спат**); польск. *Gdzie jest miód, tam będą i pszczoły* — русск. Где **мед**, там и **мухи**. Для следующих польских паремий с *miód* русские пословичные эквиваленты не содержат лексемы мед: *Nie dla tego miód, kto się boi pszczoł* (букв. **Не для того мед, кто боится пчел**) ~ русск. **Волков бояться — в лес не ходить** (вариант: **Бояться волков — быть без грибов**); польск. *Nie samut miodem życie poi* (букв. **Не одним медом жизнь поит**) ~ **Не все коту масленица (бывает и великий пост)** — частая редукция этой части). Разговорный фразеологизм *śud, miód (ultramaryna)* переводится на русский как «**чудо, прелесть**» (например, о девушке: *Dziewczyna śud, miód, ultramaryna* [17. С. 449]). Со свойством меда ‘быть намазанным, мазаться на что-либо’ связаны польский фразеологизм *smarować języki miodem* (букв. **мазать медом языки**, т.е. ‘способствовать тому, что кто-то говорит очень приятные речи’) и русск. **медом намазано** (ср. *Тебе что, здесь (там) медом намазано?*) — о привлекательном для кого-либо месте. О более позднем появлении у славян сахара по сравнению с медом свидетельствует не только общеславянский характер номинации меда и иноязычное происхождение лексем польск. *cukier* (непосредственно из немецкого) и русск. *сахар* (непосредственно из позднереческого), но и незначительное число фразеологизмов со словами *cukier* — **сахар** в обоих языках по сравнению с лексемами *miód* — **мед**. Ср.: польск. *Nie z cukruś, to się nie roztopisz* — русск. **Не сахарный — не растаешь**; русск. **сахарные уста, сахарные речи**. Ср. русск.

слакоречивый, шутил. *złotoуст* соответствует польский композит с первой частью *miod-* — *miodoustny*. Лексема *miód* (наряду с *mleko*) употребляется в польской фольклорной формуле *kraina (ziemia) mlekiem i miodem płynąca*, которой соответствует русск. *молочная река — кисельные берега*.

Названия таких напитков, как *kawa, kisiel, kompot, piwo, wódka, szampan* и производные от них также нередки в польских фразеологизмах. Например, польск. *kawę na ławę* — русск. *без обиняков*; польск. *dziewiąta (dziesiąta) woda po kisielu*, которому соответствует обычно русск. *седьмая вода на киселе* (об очень далекой или даже отсутствующей степени родства); о выражении *wpaść jak śliwka w kompot* см. [16]. К древним, подобно меду, напиткам относится и *piwo* — пиво. Польск. *piwo* вошло в состав таких фразеологизмов, как *nawarzyć piwa* — русск. *заварить кашу, наделать дел* и *nawarzyć komuś piwa* — русск. *доставить кому-либо хлопот*. Словосочетание *nawarzyć piwa* является компонентом пословицных выражений: *Nawarzyłeś piwa, to je pij = Jakiego piw(k)a nawarzył, takie (wy) pij* — русск. *Сам заварил кашу, сам и расхлебывай*; *Czekaj babko (tatko) latka, aż ci piwka nawarzy* (букв. *Дожидайся, бабушка (тятя), лета, когда тебе пиво наварит*) ~ русск. *Когда рак на горе свистнет*. Словосочетание «*młode piwo*» метафорически употребляется в значении ‘молодежь, молодость’. Ср. пословицы *Młode piwo musi się wyszumieć, Młode piwko szumi, Młode piwko burzy się* — русск. *Молодая кровь бродит, Молодо-зелено, погулять велено*. Ср. также польский фразеологизм *dać na piwo*, которому соответствует русск. *дать на чай* (и отсюда польск. *pariwek* и русск. *чаевые*). Номинация игристого французского вина *szampan* послужила основой для словосочетания *nastrój (humor) szampański* — русск. *великодушное настроение*. Лексема *wódka* входит в состав свадебного возгласа в отличие от русского аналога (польск. *gorzka wódka!* — русск. *горько!*), а также является компонентом поговорки *Od wódki rozum krótki* — русск. *От водки ума не наберешься, Водка ума не прибавит*. Названия остающейся от кофе жижи вошли во фразеологизмы обоих языков: польск. *wróżyc z fusów* — русск. *гадать на кофейной гуще* (т.е. необоснованно что-то предполагать).

В состав многих блюд в качестве обязательного ингредиента входит соль. В обоих сопоставляемых языках номинации этой субстанции являются компонентами фразеологизмов. Ср. совпадение лексем *sól* — *соль* в библеизме *sól ziemi* — *соль земли* и фразеологизме *zjeść z kimś beczkę soli* — *съесть с кем-либо пуд (куль) соли* (при различии квантификатора: польск. *beczka* — русск. *пуд, куль*). Однако польск. *sól* в фразеологизме *być solą w oku* в русском эквиваленте соответствует лексема из медико-анатомической области: *быть бельмом на глазу*.

Дополнительными составляющими блюд являются специи, масло, различные соусы и подливки. Лексема *musztarda* «горчица» входит в состав польского фразеологизма *musztarda po obiedzie* (букв. *горчица после обеда*), т.е. ‘не к месту’. Ср. русские пословицные эквиваленты *Дорого яичко к Христову дню* и *Дорога ложка к обеду*. Польской лексеме *soś* ‘соус’ в различных фразеологизмах соответствуют различные русские эквиваленты:

1) соус: *w jakimś sosie* — *под разным(и) соусам(и) (соусом)*;

2) сок: *smażyć się we własnym sosie* — *вариться в собственном соку* (в переносном значении ‘самостоятельно, обходиться без помощи кого-либо’);

3) настроение или тарелка в переносном значении ‘настроение’: *być nie w sosie* — *быть не в своей тарелке, быть в скверном настроении, быть не в настроении*.

В польском языке различаются *masło* (масло животного происхождения) и *olej* (масло растительного происхождения). Кроме вышеприведенных примеров со словосочетаниями *pączek w maśle* и *flaki z olejem*, лексема *olej* входит также в состав фразеологизма *ma olej w głowie* ~ у него (нее) котелок варит. Представление о хорошо работающей голове как «смазанном», состоящем из «винтиков» («шариков») механизме (ср. русск. *винтиков/шариков не хватает*, польск. *piątej klepki brakuje* — (о плохо работающей голове), характерно, по всей видимости, и для носителей русского языка, о чем свидетельствует отмеченный нами окказионализм «у него *масло* в голове» (из современного фильма «Шестнадцатая весна»), синонимичный польск. *ma olej w głowie*.

Галлицизм *frykasy*, первоначально обозначавший определенное блюдо французской кухни (*frikasee*), позднее приобрел обобщенное значение 'деликатес(ы), лакомое блюдо'. Именно в таком значении лексема *frykasy* употребляется в пословице *Nie bądź łasy na cudze frykasy* ~ русск. *На чужой каравай рот не разевай (а свой припасаи)*.

Таким образом, во фразеологии и паремиологии польского литературного языка названия кулинарных изделий и их ингредиентов занимают значительное место, включая как общеславянскую лексику (*chleb, miód, mleko, piwo, kasza, sadło, barszcz, masło* и др.), так и заимствованную в Новое время (*frykasy, cukier, bigos, flaki*). В ряде случаев фразеологизмы, содержащие разные названия блюд и напитков, образуют синонимические ряды (ср. *nawarzyć/narobić kaszy* — *narobić bigosu* — *nawarzyć piwa*; *bułka z masłem* — *kaszka z mlekiem*; *wleźć w kaszę* — *wleźć w barszcz*). При сопоставлении польского и русского материала в статье точкой отсчета был польский язык. Полное сопоставление требует также проведения анализа в ином направлении: исходя из фразеологизмов и паремий, содержащих номинации еды и напитков в русском языке, при отсутствии таковых в польских эквивалентах. Проведение двунаправленного сопоставления (от польского к русскому и от русского к польскому) позволит не только дать полное описание идиоматики польского и русского языков, в состав которой входят фрагменты пищевого кода, но также выявить все конкретные случаи расхождений и совпадений между сопоставляемыми языками в данной области.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Коды повседневности в славянской культуре: еда и одежда. СПб., 2011.
2. *Stypuła R.* Słownik przysłów rosyjsko-polski i polsko-rosyjski. Warszawa, 1974.
3. *Ananiewa N.* O chlebie powszednim. Nazwy chleba i wyrobów piekarniczych w języku polskim i rosyjskim // *Slavica Wratislaviensia* CLXV. Ser. Acta Universitatis. № 3792. T. 165. Wrocław, 2017.
4. *Urbańczyk S.* Zarys dialektologii polskiej. Wydanie trzecie. Warszawa, 1968.
5. *Березович Е.Л., Пьянкова К.В.* Хлеб-соль // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5.
6. *Гура А.В.* Каравай // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
7. *Гура А.В.* Пирог // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
8. *Гура А.В.* Пряник // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
9. *Гура А.В.* Хлеб свадебный // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5.

10. *Плотникова А.А.* Печенье фигурное // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
11. *Плотникова А.А.* Хлеб пасхальный // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5.
12. *Плотникова А.А.* Хлеб рождественский // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5.
13. *Седакова И.А., Толстая С.М.* Булочка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
14. *Толстая С.М.* Хлеб // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5.
15. *Телешов Н.Д.* Избранные сочинения в 3 т. М., 1956. Т. 3.
16. *Ананьева Н.Е.* Вторичные функции названий фруктов, овощей, ягод и грибов в польском и русском языках // Славяноведение. 2019. № 2.
17. *Skorupka S.* Słownik frazeologiczny języka polskiego. Warszawa, 1974. Т. 1.



ОТ «ИМПЕРИИ РЮРИКОВИЧЕЙ» К «РАННЕФЕОДАЛЬНОЙ МОНАРХИИ»: РЯД ЯРОСЛАВА I В КОНТЕКСТЕ ФЕОДАЛЬНОЙ ПАРАДИГМЫ СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

© 2020 г. Д.А. Боровков

Канд. ист. наук

brancalone85@mail.ru

В статье рассматриваются характеристики завещания Ярослава I в работах Б. Грекова, С. Юшкова, Б. Рыбакова, Л. Черепнина и других советских исследователей 1930–1980-х годов, демонстрируется, что его интерпретация изменялась в процессе развития феодальной парадигмы древнерусской государственности, одним из показателей которой стала замена предложенного К. Марксом термина «империя Рюриковичей» понятием «раннефеодальная монархия».

The article discusses the characteristics of the testament of Yaroslav I in the works of Boris Grekov, Seraphim Yushkov, Boris Rybakov, Lev Cherepnin and other Soviet historians of the 1930s–1980s. It demonstrates that interpretations of the testament not once changed in parallel with the development of the feudal paradigm of ancient Russian statehood. One of its landmarks was the replacement of the term «the Empire of the Ruriks» proposed by Karl Marx with the concept of the «early feudal monarchy».

Ключевые слова: Ярослав I, империя Рюриковичей, раннефеодальная монархия, советская историография.

Keywords: Yaroslav I, Empire of the Ruriks, early feudal monarchy, Soviet historiography.

DOI: 10.31857/S0869544X0008674-4

Среди концептуальных новаций отечественной историографии в советский период следует обратить внимание на гипотезу о «готической империи Рюриковичей» или «лоскутной империи», как ее по аналогии с австрийской монархией Габсбургов охарактеризовал К. Маркс в работе «Секретная дипломатическая история XVIII века» (1856–1857), уподоблявший Древнюю Русь созданным в результате нашествий варваров германским государствам и империи Карла Великого. Под влиянием норманской теории происхождения русской государственности, он отметил, что специфической чертой «империи Рюриковичей», сложившейся в результате варяжской экспансии, стал «вассалитет без ленов или с ленами, существовавшими только в форме сбора дани», а с окончанием завоевательной политики варягов при Ярославе I и раздроблением

империи на уделы, начался кризис «Готической России», сопровождавшийся феодальными войнами между князьями [1. С. 4–5]. Эти высказывания послужили основой формирования исследовательских концепций после того как во второй половине 1930-х годов абстрактные социально-экономические исследования М.Н. Покровского и его школы сменили конкретно-исторические исследования социально-экономического базиса и политической надстройки Древнерусской государственности.

Процесс утверждения феодальной парадигмы развития Киевской Руси в результате дискуссий конца 1920 — начала 1950-х годов детально освещен в историографии [2. С. 230–271; 3. С. 188–232, 245–249; 4. С. 599–629], в то время как трансформация характеристик «ряда» Ярослава I в «Повести временных лет» под 1054 г. получила лишь фрагментарное освещение [5. С. 434–437; 6. С. 182–190; 7. С. 404–406]. Я сосредоточу внимание, с одной стороны, на историографических оценках «ряда» Ярослава, а с другой — на сопутствующих им характеристиках древнерусской государственности.

Б.Д. Греков в монографии «Феодальные отношения в Киевском государстве» (1-е изд. 1935, 2-е изд. 1936–1937) пересмотрел точку зрения К. Маркса на решающую роль варягов в формировании древнерусского государства, но согласился с приведенной им параллелью между империей Карла Великого и «империей Рюриковичей» (которую также характеризовал как «Киевскую Русь»). «Сколачивание» этого «аляповатого по форме и огромного по территории» государства исследователь соотнес с объединением Киева и Новгорода под властью князя Олега в 882 г., подобно Марксу, приурочив его распад к началу эпохи уделов после смерти Ярослава I, когда с усилением феодалов на местах вследствие экспроприации общинных земель усилилось влияние центробежных тенденций.

Процесс образования уделов и создания политических предпосылок феодальной раздробленности локализовался исследователем в промежутке от смерти в 1054 г. Ярослава, после которой, «ни один из его сыновей не стал для своих братьев в отца место», так как Изяслав, Святослав и Всеволод «не захотели рисковать во взаимной борьбе и заключили между собой “триумvirат”, который правда скоро распался», до Любечского съезда 1097 г., на котором «феодальные владетели», договорившись о разделе «отчин», безуспешно попытались положить конец междукняжеским войнам «путем создания далекого прообраза Лиги Наций», после чего, по заключению Б.Д. Грекова, «можно говорить с достаточными фактами в руках о наличии уделов и, стало быть, о феодальной раздробленности». Историк конкретизировал абстрактные высказывания К. Маркса, подкрепив их ссылками на факты и попытавшись установить периодизацию политических и социально-экономических процессов, разделенную на период «вызревания феодальных отношений» и «подготовки сил, способных разложить “империю” на уделы», и период феодальной раздробленности или «наибольшего для данного момента могущества отдельных феодалов, освоивших общинную землю и таким путем успевших поставить в зависимость от себя огромное число подданных». Наряду с модернизацией событий, выразившейся в аналогии между Любечским съездом и Лигой Наций, следует отметить тенденцию к синтезу марксистской терминологии с терминами дореволюционной историографии, показателем чего является характеристика Б.Д. Грековым отношений между старшими сыновьями Ярослава I как «триумvirата Ярославичей».

Это же определение использовано и при интерпретации последней воли Ярослава: «У Ярослава было пять сыновей. Умирая, он мечтал, что дети его будут подчиняться старшему брату Изяславу, которому Ярослав поручил

самые главные части земли, Киев и Новгород. Но надежды Ярослава не сбылись. Следующие по старшинству братья Изяслава оказались во главе достаточно сильных княжений, чтобы не считаться с старшим своим братом. Святослав владел Черниговом и несколькими княжествами, охватывавшими в общей сложности громадное пространство от Чернигова до Рязани и Муром, включая землю вятичей. Ему же досталась и далекая Тмутаракань. Всеволод получил самую южную землю Переяславскую, земли по Волге, а также Ростов, Суздаль и Белоозеро. Остальные два брата получили сравнительно небольшие владения и, естественно, со старшими братьями конкурировать не могли. Эти три старшие брата заключают между собой союз, образуют «триумvirат» и, таким образом, стараются поддерживать мир и единство огромной территории Восточной Европы» [8. С. 14–23, 171, 180].

Представление о «триумvirате» старших князей настолько захватило внимание Б.Д. Грекова, что он не упомянул ни имен младших Ярославичей, ни отданных им княжений. Его интерпретация раздела 1054 г. оставалась неизменной, как и характеристика «триумvirата» (ср. [9. С. 261; 10. С. 489–491]), несмотря на критику этого термина М.Н. Тихомировым, отмечавшим, что у Ярославичей больше общих черт с сыновьями Людовика Благочестивого из династии Каролингов, чем с «триумvирами» Древнего Рима [11. С. 150]. Зато от термина «империя Рюриковичей», которое Греков использовал в первом издании монографии «Киевская Русь» (1939) [9. С. 254], он в первой половине 1940-х годов отказался в пользу термина «Киевское государство», хотя на протяжении некоторого времени продолжал подчеркивать его параллель с империей Карла Великого [12. С. 281]. Еще позже он отверг и эту параллель, написав о расчленении «Древнерусского государства» на ряд отдельных княжений, как о «повторяющемся явлении расчленения раннефеодальных государств» [10. С. 481].

С.В. Бахрушин, один из критиков концепции Грекова в 1930-е годы, синтезировал гипотезу К. Маркса об «империи Рюриковичей» с представлением о переходном (дофеодальном) периоде между рабовладельческим и феодальным строем, сформулированным в 1934 г. И.В. Сталиным, А.А. Ждановым и С.М. Кировым в «Замечаниях на конспект учебника по истории СССР» [13. С. 44]. В 1938 г. он предложил собственный аналог определению Маркса — «держава Рюриковичей», — считая, что она достигла кульминационного пункта развития в княжение Владимира I, названное периодом «медленной и постепенной» феодализации государственной власти, вследствие которой после смерти Ярослава I наступил «феодальный период, характеризующийся политическим раздроблением страны» [14. С. 96–97].

Более содержательны в этом отношении «Очерки по истории феодализма в Киевской Руси» (1939) С.В. Юшкова, который приурочил существование «лоскутной империи Рюриковичей» к дофеодальному периоду, характеризовавшемуся распространением «вассалитета без ленных отношений или ленами, составлявшимися из даней», и предшествовавшему установлению «монополии» Рюриковичей на власть в процессе окняжения племенных земель со времени Святослава I, в результате чего представители рода Рюрика получали из рук великих князей не дани, а земли [15. С. 26–29]. Юшков рассматривал правление Владимира I и Ярослава I как промежуточный этап в процессе становления вассалитета-сюзеренитета, распространенного и на членов правящей династии, между которыми сложилась «система семейных по форме, вассальных по существу территориальных отношений» [15. С. 175]. Исследователь отметил, что Владимир и Ярослав добились единовластия путем насильственного устранения братьев,

но для сыновей Ярослава этот путь был неприменим, поскольку, каждый из них успел пустить крепкие корни в своих княжениях и «прочно связаться с феодальной верхушкой», поэтому, «выход был найден в том, что сюзеренитет был усвоен старшим из Ярославичей — Изяславом» [15. С. 176].

На первый взгляд, можно подумать, что Юшков счел распоряжение Ярослава политической новацией, но, приведя текст статьи 1054 г. по Лаврентьевской летописи, он написал следующее: «Ряд Ярослава не вносит никаких новых принципов в порядок преемства княжеской власти. Подобный ряд мог сделать Святослав; он также мог в своем завещании после всяких, более или менее красноречивых lamentаций, завещать киевский стол Ярополку, древлянскую землю Олегу, а Новгород Владимиру. Такой же ряд мог сделать и князь Владимир и, вероятно, сделал бы, если бы он не начал войны с Ярославом и если бы его не постигла неожиданная смерть. Дело, следовательно, было не в ряде. Если бы дан был ряд Святославом и Владимиром, то он все равно не был бы выполнен. Не ряд, а социально-политическая обстановка была такова, что князь Изяслав не истребил своих братьев подобно своему отцу и деду». С точки зрения Юшкова, интерпретировавшего летописный рассказ в контексте феодальной парадигмы, ряд Ярослава интересен тем, что он «регламентирует сюзеренитет старшего брата над младшими, которые сейчас становятся на положение вассалов». Таким образом, начинается «следующий период в истории взаимоотношений между великим князем и местными князьями», когда «территориальная структура Киевского государства сделалась типичной для ранней феодальной монархии» и установился «сюзеренитет киевского князя, который не прикрывается властью отца», а напротив, «утрачивает те права, которые принадлежали сюзерену-отцу», превращаясь в первого среди равных, регулирующего права и обязанности князей-вассалов посредством феодальных договоров, которые вошли в политическую практику после смерти Ярослава I сначала в устной, а затем и в письменной форме [15. С. 176–177].

С одной стороны, С.В. Юшков близок к тем дореволюционным исследователям, которые рассматривали ряд Ярослава как ординарный политический и правовой акт. С другой стороны, он пытался дистанцироваться от дореволюционной историографии, как не понимавшей социально-политической обстановки и приписывавшей ряду «поистине магическое значение». Ученый воспользовался возможностями марксистской феодальной парадигмы, позволившими объективизировать значение ряда Ярослава и раскрыть в категориях сюзеренитета-вассалитета «родовые» понятия летописей — в том числе понятие «старейшинства», отождествленного с феодальным сюзеренитетом или сеньоратом, выразившегося во владении киевским столом [15. С. 178–179].

Юшков отошел от идей дореволюционной историографии в большей степени, чем Греков, упорно державшийся за введенный А.Е. Пресняковым термин «триумвират Ярославичей», хотя и не избегал некоторых ее достижений, — например, когда пытался обосновать гипотезу о введении в политическую практику договорных отношений между князьями после смерти Ярослава, воспользовавшись наблюдением В.И. Сергеевича об отсутствии договорных отношений между родственниками по нисходящей линии.

Разработку концепции социально-политического строя Киевской Руси в сравнительно-типологическом ключе С.В. Юшков продолжил в 1940-е годы в статье о дофеодальных «варварских» государствах с экономической многоукладностью, к которым отнес англо-саксонские королевства до IX в., Киевское государство IX–X вв. и монгольские государства до их объединения в начале

XIII в. [16]. В работе «Общественно-политический строй и право Киевского государства» (1949) он выступил с критикой работ С.В. Бахрушина и Б.Д. Грекова, считавших ключевым моментом образования феодального государства наступление феодальной раздробленности после раздела Ярослава, и высказался за многофакторность этого процесса, сконцентрировав внимание на окняжении земель в конце X в., которое включало не только введение «единого административного и правового режима на всей территории Русского государства, но и экспроприацию всей этой территории, всей земли, в пользу князя Владимира», что сделало ее всю «княжеским доменом». На основании анализа военной, административной и судебной функций правителей Руси в конце X — первой половине XI в. исследователь пришел к выводу о том, что «княжеская власть при Владимире и Ярославе стала качественно отличаться от власти первых князей» и в основном «стала соответствовать по своему объему и функциям власти раннефеодальных монархов». При этом трактовку ряда Ярослава он оставил без изменений [17. С. 227–233, 327–330].

Ученик Б.Д. Грекова В.В. Мавродин, обратившийся к вопросу о разделе 1054 г. при изучении социально-политического развития Северской земли в «Очерках истории Левобережной Украины» (1940), датировал процесс феодализации, выразившийся в формировании крупного вотчинного землевладения, IX–X вв., что позволило ему говорить о «быстром росте феодального землевладения в XI в., развитии и укреплении феодальных отношений», которые «подтачивали империю Рюриковичей» — Киевское государство и способствовали ее дроблению», так что «после смерти Ярослава начинается период феодальной раздробленности, «когда Россия была раздроблена на множество самостоятельных полугосударств» [18. С. 193]. Последняя цитата, отсылающая к «Замечаниям на конспект учебника по истории СССР», — пример того, как «тезисы от идеологии» подкреплялись «фактами от источника» [19. С. 321–322].

Вопрос о значении завещания Ярослава В.В. Мавродин затронул и в монографии «Образование древнерусского государства» (1945), сохранив концептуальную интерпретацию раздела 1054 г. как следствия феодализации местного боярства, поддерживавшего в своих интересах центробежные тенденции в отдельных областях Руси, которые, вслед за В.И. Лениным и И.В. Сталиным, определял и как «национальные окраины» и как «феодальные полугосударства», заменив термин «империя Рюриковичей» альтернативными терминами К. Маркса — «Готическая Русь» и «Готическая Россия» [20. С. 377–379]. В работах конца 1940 — начала 1950-х годов историк еще придерживался мнения о том, что с середины XI в. начался период феодальной раздробленности [21. С. 91]. Распад «империи Рюриковичей» после смерти Ярослава он трактовал как укрепление феодализма и превращение областей в самостоятельные «полугосударства-княжества» [22. С. 18], при этом пользовался марксистской характеристикой Киевской Руси как «варварского» государства и мнением Маркса о том, что «Ярослав знаменует закат Готической России» [23. С. 14, 19]. Однако позже позиция Мавродина изменилась. Это могло быть связано с пересмотром датировок феодальной раздробленности, начавшимся после дискуссии 1949–1951 гг. о периодизации истории СССР на страницах журнала «Вопросы истории», прошедшей на фоне кампании по борьбе с «космополитизмом».

Ученик С.В. Бахрушина К.В. Базилевич, открывший дискуссию статьей «Опыт периодизации истории СССР феодального периода» (1949), основываясь на суждениях В.И. Ленина о «крепостничестве», интерпретируемом как «внеэкономическое принуждение» крестьянства в хронологическом диапазоне с IX

по XIX вв., высказал сомнение в том, что Киевское государство IX—X вв. можно отнести к дофеодалному периоду (на основании того, что феодальные производственные отношения не получили в нем значения господствующей системы), к первобытно-общинному или рабовладельческому строю, и пришел к выводу, что «время Киевского государства» это «время генезиса феодальных отношений». Киевское государство с конца IX до середины XI в. К.В. Базилевич считал единым, но не обладавшим признаками централизованного государства (центральными органами управления, общим законодательством, единой организацией вооруженных сил и т.д.), отмечая, что «смерть Ярослава Владимировича в 1054 г., конечно,— только случайная дата, которая сама по себе не может служить основанием для проведения хронологического рубежа между “варварским” Киевским государством и периодом феодальной раздробленности», как «не является основанием для этой периодизации и “ряд” Ярослава, разделившего земли между своими сыновьями», поскольку «мы начинаем новый исторический период именно с этого времени (середина XI в.), потому что в источниках второй половины XI — начала XII в. ясно выступают глубокие изменения в социально-экономических отношениях и политическом строе Руси», среди которых исследователь отметил развитие крупного землевладения, законодательство, обеспечивающее господство феодальных производственных отношений, политическое обособление земель и усиление классовой борьбы [24. С. 70—71].

С.В. Юшков в статье «К вопросу о политических формах русского государства до XIX века» (1950) подверг аргументы К.В. Базилевича критике, обвинив его в попытке реставрации взглядов, высказанных С.В. Бахрушиным в статье «Держава Рюриковичей». В то же время, он высказался против того, чтобы признавать Киевское государство феодальным на основании представления о политической раздробленности, наступившей после смерти Ярослава в 1054 г. Становление раннефеодальной монархии, пришедшей на смену “варварскому” государству IX—X вв. после того как «феодальный уклад превратился в господствующий способ производства, а класс феодалов захватил в свои руки политический аппарат», он приурочил к княжению Владимира и Ярослава, охарактеризованных в качестве «представителей феодальных групп», при которых Киевское государство «уже стало представлять собой совокупность сеньорий, связанных отношениями сюзеренитета—вассалитета, хотя и переплетавшегося с семейными отношениями». По мнению исследователя, «началом русского феодального государства являлся не “ряд Ярославов” и последующий раздел русского государства между его детьми, а та ломка в экономических и социально-политических отношениях, которая произошла в первой половине XI века» [25. С. 74—76, 78, 80].

Помимо расхождений в периодизации генезиса феодализма между Базилевым и Юшковым есть и терминологические расхождения. Базилевич привел термины Маркса «лоскутная империя» и «империя Рюриковичей» как определения нецентрализованного государства [24. С. 71]. Юшков, проводя аналогии между Киевским государством и империей Карла Великого, предпочел говорить о «феодальной империи» [25. С. 79]. В этом отношении следует обратить внимание и на труд А.Н. Насонова «“Русская земля” и образование территории древнерусского государства» (1951), где он высказал предположение о существовании в Среднем Поднепровье «Русской земли», предшествовавшей «образованию “империи” Олега и Игоря или Киевского государства», являвшейся ее «политическим и территориальным ядром» в X — первой половине XI в. После того как Ярослав I решил разделить его между своими сыновьями, были созданы предпосылки для образования феодальных

княжеств-«полугосударств» в Киевской, Черниговской и Переяславской земле. Эти клише показывают, что историк синтезировал терминологические новации Маркса и Сталина, а интерпретация раздела 1054 г. как раздела исторического ядра «Русской земли» позволила ему придать новую трактовку гипотезе Преснякова о «триумvirате Ярославичей» [26. С. 9, 27, 30–31]. Эта концепция получила развитие в работах ряда исследователей, начиная с В.Т. Пашуто, который интерпретировал раздел «Русской земли» в 1054 г. как раздел княжеского домена [27. С. 74].

Вскоре после завершения дискуссии 1949–1951 гг., ключевым результатом которой стало удревнение генезиса феодализма и формирования Древнерусского государства, Л.В. Черепнин выступил против «чисто внешних аналогий истории Руси и истории государства Карла Великого», мотивируя свою позицию тем, что в статье «Марксизм и вопросы языкознания» (1950) Сталин отнес государство Каролингов к империям, «которые не имели своей экономической базы и представляли временные и непрочные военно-административные объединения, включавшие в себя «конгломерат племен и народностей, живших своей жизнью и имевших свои языки», в то время как древнерусская народность отличалась относительным единством языка, территории, культуры [28. С. 51]. Черепнин считал, что в IX в. на Руси образовалось раннефеодальное «относительно единое» государство, в котором в процессе феодализации устанавливалась верховная собственность на землю киевских князей [28. С. 47–48].

Видимо, влиянием этой тенденции можно объяснить тот факт, что В.В. Мавродин во второй половине 1950-х годов, с одной стороны, повторил прежние высказывания о разделе 1054 г., удалив определения 1940-х годов, а с другой — охарактеризовал Древнерусское государство IX–X вв. как раннефеодальное. Он писал, что после смерти Ярослава «сохранялось еще известное единство внутренней политической государственной жизни Руси в виде так называемого триумvirата Ярославичей, участники которого «являются не столько государями в независимых княжествах, сколько совладельцами», поскольку территориальные единицы, положившие начало крупным княжествам, «еще не представляли собой самостоятельных феодальных государств», а принцип «феодального расчленения земли Русской», восторжествовавший над «старым принципом “одиначества”», был признан на Любечском съезде князей в 1097 г. [29. С. 122–123, 174–175, 206–207, 217].

Еще более сложная эволюция мнений прослеживается в работах Б.А. Рыбакова, который, вернувшись к сопоставлению Киевской Руси с «империей Рюриковичей», отнес формирование раннефеодальной монархии с центром в Киеве к рубежу VIII–IX вв. [30. С. 34–35], отметив, что после смерти Ярослава в 1054 г. «формально единая Киевская Русь распалась на части, и примерно на сорок лет наступил новый, довольно бурный период, закончившийся в 1090-х годах возрождением феодальной монархии, но в иных условиях и с иным содержанием» [30. С. 42]. Это мнение было воспроизведено в других работах (ср. [31. С. 83; 32. С. 522]) и получило поддержку исследователей [33. С. 44]. Позже точка зрения Рыбакова была сведена к тому, что раздел 1054 г. не являлся распадом Древнерусского государства, сохранявшего единство до оформления во второй трети XII в. независимых княжеств, аналогичных западноевропейским королевствам, которое он считал началом феодальной раздробленности [34. С. 469, 470].

Эту трансформацию можно расценить как дань тенденции, к тому времени отразившейся и в трудах других историков. Так, в середине 1960-х годов Л.В. Черепнин писал о ряде Ярослава как о разделе Древнерусского государства на пять частей (по числу сыновей) под руководством («старейшинством»)

великого князя киевского. После смерти двух младших братьев власть сосредоточили Изяслав, Святослав и Всеволод, между которыми сохранялись вассально-иерархические отношения, так как «социально-экономические условия для установления феодальной раздробленности как политической системы полностью еще не созрели и относительное единство государства сохранялось».

Как подчеркнул исследователь, «трудно сказать, что имеется ввиду: устное наставление или письменное завещание. Если принять во внимание практику князей последующего времени, от которых дошли предсмертные духовные грамоты, то правомерно будет допустить, что и Ярослав, созвав своих сыновей, официально оформил в их присутствии духовное завещание. Содержание «ряда» Ярослава, как его передает летописец, весьма напоминает тексты позднейших княжеских завещательных грамот. Весьма возможно (так обычно бывало в более поздние века, от которых сохранилось больше письменных источников), что на основе «ряда» Ярослава его сыновья заключили между собой соответствующее «докончание».

Передавая содержание распоряжения Ярослава, летописец нарисовал образ заботливого отца, стремящегося добиться, чтобы после его смерти сыновья сохранили между собой братскую дружбу и любовь. Но в действительности речь шла не просто о родственном союзе, который должен существовать на началах мира и избегать вражды. Это не моральное поучение главы семейства, а политическое завещание главы государства. Оно определило форму государственного строя, при которой, как уже говорилось, верховная власть принадлежит группе князей родственников, связанными между собой вассально-иерархическими отношениями.

Каждый из них — государь в пределах отведенной ему территории, но он не должен переступать пределов своих владений, вторгаться на территорию другого князя, посягать на принадлежащую тому власть. «И тако (Ярослав) раздели им (сыновьям) грады, заповедав им не преступати предела братьня, ни сгонити».

Князьям вменялось в обязанность поддерживать союз («имейте в собе любовь», «будете мирно живуще»), основой этого союза должны были служить начала сюзеренитета — вассалитета. Старший сын Ярослава, которому он завещал киевский стол, после смерти отца должен стать для братьев «старейшим» не только по счету родства, но и занимаемому на лестнице феодальной иерархии месту, дающему ему право требовать повиновения от других князей («сего послушайте, яко же послушаете мене»).

Подобная система, по мысли «ряда» Ярослава, явится гарантией внутренней целостности государства и его способности к активным внешнеполитическим действиям. В то же время междукняжеские распри могут привести страну к политическому распаду и тем самым будет разрушено то, что достигнуто политикой предшествующих князей в укреплении древнерусской государственности [35. С. 169—173].

В первой половине 1970-х годов Л.В. Черепнин высказался в пользу того, что «со времени княжения Владимира имеются все основания говорить о раннефеодальной монархии на Руси», в то время как «для времен Ярослава летописец формулирует уже идею наследственной монархии: “Ярослав же седе Кыеве на столе отни и дедни”. Однако при этом монархе-“самовластце” намечаются и центробежные тенденции, направленные к раздроблению достигшего относительного единства государства. Основой междукняжеских отношений после смерти Ярослава (1054) явился завещательный “ряд” своим сыновьям.

По видимому, эта была письменная духовная грамота типа завещания Ивана Калиты и других московских князей» [36. С. 359–360; 37. С. 25].

О.М. Рапов считал, что «Ярослав Мудрый вовсе не помышлял о каком-либо разделе территории государства в духе короля Лира», так как предполагалось, что старший из оставшихся его сыновей Изяслав Ярославич «будет также как сам Ярослав Мудрый в последние 18 лет своего царствования на Руси, самовластцем в Киевской державе» или «верховным собственником» русских земель, возвышавшимся над своими братьями — условными держателями владений, которые они стремились превратить в «феодальные полугосударства» [38. С. 51].

К сходным выводам пришел П.П. Толочко, считавший, что причиной распада раннефеодального государства Киевская Русь, образовавшегося на территории «Русской земли» во второй половине IX в., стало не неудачное распоряжение Ярослава, а усиление центробежных тенденций областной феодальной аристократии, хотя в период действия «триумвирата» Ярославичей они ощущались не слишком сильно и не нарушали государственной целостности [39. С. 244, 246]. Позднее автор уточнил, что «князья не были равноправными и независимыми владетелями отдельных «государств» или «полугосударств», как это иногда утверждается», а «призывая сыновей жить в мире, Ярослав подчеркивал, что старшим из них оставался киевский князь Изяслав» [40. С. 85–86]. В то же время, ученый отметил, что великий князь киевский «выступал не столько феодальным собственником земель, издавна тяготевших к Киеву, сколько временным их держателем», поскольку Киевская земля рассматривалась как «общеродовое владение всех русских князей» [40. С. 84]. Последний тезис являлся данью еще одной новации феодальной парадигмы — теории «коллективного сюзеренитета» князей (ср. [27. С. 73–76; 36. С. 365; 37. С. 29]).

Подводя итог, следует отметить, что во второй половине 1930-х годов исследователи, следуя за концепцией «готической империи Рюриковичей», пытались конкретизировать и разнообразить ее в рамках формирующегося советского исторического лексикона. В конце 1940-х — начале 1950-х годов им пришлось отказаться от экзотических характеристик К. Маркса под влиянием обстоятельств идеологического характера. В результате дискуссии 1949–1951 гг. изменилась периодизация генезиса феодализма в древнерусском государстве, которое с тех пор рассматривалось как раннефеодальная монархия, образовавшаяся во второй половине IX в. Из-за объективизации факторов исторического процесса наступление феодальной раздробленности стало связываться не с «рядом» Ярослава I, а с развитием феодальных социально-экономических отношений, вследствие чего распад раннефеодальной монархии датировался не серединой XI столетия, а концом XI — началом второй трети XII в.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Маркс К. Разоблачения дипломатической истории XVIII века // Вопросы истории. 1989. № 4.
2. Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки отечественной историографии. Л., 1990.
3. Свердлов М.Б. Общественный строй Древней Руси в русской исторической науке XVIII–XX вв. СПб., 1996.
4. Дубровский А.М. Историк и власть: историческая наука в СССР и концепция истории феодальной России в контексте политики и идеологии (1920–1950-е гг.). Брянск, 2005.
5. Свердлов М.Б. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть на Руси в VI – первой трети XIII в. СПб., 2003.
6. Котышев Д.М. «Ряд» Ярослава 1054 г.: историографические и исторические проблемы // Историк и его дело: Судьбы ученых и научных школ. Сборник статей Международной

научно-практической конференции к 90-летию со дня рождения профессора В.Е. Майера. Ижевск, 2008.

7. *Фроянов И.Я.* Лекции по русской истории. Киевская Русь. СПб., 2015.
8. *Греков Б.Д.* Феодалные отношения в Киевском государстве. 2-е изд. М.; Л., 1937.
9. *Греков Б.Д.* Киевская Русь. 1-е изд., М., 1939.
10. *Греков Б.Д.* Киевская Русь. 4-е изд. М., 1953.
11. *Тихомиров М.Н.* [Рец. на кн.] Греков Б.Д. Киевская Русь. Издание третье, переработанное и дополненное // Историк-марксист. 1940. № 2.
12. *Греков Б.Д.* Киевская Русь. 2-е изд. М.; Л., 1944.
13. *Бахрушин С.В.* К вопросу о русском феодализме [Рец. на кн.]: Греков Б.Д. Феодалные отношения в Киевском государстве. М.; Л., 1936 // Книга и пролетарская революция. 1936. № 4.
14. *Бахрушин С.В.* Держава Рюриковичей // Вестник древней истории. 1938. № 2.
15. *Юшков С.В.* Очерки по истории феодализма в Киевской Руси. М.; Л., 1939.
16. *Юшков С.В.* К вопросу о дофеодалном («варварском») государстве // Вопросы истории. 1946. № 7.
17. *Юшков С.В.* Общественно-политический строй и право Киевского государства. М., 1949.
18. *Мавродин В.В.* Очерки истории Левобережной Украины (с древнейших времен до середины XIV века). 2-е изд. СПб., 2002.
19. *Каравашкин А.В., Юрганов А.Л.* Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. М., 2003.
20. *Мавродин В.В.* Образование древнерусского государства. Л., 1945.
21. *Мавродин В.В.* Начало мореходства на Руси. Л., 1949.
22. *Мавродин В.В.* Очерк истории Древней Руси до монгольского завоевания // История культуры Древней Руси: Домонгольский период. М.; Л., 1948. Т. 1. Материальная культура.
23. *Мавродин В.В.* Социально-политический строй // История культуры Древней Руси: Домонгольский период. М.; Л., 1951. Т. 2. Общественный строй и духовная культура.
24. *Базилевич К.В.* Опыт периодизации истории СССР феодального периода // Вопросы истории. 1949. № 11.
25. *Юшков С.В.* К вопросу о политических формах русского государства до XIX века // Вопросы истории. 1950. № 1.
26. *Насонов А.Н.* «Русская земля» и формирование территории древнерусского государства. Монголы и Русь. 2-е изд. СПб., 2006.
27. *Пашуто В.Т.* Черты политического строя Древней Руси // *Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В., Шушарин В.П., Щапов Я.Н.* Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965.
28. *Черепнин Л.В.* Основные этапы развития феодальной собственности на Руси (до XVII века) // Вопросы истории. 1953. № 4.
29. *Мавродин В.В.* Очерки истории СССР. Древнерусское государство. М., 1956.
30. *Рыбаков Б.А.* Обзор общих явлений русской истории IX – середины XIII века // Вопросы истории. 1962. № 4.
31. *Рыбаков Б.А.* Первые века русской истории. М., 1964.
32. *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь // История СССР с древнейших времен до Великой октябрьской социалистической революции. М., 1966. Сер. 1. Т. 1.
33. *Янин В.Л., Алешковский М.Х.* Происхождение Новгорода (К постановке проблемы) // История СССР. 1971. № 2.
34. *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982.
35. *Черепнин Л.В.* Общественно-политические отношения в Древней Руси и Русская правда // *Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В., Шушарин В.П., Щапов Я.Н.* Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965.
36. *Черепнин Л.В.* К вопросу о характере и форме древнерусского государства X – начала XIII в. // Исторические записки. М., 1972. Т. 89.
37. *Черепнин Л.В.* Пути и формы политического развития русских земель XII – начала XIII вв. // Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII–XIV вв. М., 1974.
38. *Рапов О.М.* Княжеские владения на Руси в X – первой половине XIII в. М., 1977.
39. *Толочко П.П.* Древний Киев. Киев, 1983.
40. *Толочко П.П.* Древняя Русь. Очерки социально-политической истории. Киев, 1987.



Конференция «Славяне и их соседи в многоконфессиональном мире»

В декабре 2019 г. в Институте славяноведения РАН прошла очередная, уже XIX, конференция памяти Владимира Дорофеевича Корольюка «Славяне и их соседи», традиционно организуемая отделом истории Средних веков. На этот раз ее тематика касалась межконфессиональных отношений в позднем Средневековье и раннем Новом времени. Регионы Европы, населенные славянами и соседними с ними народами, по сравнению с западной частью континента в XIV–XVII вв. характеризовались гораздо большим религиозным и конфессиональным разнообразием. Здесь присутствовало восточное и западное христианство, ереси и различные протестантские движения, иудаизм, а также постепенно растущий мусульманский элемент, опирающийся на государственную власть Османской империи. На конференции преимущественное внимание было уделено предпринимавшимся тогда попыткам выработать нормы сосуществования носителей различных вероучений в единых государственных системах, мировоззренческим основам и социальным практикам их взаимоотношений.

Вопрос о генезисе и судьбах организованных общин доашкеназской еврейской диаспоры на русских землях в домонгольский период был поднят в докладе *Б.Е. Раишковского* (ИВИ РАН). Археологические свидетельства о еврейской жизни в домонгольской Руси отсутствуют полностью, а летописные данные о существовании еврейского квартала в Киеве по меньшей мере дискуссионны. В докладе показано, что единственным возможным доказательством существования таких общин может быть только отражение в летописях сведений, связанных с различными религиозно-правовыми казусами, актуальными для авторов еврейских источников X–XII вв. Особое внимание было уделено локализации термина «Русь» (ивр. *Rusia'*) в представлениях еврейских авторов того времени.

Регулированию отношений между представителями разных народов и вероисповеданий в законах Венгерского королевства XI–XV вв. был посвящен доклад *А.М. Кузнецовой* (ИСл РАН). Их нормы касались и политики по христианизации исмаилитов и язычников-половцев, и попыток ограничить брачные контакты христиан с еврейским населением. Особое внимание в докладе уделялось регулированию отношений с представителями греческой церкви, отраженных в статутах Саболчского синода 1092 г., и уже гораздо подробнее — в законодательстве XV в. Докладчик обратила также внимание на свидетельства о «налоговых льготах» для православных беженцев из Сербии, благодаря которым венгерская власть рассчитывала привлечь ценных воинов и кавалеристов из этой страны.

А.А. Турилов (ИСл РАН) поставил вопрос о причинах малой популярности мучеников, пострадавших в раннеосманское время (начало — середина XVI в.): Иоанна Нового Серрского, Антония Супрасльского, Георгия Нового и Новейшего и Николы Софийских. Их жития (за исключением жития Георгия Нового Софийского), несмотря на высокие литературные достоинства и несомненный пафос повествования, практически не переписывались (и сохранились, как правило, в единственном списке), не всем из них написаны службы и даже отдельные песнопения, почитание ограничивалось обычно одним городом (а то и приходом), греческие жития не переводились на славянский язык, а славянские на греческий. Причина этого, по мнению докладчика, лежит в сочетании ряда факторов — слабости в то время поствизантийской церковной организации, нежелании рядового населения в условиях относительно стабильной ситуации принимать мучения за веру и достаточно напряженных отношениях между славянским населением (включая церковный клир) и греческой иерархией.

Доклад *А.С. Добычины* (ИСл РАН) был посвящен отношениям еврейского населения с мусульманами и христианами в балканской «провинции» Османской империи XVI в. на примере трех

городов: Софии, Никополя и Видина. Именно в эти города на протяжении нескольких столетий стекались изгнанные и переселившиеся из самых разных европейских стран ашкенази и сефарды, образовавшие вместе с проживавшими здесь ранее евреями-романиотами значительные по численности еврейские общины. Европейские путешественники, следующие через эти земли (прежде всего, Софию) в Константинополь, зафиксировали не только значительную численность евреев, но и непривычный для европейца и узаконенный в Османской империи формат отношений «еврей-господин и раб-христианин». Детальное рассмотрение особенностей взаимодействия между евреями, мусульманами и христианами на конкретных примерах позволяет отойти как от шаблонного представления об угнетении евреев в Османской империи наряду с другими немусульманами, так и от парадигмы о «межконфессиональной утопии» и «золотом веке» евреев в империи, и сформировать более комплексное представление о реалиях той эпохи.

В докладе *Л.В. Луховицкого* (ИСЛ РАН) в фокусе внимания оказалось «Хронологическое изложение» — греческая хроника, созданная анонимным клириком Константинопольского патриархата в первой половине XVI в. и охватившая события поздневизантийской и ранней османской истории. На материале раздела Хроники, посвященного событиям после падения Константинополя, докладчик выделил три модели отношения к османам: в «апокалиптической» модели султан предстает как нечестивец и губитель христиан, в «агиографической» («ареталогической») — как философ на троне, а в «прагматической» — как своеобразный, но мудрый арбитр в спорах между различными группами влияния внутри Константинопольской церкви.

Д.Г. Полонский (ИСЛ РАН) рассмотрел основные этапы распространения миссии Францисканского ордена на территории средневековой Боснии и его положении при Османах. Докладчик сконцентрировал внимание на дипломатических и содержательных особенностях акта султана Мехмеда Фатиха — ахиднаме, выданного в 1463 г. местным францисканцам и гарантировавшего им свободу вероисповедания и самоуправления при условии содействия католических монахов возвращению в Боснию населения, массово бежавшего из страны от османских войск. Также в докладе была затронута тема отношений францисканцев с православными Боснии и Герцеговины: несмотря на упомянутые гарантии, не раз подтверждавшиеся османскими властями, в сфере налогового администрирования францисканцы были подчинены православной церкви. На протяжении XVI в., особенно после восстановления православной Печской патриархии в 1557 г., это приводило к острым конфликтам, свидетельства о которых исчезают только в последней четверти XVI — начале XVII в., когда начинается эпоха массовой исламизации региона.

Доклад *Д.И. Польшанного* из Ивановского госуниверситета был посвящён составу паломничества Элины Кантакузино к Святым местам. Отправной точной доклада послужила пространная запись в Евангелии XV в. (Москва, ГИМ, Увар. 479), в которой помимо информации о паломничестве матери валахского господаря Шербана Кантакузино (1677–1688) Элины, предпринятого в 1682 г., содержатся сведения об именах и происхождении сопровождавшей её вооруженной охраны. Охватывая практически всю территорию европейских владений Османской империи, эти сведения создают впечатляющую картину мощи Блистательной порты накануне фатальной для неё битвы под Веной и взаимосвязях православных народов в конце XVII в.

И.Г. Воробьева (Тверской государственный ун-т) рассмотрела сочинение «Prolegomena к св. митрополии Дубровника» доминиканского монаха Серафима Мариа Червы (1686–1759). К XV в. католический Дубровник оказался в ближайшем соседстве с мусульманами (неверными) и православными (схизматиками). В трудах Червы имеются многочисленные свидетельства о деятельности католического духовенства по защите христианской веры в землях Боснии, Сербии и Болгарии, входивших в состав Османской империи. Особое внимание он уделял отношениям с православными, которым, как и мусульманам, нельзя было иметь собственность внутри городских стен и получать гражданство. Докладчик показала на многих примерах, что защита чистоты католической веры являлась реальной политикой дубровницкого Сената.

Доклад *О.А. Акимовой* (ИСЛ РАН) был посвящен политическим идеям о судьбе Константинополя, которые высказывались в литературе северо-западных Балкан середины XVII — начала XVIII в. Победы над турками, вселявшие надежду на скорое падение Османской империи, вызвали интерес к возможному будущему политическому обустройству славянского мира, и прежде всего к поиску суверена, способного освободить его от турецкой зависимости и угрозы, а потом и обеспечить новое процветание. Такой интерес обнаруживается главным образом в литературных произведениях, созданных в Дубровницкой республике, в далматинских городах, находившихся под властью Венеции и Австро-Венгрии, на хорватских территориях.

Г.П. Мельников (ИСЛ РАН) посвятил доклад проблеме чешско-еврейских отношений в Праге в XVI в. Сосуществование в одном городе двух этнически, религиозно и социально различных общностей регулировалось как законодательной базой, так и более живой социальной практикой,

в которой имели место и конфронтация, и открытые конфликты, и элементы сотрудничества и социокультурного влияния. Для гетто вторая половина XVI в. стала апогеем культурного и экономического развития, что имело общеевропейское значение.

В докладе *Б.Н. Флори* (Исл РАН) было показано, как события, происходившие в середине XVI в. во Франции, влияли на политическую борьбу вокруг созыва «*consilium nationale*» для решения религиозных конфликтов в Польше. Сначала политика Екатерины Медичи побудила польских государственных деятелей и конфессиональных лидеров добиваться созыва такого собора, но потом начавшиеся во Франции религиозные войны заставили польских политиков обратить внимание на иные способы разрешения межконфессиональных противоречий.

Доклад *Е.К. Шимак* (Белорусский государственный ун-т) был посвящен образу России, сложившемуся в Риме в результате контактов с Москвой в 1469–1582 гг. В условиях всевозрастающей угрозы нападения турок Римская курия была озабочена привлечением дополнительных сил к антитурецкой коалиции. В свою очередь, и Москва была заинтересована в дипломатическом посредничестве Курии. Докладчик показала, что образ Московии, который сложился в Риме, стал не только результатом посольских донесений папских легатов и заметок итальянских путешественников, но и «продуктом» продуманной, спланированной политики московских великих князей.

Т.А. Опарина (ИРИ РАН) попыталась обобщить сведения, полученные в первой половине XVII в. от иммигрантов из Османской империи и ее вассальных государств при пересечении границы России. Согласно специальному формуляру расспросов им надлежало рассказать о социальном статусе своей семьи, характере собственной деятельности на родине и мотивах миграции. Докладчик отметила, что в сохранившихся документах конфессиональная линия доминирует. Иммигранты выступали страдальцами за веру, гонимыми иноверными и инославными, а причиной их переселения стало жесткое давление на родине. Выезд в Россию в формулярах почти всегда изображался как спасение православия: «веры греческой природной». Описываемые ситуации полностью соотносятся с законодательством Османской империи. Так, возвращение в православие мусульман первого поколения каралось сожжением на костре; семьи православных, особенно после смерти главы рода, зачастую оказывались в долговой зависимости; на православных юношей распространялась система девширме. Но при этом размер миграции из Османской империи и ее вассальных государств был незначительным: не более 300 человек за первую половину XVII в. По мнению докладчика, это свидетельствует в пользу того, что основная часть православного населения в разной степени все же сумела адаптироваться к новым реалиям.

В докладе *М.А. Корзо* (ИФ РАН) проанализированы две модели формирования конфессиональной идентичности в многоконфессиональном окружении: польских реформатов и православных. Докладчик показала, что в первом случае конфессия формировалась с нуля как результат синтеза разных традиций: безусловное доминирование лютеранских влияний сменилось у польских реформатов в 60-е годы XVI в. влияниями представителей швейцарской реформации, а также Общины «чешских братьев». При этом знакомство реформатов с текстами Жана Кальвина не оказало значительного влияния на их вероучительные сочинения. В случае же с православными мы имеем дело с трансформацией уже существовавшей идентичности и со складыванием новой, которая формировалась в процессе восприятия чужих или внешних по отношению к православию текстов, богословских идей и понятий (в конце XVI в. протестантских, со второй трети XVII в. — католических).

К.Ю. Ерусалимский (РГГУ) остановился на восприятии московских походов польского короля Стефана Батория в текстах, вышедших из-под пера представителей московской эмиграции в Речи Посполитой. *А.М. Шницрт* (МГУ) предпринял попытку рассмотреть отношения евреев и христиан в Речи Посполитой в правовой и юридической сфере. В отличие от немецких земель, где статус еврейского меньшинства определялся особым правом (*ius singulare*), конфликты евреев и христиан в Польше регулировались так называемым земским правом (*ius terrestre*). В докладе показаны общая для христиан и евреев система поведения, включая случаи взаимного насилия, юридические практики, а также некоторые региональные особенности еврейско-христианских отношений.

Субъективным моделям межконфессиональных взаимоотношений представителей православной общественности Речи Посполитой в конце XVI — начале XVII в. был посвящен доклад *О.Б. Немецкого* (Исл РАН). В период резкого усиления религиозного противостояния в связи с контрреформационной политикой католической власти и заключением Брестской церковной унии 1596 г. определилось два основных кружка деятелей православного сопротивления — северный (с центром в Вильне) и южный (с центром во Львове и потом в Киеве). Докладчик на основе текстов раннего периода противостояния (до 1610 г.) выявил своеобразные особенности двух линий полемики, придя к выводу об их принципиальном расхождении именно в отстаиваемых моделях межконфессиональных отношений.

Доклад *К.С. Коноплянко* (ИСл РАН) был посвящен анализу анабаптистской доктрины и ее восприятия польскими и литовскими антитринитариями во второй половине 1560-х годов. Докладчик продемонстрировал последовательную и религиозно обоснованную связь между анабаптистским учением о таинстве крещения и непротивленческой социально-этической концепцией (предполагающей отрицание некоторых социальных порядков, личного имущества, институтов зависимости и т.д.) в вероучении моравской анабаптистской общины. Это вероучение проникло в Польское королевство и Великое княжество Литовское благодаря Петру из Гонендза и отразилось в некоторых сочинениях антитринитариев, не отличающихся по идейному посылу от моравского образца. Однако утверждение анабаптизма на синодах встретило неоднозначную реакцию: большинство приняло учение о крещении, но не готово было принять стоящие за ним социально-этические требования.

К.А. Кочегаров (ИСл РАН) остановился на политике России в отношении смоленских католиков во второй половине 1680-х — начале 1690-х годов. После заключения договора 1686 г. Россия дала разрешение на строительство в Смоленске неофициального молельного дома для католиков, который вскоре стал центром иезуитской миссии в городе. В начале 1690-х годов иезуитское подворье было закрыто по распоряжению властей, а политика в отношении католиков, по свидетельству литовского дипломата Иосифа Лядинского, ужесточилась. Однако русские документы показывают, что давление на католиков не носило систематического характера и было обусловлено скорее субъективными причинами (сведение счетов между представителями смоленской шляхты, произвол смоленского воеводы И. Головина). В пользу этого свидетельствует и то обстоятельство, что влиятельная католическая община просуществовала в городе как минимум до 1730-х годов.

Доклады, зачитанные на конференции, касались не только самой истории Средневековья и раннего Нового времени, но и ее изучения в XIX и XX в. *В.Н. Кухаренко* (Белорусский государственный ун-т) остановилась на концепциях происхождения Боснийской церкви. Ее изучение приняло вести от 1867 г., когда практически одновременно выступили с публикациями серб Божидар Петранович и хорват Франьо Рачки. Петранович стал во главе так называемой православной концепции ее происхождения, а Рачки сформировал концепцию дуалистического, еретического характера боснийских «крстьян». Третью популярнейшую концепцию, зародившуюся позже первых двух, называют «католической», так как она выводит происхождение Боснийской церкви от «ecclesiae bosnensis».

М.Ю. Ломоносов (Тюменский государственный ун-т) посвятил свой доклад формированию националистического «косовского мифа» о событиях 1389 г. и его восприятию в русской интеллектуальной среде на рубеже XIX и XX в. Докладчик рассмотрел вопрос, как этот «миф» проникал в отечественную идеологическую риторику, постепенно превращаясь в часть местного националистического дискурса, и приобретал национально-освободительную антиосманскую, антигерманскую и, наконец, антиалбанскую окраску. В российском обществе он оказался востребован панславистами, славянофилами и державниками разных идеологических направлений — консерваторами, либералами, социалистами. В сопоставлении с Сербией сравнительно большая стремительность внедрения в России национально-освободительной риторики в разноречивые нарративы о Косовской битве было вызвано не только тем, что в России существовало меньше политических преград для выражения идей о национальном освобождении южного славянства, но и высоким трансформационным потенциалом самого косовского мифа.

Большинство докладов конференции вызывали со стороны коллег вопросы, не раз провоцировавшие активные дискуссии. Сложный комплекс переплетения этнической и конфессиональной идентичности в истории славян и других народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы, правовые и социально-политические аспекты истории взаимоотношений различных этноконфессиональных групп — та проблемная сфера, которая в последнее время привлекает все большее внимание исследователей.

© 2020 г. *О.Б. Немецкий*
nemenski@yandex.ru

DOI: 10.31857/S0869544X0008675-5



Научная конференция «Антропоморфные и зооморфные репрезентации наций и государств в славянском культурном дискурсе»

Научная конференция «Антропоморфные и зооморфные репрезентации наций и государств в славянском культурном дискурсе» прошла в стенах Института славяноведения РАН 24 сентября 2019 г. и была организована силами Отдела истории культуры славянских народов. Задачей конференции стало изучение антропоморфных и зооморфных этнорепрезентаций в славянских культурах XVIII–XXI вв., их анализ на обширном текстовом и визуальном материале с применением междисциплинарных подходов дал возможность прояснить особенности процесса формирования «воображаемых сообществ», культурный и исторический контекст формирования символических кодов, их обусловленность государственными целями, политической направленностью и эстетическими составляющими. Помимо сотрудников Института в конференции участвовали гуманитарии разных специальностей из других академических и образовательных учреждений Москвы и Санкт-Петербурга, а также университетов Вроцлава и Таллина.

Утреннее заседание, озаглавленное общей темой «Зооморфная символика народов и держав в славянской культуре», открыл доклад *М.В. Лескинен* (ИСл РАН) «От *Icon Animorum* к национальным персонификациям: антропоморфные и зооморфные воплощения наций и государств». Аллегорические и символические образы народов являются важным элементом социальной имажинерии в период нацистроительства. Это периоды складывания европейского абсолютизма, формирования национально-освободительных движений, периоды создания государственности, а также острых социальных конфликтов и политических преобразований. В это время интеллектуальная элита стремилась сконцентрировать усилия сообщества на сплочении, как правило, — за счет демонизации образа противника и идеализации собственного образа, обращаясь к символам и аллегориям наций и государств, воплощающим собой авто- и гетеростереотипы. Автор доклада подчеркнула, что появление этих образов в Европе восходит к XVI–XVII вв. Среди существовавших традиций она упомянула национально-сравнительные характеристики (Иоанн Боэмус «*Omnium gentium mores, leges et ritus*» («Нравы, законы и обряды всех народов», 1520); Джон Беркли «*Icon Animorum*» (букв. «Образ характеров», 1614)) и так называемые «доски народов» («*Völkertafel*») как жанр сравнительного нравоописания. Вторая традиция относится к концу XVI в., времени расцвета жанра эмблематики: географические атласы становятся предметом широкого интереса, популярным сюжетом являются аллегии континентов, чаще всего представленные в женских образах с конкретными атрибутами — животными и растениями. Зооморфные метафоры государств, популярные в XIX–XX вв., восходят к зоофизогномикам XVI–XVII вв. Наибольшую известность в Европе получил сравнительный бестиарий и изобразительная типология страстей (41 маска) француза Шарля Лебрена (1671). Именно вследствие такого понимания фенотипов не только геральдические (благородные) животные и птицы, но и их порочные сородичи начинают выступать в качестве представителей наций в XVI–XVII вв. В XVII в. формируются и аллегии-персонификации монархий, стран и регионов — одновременно появляются образы дев Баварии и Германии, Британии. В XVIII в. в связи с войнами и межконфессиональными конфликтами появляются и такие антропоморфные образы как простак немец Михель, чуть позже в начале XVIII в. формируется образ английского фермера Джона Булля. С конца XIX в. персонификации и зооморфные символы наций активно включаются в область сатирических изображений, иллюстрируя и комментируя политические события как внутри стран, так и за рубежом.

В докладе *Н.М. Филатовой* (ИСл РАН) «“Новый Феникс” и “двухголовый урод”». О борьбе орлов в польской патриотической поэзии» был рассмотрен знак польской национальной идентичности — образ белого орла на красном фоне, являющийся символом Пястов и Ягеллонов и помещенный на гербе польского государства. Предметом исследования стали образы орлов в поэзии восстания 1830–1831 гг., была

учтена также преэминентность патриотической традиции и национальных стереотипов, характерная для польской литературы в целом. Государственным гербом Королевства Польского, созданного в 1815 г. под эгидой России, стал черный российский двуглавый орел с маленьким белым на груди. Утвержденный Александром I герб Королевства Польского сразу же вызвал сопротивление поляков, ибо напоминал о зависимости Польши от могущественного соседа. В поэзии Ноябрьского восстания мотив орла стал одним из главных, о чем говорят названия стихотворений: «К орлу» (И. Кунашевский), «Белый орел» (С. Гошинский) и «Белый орел» (В. Польш), «К польскому орлу» (автор неизвестен). Поэты воспевают храбрую и гордую птицу, ее «историю», веки которой в стихотворении С. Гошинского знаменуют историю польского государства: эпоху могущества Речи Посполитой, разделы, наполеоновские войны, и, наконец, годы созданного Венским конгрессом Королевства Польского, когда «двухголовый урод» предложил белому орлу «гнездо на своей груди». В стихах 1830—1831 гг. противостояние Польши и России представлялось как схватка двух орлов — сюжет, восходящий к античному. Образ Белого Орла в поэзии Ноябрьского восстания ярко демонстрирует превращение государственного символа в национальный.

Тему хищных птиц в символике славянских народов продолжил доклад *В.В. Котова* (Москва) «Южнославянско-чешский культурный трансфер образа сокола как форма репрезентации нации». На рубеже 1861—1862 гг. в Праге в период появления соколизма — движения, соединившего по образцу немецких «Турнфайров» национализм и гимнастику, произошло перенесение в чешскую культуру южнославянского образа сокола в качестве национальной репрезентации. Автор доклада подробно рассмотрел пути данного трансфера, который предполагал соотнесение сокола с уже занимавшими прочное место в местном политическом дискурсе образами голубя, орла, орлиц и льва. К началу 1860-х годов образ южного славянина-«сокола» был давно известен чешской образованной публике (переводы песен В.С. Караджича, сборник «Сербские народные песни» 1852 г. при участии Э. Тонера, автора названия соколистского движения). Несмотря на стремление идеологов соколистского движения охватить всю нацию, образ сокола, в отличие от изначального южнославянского источника этой метафоры, не распространялся автоматически на каждого представителя чешской нации мужского пола. Заимствование «голубиной и львиной» чешской нацией образа сокола может быть интерпретировано как проявление желания части националистов изменить политическую тактику на более радикальную или по крайней мере примерить маску типологически отличных движений.

В докладе *А.В. Семеновой* (ИСЛ РАН) «Кашубский “гриф”»: от воплощения государственности — к региональной символике» анализируются черты кашубской самоидентификации, восходящие к образу «грифона» как символу кашубской культуры и территории, на которой проживают кашубы. В конце первого тысячелетия н.э. на территории Поморья главным политическим центром стал Щецин, в котором на протяжении нескольких веков правила династия Грифитов, получившая свое имя от «грифа» на их гербе. В первой четверти XI в. в результате покорения поморских земель Болеславом Кривоустым, Варчислав I — основатель династии Грифитов — стал ленником Болеслава и князем западного Поморья. В 1181 г. князь Богуслав стал ленником императора Фридриха Барбароссы, из-за чего княжество вошло в орбиту немецкого влияния, а формальные отношения с Польшей были разорваны на многие века. Династия Грифитов прервалась в 1637 г. Сам символ грифа известен в Кашубии с начала XIII в., а символом Западного Поморья он стал после торуньского мира в 1466 г. К средневековой династии Грифитов и поморским географическим и политическим образованиям того периода восходит символика многих населенных пунктов и территориальных единиц Поморья и бывшей Восточной Пруссии. В XIX—XX вв. гриф как символ кашубско-поморского региона прочно вошел в сознание жителей этих территорий. Название «Гриф» вместе с изображением использовалось для наименования общественно-политических организаций (ср. «Кашубский гриф» — конспиративная народно-католическая военная организация, действовавшая на гданьском Поморье в 1939—1941 гг., журнал Александра Майковского «Гриф», выходивший между 1908 и 1938 гг.), а также в названиях кашубских предприятий.

Н.В. Злыднева (ИСЛ РАН) в докладе «Зооморфная символика в пара- и метагеральдических изображениях в искусстве XX в.: от Кракова до Москвы» обратилась к одной из специфических проблем художественной коммуникации в XX в., а именно проблеме расширения семантики при сохранении традиционного культурного кода. Последнее касается двух полярных моделей функционирования зооморфной национальной / государственной геральдики в XX в., реализующей два различных механизма — замещения как утверждения и нейтрализации как отрицания. Первая модель рассматривается на примере маскаронов 1900—1930-х годов в Польше (преимущественно в Кракове) — декоративных рельефов над порталами домов, которые в условиях символизма и постсимволизма наследуют геральдическую традицию, реализуя функцию идентификации (национальной / родовой / профессиональной). Особенностью краковских маскаронов является широкое использование зооморфного кода с элементами мифологии (орлы, драконы, слоны, броненосцы, лягушки и др.). Предметом рассмотрения стал вопрос о том, насколько сопряжен этот бестиарий с национальной и государственной символикой Речи Посполитой и чем обусловлены девиации значений. Вторая модель представлена метаописанием государственных геральдических знаков

и символов в живописи и скульптуре московского соцарта 1980–1990-х годов (Б. Орлов, В. Комар, А. Меламид), также часто опирающихся на зооморфный код. Орлы, медведи и прочие зооморфные символы российской государственности подвергнуты здесь критической инверсии, семантически трансформируя художественное сообщение. В обоих случаях имеет место ироническое снижение образа в условиях пограничной культурной ситуации. Рассмотрение этих вариантов зоотропной мотивики, опирающейся на столь различные коннотации, но формирующей единый «текст» постгеральдической традиции, позволяет обратить внимание на новые переносные смыслы в поле национальной и государственной риторики.

Автор доклада «Медвежий символ в сатирических журналах революции 1905 г.» *О.В. Рябов* (СПбГУ) сосредоточил свое внимание на том, как сатирическая графика революции 1905 г. использовала образ медведя для репрезентации революционных событий, сторонников власти и ее противников. Докладчик задался следующими вопросами: Насколько распространенным было привлечение медвежьего символа для репрезентации событий революции? В чем специфика его использования представителями различных политических сил? Какими чертами наделяется данный символ? Какие художественные приемы используют карикатуристы, изображая медведя, в дискурсе революции? Можно ли говорить о нем как о национальном символе применительно к началу XX в.? Активные изучения образа «русского медведя» в последние годы ставят под сомнение особое отношение русских к медведю и наличие у них культа этого животного. Исследования образа «русского медведя» в западных культурах видят в нем маркировку России в качестве цивилизационно чуждой, отсталой и опасной страны, тогда как истории образа России как медведя в российской политической культуре посвящено значительно меньшее количество работ. Образ «русского медведя» становится все более заметным персонажем дискурса международных отношений, он интегрируется в выступления представителей высшего руководства РФ. Данный символ заметен и во внутриполитических процессах в России: он активно вовлекается в легитимацию и делегитимацию власти, политику российской и региональной идентичности, брендинг территорий. Такого рода риторика сопровождается изменениями в самоидентификации, происходящими в массовом сознании.

Доклад *Т.И. Чепелевской* (ИСл РАН) «Образ России в творческом наследии словенского писателя Янеза Трдины» был посвящен исследованию выделения и активного использования Я. Трдиной (1830–1905) образа-символа России, опирающегося не на государственную геральдику (лев, орел), а на сложившийся в народной среде зооморфный образ медведя. Трдина – признанный классик словенской литературы, заслуженную славу ему приносят произведения 1880-х годов: циклы «Религиозные сказки в Нижней Крайне» («Verske bajke na Dolenjskem») и «Сказки и повести о гориянцах» («Bajke in povesti o Gorjancih»); немаловажны и сочинения автобиографического характера – «Хорватские воспоминания» («Hrvaški spomini») и книга «Моя жизнь» («Moje življenje»). Другой существенной для себя темой Трдина считал тему истории России, scrupulously собираемые и обрабатываемые материалы для которой он объединил в рукописном собрании «Руссика» («Russica»). Многолетняя работа над последним во многом мотивировалась славянофильскими и русофильскими представлениями Трдины, сформировавшимися у него еще в школьные годы. Изучение творческого наследия писателя позволяет получить свидетельства scrupulous работы Трдины по формированию собственных представлений об историческом прошлом и настоящем народов России, которые он стремился донести до близкого ему окружения.

И.М. Ногавица (Вроцлавский ун-т, Польша) в докладе «Стереотипный образ украинца на примере современных российских сатирических рисунков» проанализировала современные представления об украинцах, обращаясь к карикатурным изображениям, размещенным на современных российских сайтах, блогах и в социальных сетях. Особое внимание ей было уделено системе знаков и символов, включая визуальные национальные символы. Так, в современном русском сатирическом рисунке в данном качестве наиболее популярным оказывается украинский трезубец, а также национальный костюм – вышиванка. Чрезмерно подчеркиваются и преувеличиваются характерные черты людей, наций, социальных и этнических групп, охотно используются культовые и языковые стереотипы. В большинстве позитивных стереотипов используется образ украинской женщины-красавицы, их авторы часто ссылаются на идею единства славян и братства народов. Негативный стереотип чаще всего применяется в случае негативной оценки автором текущих политических событий в Украине. Тогда негативную фигуру обычно представляет казак (в типичном казацком костюме), изображенный как предатель и раб. Показательно, что сегодня сложно найти примеры нейтральных стереотипов об украинцах, что говорит о том, насколько интенсивны российско-украинские отношения.

Вечернее заседание «Антропоморфные метафоры наций и государств в славянской культуре» открыл доклад *А.Н. Красовец* (ИСл РАН) «Зооморфные и антропоморфные образы словенца / другого в изобразительной карикатуре словенской сатирической периодики (1869–1950) в рамках борьбы за национальную культуру и идентичность». Автор обратилась к следующим изданиям: «Brencelj v lažnjivi obleki» (1869–1875), «Jurij s pušo» (1869–1870, 1884–1886), «Sršeni» (1871), «Skrat» (1883–1885, 1927–1928), «Jež» (1902–1909), «Osa» (1905–1906), «Jutro» (1910–1912), «Kurent» (1918–1919), «Muhe» (1926–1927), «Škovir» (1928–1929), «Toti list» (1938–1941), «Pavliha» (1945, 1946/1947, 1948) и др. Изобразительная карикатура является важным

свидетельством становления общественного мнения и визуальной культуры, где немаловажную роль играют стереотипные модели, на основе которых отражается актуальная политическая ситуация и ее противоречия. Во второй половине XIX в. в словенской печати формируются два главных стереотипа: «немчур» («nemškuta») в образе немецкого мещанина во фраке и цилиндре и словенский автостереотип в виде Краньского Янеза, одетого в национальную крестьянскую одежду, что также говорит о социальной структуре населения, осознающего себя как словенское. Чуть позже появляется родственный аллегорический образ Словении, которая изображается в виде девушки или женщины-крестьянки в национальной одежде, этот образ наблюдается на протяжении всего XX в. Особое внимание обращают на себя зооморфные образы в названиях сатирической периодики: здесь преобладают названия насекомых (шершень, оса, муха, слепень и др.), с которыми идентифицируют себя словенские издатели, стремящиеся посредством сатиры атаковать общественное мнение в борьбе за национальную культуру и самосознание. Чужие / другие (немцы, итальянцы, сербы, хорваты) в словенских карикатурах также часто изображаются в виде диких животных, хищников; неотъемлемым в этой связи оказывается знаковый для словенской мифологии образ змеи или дракона.

Автор доклада «Зооморфы в эстонской карикатуре межвоенного периода» *А. Меймре* (Таллинский гос. ун-т, Эстония) подробно проанализировала карикатурный образ медведя на материале эстонских карикатур 1918–1940-х годов и попыталась раскрыть все его значения и варианты, а также продемонстрировала и другие зооморфные образы, сопутствующие и/или связанные с образом медведя. Эстонские карикатуристы, наравне с английскими, немецкими, французскими и пр., часто обращались именно к этому распространенному изображению русских, хотя в определенные периоды конкуренцию «медведю» составляли «вши». Однако в случае с Эстонией и эстонской политической карикатурой образ медведя имеет еще и другое значение: в межвоенной эстонской карикатуре в зооморфном образе медведя постоянно изображался первый эстонский президент Константин Пятс, слово «пятс» («päts») — один из синонимов «медведя».

Г.П. Мельников (ИСЛ РАН) в сообщении «Пахарь и Музыка как гендерные персонификации чешской идентичности в искусстве XIX в.» рассмотрел рисунок (1855) крупного чешского художника XIX в. Йозефа Манеса к полотну «Отчизна», на котором возникают две стороны чешского автостереотипа, представленные аллегорическими фигурами: Дева-Музыка, сидящая на лошади, запряженной в плуг, и молодой Пахарь, облокотившийся на плуг и слушающий игру на скрипке Девы-Музыки. В персонифицированной форме художник представил две основные категории чешскости: историко-этатизационное предание и наиболее ценную часть чешской культуры, выражающую душу народа. Пахарь на картине прямо ассоциируется с легендарным Пршемыслом-пахарем — основателем первой чешской княжеско-королевской династии, правившей страной более шести столетий до 1306 г. Этот образ впервые в официальной культуре Средневековья был представлен в «Чешской хронике» Козмы Пражского. Главным ее смыслом является то, что основатель Чешского государства был этническим чехом, притом происходящим из просто-го крестьянства. Эти аспекты были актуализированы в эпоху Национального возрождения. Пахарь Й. Манеса оторвался от своего главного занятия, связывающего его с матерью-землей, это иерархически нижний этаж связи с Отчизной, верхним этажом является музыка. Женское начало в чешском автостереотипе Национального возрождения связано не с государственностью, а с нежно-возвышенной частью души чешского народа — музыкой, которая в эпоху отсутствия у чехов своей государственности (с 1620 г.) стала главным воплощением «чешского гения» в условиях жесткого австрийского гнета, как считали в XIX в. Тему музыки в образе прекрасной девы как воплощение гения чешского народа продолжил великий скульптор Й.В. Мыслбек, создав в 1890-е годы для парадного фойе недавно построенного Национального театра в Праге фигуру «Музыка».

Доклад *М.В. Лескин* (ИСЛ РАН) «Метафорические репрезентации России-государства и русской нации в феминных образах второй половины XIX — начала XX в.» посвящен вопросу о том, как очевидная для исследователей трансформация образа России-государства (России-матушки) и России-нации соотносилась с процессом поиска и «выбора» национального идеального типа, наделяемого комплексом физических достоинств и нравственных добродетелей. Процесс конструирования визуальных признаков русскости и создания образа Российской державы в феминных воплощениях идут параллельно и отражают эволюцию национальной авторепрезентации в Российской империи второй половины XIX в. Начиная с 1860-х гг. активизируется тенденция, связанная с изменением в интерпретации «истинно-русского» исторического наследия; образцы последнего стремились найти прежде всего в допетровской эпохе — как в Древней, так и в Московской Руси XVI–XVII вв. К 1880-м годам окончательно складывается концепция, согласно которой именно XVII в. максимально точно отражает не только своеобразие русского пути и русской державности, но и трактуется как «характерная русскость» внешних проявлений. Визуальные образы России-матушки 1860–1910-х годов напрямую отражали эти представления о визуальных атрибутах русскости. Внешний облик изображений видоизменялся от аллегорий в античной стилистике до этнографических изображений крестьянской девушки в сарафане и кокошнике, которая в период русско-турецкой

войны обретает щит, меч и иногда кольчугу. В 1890-х годах происходит еще одна трансформация: Россия-матушка облачается в богатые одежды русской боярыни, боярышни или царицы XVII в. На рубеже столетий, с появлением сатирических и карикатурных изображений, ее облик обретает черты фольклорных «богатырок», актуализируя функции Родины как защитницы-воительницы.

Следующим прозвучал доклад *Е.А. Яблокова* (ИСл РАН) «Антропо- и зооморфные образы “своих” и “чужих” в сатирической графике и публицистике 1914–1918 гг.», материалом для которого послужили карикатуры, помещенные в одном из известнейших русских журналов – «Новый Сатирикон» – за период с середины 1914 г. до закрытия журнала в августе 1918 г. Высокая частотность этноперсонификаций в это время мотивирована двумя важнейшими историческими событиями: Первой мировой войной, а также обстоятельствами Февральской революции и большевистского переворота; конкретный состав «своих» и «чужих» обусловлен политическими взглядами редакции. В докладе были проанализированы тематические разновидности образов конкретных государств, которых оказалось более десяти. Так, Германия имеет три типичных воплощения: «матушка», Михель и орел; Франция реализована в женских образах от фривольного до сакрального; Болгария представлена как женщина с «мужской» внешностью. Образ России имеет широкую амплитуду антропоморфных воплощений, от юной девушки до пожилой дамы, от простонародного до интеллигентного типа. При этом в революционный период образ России обретает «страдательные» коннотации, она репрезентируется в морбидном виде, возникают мортальные сюжеты. Автор доклада вычленил типологию этнорепрезентаций на указанном материале, выделил основные «компоненты» антропо- и зооморфных образов и основные мотивы ситуаций, изображаемых в соответствующих карикатурах.

Завершающим выступлением на конференции стало сообщение *Е.Е. Левкиевской* (Российский государственный гуманитарный ун-т) «Персонификация Родины-Матери в советском патриотическом дискурсе XX в.», в котором автор, говоря о проблеме персонифицированных изображений России в образе матери, уделила особое внимание соотношению вербальных текстов с изобразительным рядом. Докладчик попыталась найти корни данной формулы, для чего она привела два основополагающих текста, первый из которых – духовный стих «Голубиная книга» (XV–XVI вв.), где впервые появляется сочетание Русь-земля, которая всем землям «мати». Мать – здесь некий сакральный эталон, по которому можно измерять другие сакральные объекты такого же рода, речь пока не идет о персонификации. Второй текст – это «Повесть Святых Отец о пользе душевной всем православным христианам» (IV в.), которая начинается с объяснения, почему христианин не должен ругаться матом, с указанием на то, что у человека три матери: Мать Божия, собственная биологическая мать и мать-земля. Обращаясь к НКРЯ, автор выделяет наиболее частотное сочетание «мать Россия», которое начинает устойчиво употребляться в первой трети XIX в. и затем в течение всего века стабильно входит в разные литературные контексты. Другой период частотного употребления словосочетания – это Гражданская война, в частности белый дискурс (см. «Записки» П. Врангеля), именно тогда начинается осознание России как жертвы. В советский период сочетание Россия-мать практически уходит из официального дискурса и заменяется им на сочетание Родина-мать. Данная формула снова появляется в постсоветское время, становясь крайне частотным выражением. Так, на плакатах белого движения времен Гражданской войны мы наблюдаем Россию как персонифицированный женский образ, она изображена в псевдорусском платье допетровской эпохи, которую подвергают мучениям большевики. Женская персонификация представляет собой некую реминисценцию государственной идеи, но возникает и изобразительный ряд, где она предстает именно в образе матери. На советских плакатах времен Великой Отечественной войны возникает новый образ матери, как реальной женщины, которая посылает сына спасать родину; на них также прослеживается образ Родины-матери как государства, она представлена в образе воительницы с мечом, возникающей из красного знамени, персонифицируя таким образом новую имперскую советскую государственность. Скульптура Е. Вучетича «Родина-мать» породила наибольшее количество литературных письменных рефлексов в послевоенной литературе, а в постсоветский период приобрела уже форму стеба. В современном языке Интернета эта агрессивная мужеподобная Родина-мать становится мемом, ее образ используется также в современном политическом дискурсе и рекламе.

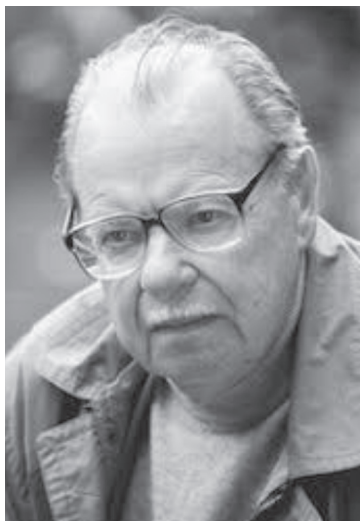
Углубленное изучение зооморфных и антропоморфных этнорепрезентаций в славянской культурном дискурсе позволяет проследить общественно-историческую и политическую динамику формирования национальной и культурной идентичности славян и предлагает богатую перспективу для дальнейших исследований. По материалам докладов, прозвучавших на конференции, Отдел истории культуры планирует публикацию сборника статей.

© 2020 г. *А.Н. Красовец*
aleksandrakrasovec@yahoo.com

DOI: 10.31857/S0869544X0008676-6



Памяти Валентина Лаврентьевича Янина
(1929–2020)



2 февраля 2020 г. отечественная наука и славяноведение понесли невосполнимую утрату — скончался академик РАН В.Л. Янин, археолог и историк, чьи труды по истории, археологии и другим дисциплинам, переставшим его усилиями быть просто «вспомогательными», определяли развитие гуманитарных наук в целом. Действительно, без нумизматики, сфрагистики и берестологии (нового направления в науке, сложившегося после открытия берестяных грамот) невозможно представить не только историю Руси и славянства, но европейского мира в целом: труды Янина определили развитие этих направлений начиная со второй половины XX в.

Коллег всегда поражала способность Янина вникнуть в мельчайшие детали многих тысяч самых малых по размерам исторических источников — монет, печатей, наконец, берестяных грамот. Эти детали не представляли собой просто мозаику, отражающую разнообразие интересов историка: Янин создал комплексное источниковедение — систему, направленную на взаимодействие разных направлений научного знания, — междисциплинарный синтез. Становление этой системы предопределил главный объект исследований Янина — Господин Великий Новгород, синтезировавший в мощном культурном слое все источники, занимавшие В.Л. Янина. Масштабные раскопки Новгорода начал учитель Янина и создатель отечественной университетской археологии А.В. Арциховский: он сразу привлек способного студента к новгородским раскопкам; к этим легендарным временам экспедиции относится участие в ней трех Валентинов, ставших знаменитыми — Валентин Янин, Валентин Седов (будущий академик-славист), поэт Валентин Берестов. В Новгороде Янин работал с коллегами, составившими основу знаменитой новгородской экспедиции — Б.А. Колчиным, затем А.С. Хорошевым, Е.А. Рыбиной, В.В. Поветкиным, наконец, с представителями младшего поколения — П.Г. Гайдуковым и др. Эта команда, а ныне и ее ученики обеспечили Янину возможность полноценной работы с новгородскими древностями.

Проблемы чтения берестяных грамот требовали обращения к лингвистам, и Янин уже в 1980-е годы обрел верных союзников в исследовании грамот в Институте славяноведения РАН — А.А. Зализняка, А.А. Гippiуса, Е.А. Хелимского. Открытие каждой новой берестяной грамоты с тех пор стало главным событием отечественной гуманитарной науки, опыты прочтения посланий, идущих из глубины веков, собирают полные залы представителей разных наук, наблюдающих за главным таинством всякой науки — процессом постижения смысла ее объектов.

Янин всегда был противником застарелых историографических схем: он считал летописное призвание варягов не тенденциозной выдумкой «норманистов», а отражением исконного новгородского обычая приглашать князя на службу. Замечательным открытием стала находка в культурном слое Новгорода деревянных цилиндров, которые Янин интерпретировал как пломбы для опечатывания мешков с мехами — собранной новгородскими мечниками дани; схожие пломбы известны и на Балтике. Янин не признавал моноцентрического представления о расселении восточных славян из киевского Приднепровья: погребальные памятники новгородских словен — сопки, как и длинные курганы кривичей, указывали на специфику культуры населения Северной Руси. Результаты лингвистической реконструкции (работы А.А. Зализняка) позволили настаивать на связи формирования новгородского славянства с миграционными процессами балтийских славян.

Усилиями Янина его любимый Новгород вернул в современной истории свое традиционное название — Великий.

© 2020 г. В.Я. Петрухин
vladimir.petrukhin@gmail.com



Памяти Инессы Ильиничны Свириды (1937–2019)

Ушла из жизни Инесса Ильинична Свирида, искусствовед, историк, полонист, многолетний сотрудник Института славяноведения РАН.

И.И. Свирида родилась в Москве в страшный 1937 г. В юности она училась играть на скрипке и не изменяла своей любви к музыке до конца своих дней. Но главным увлечением стало изобразительное искусство. В 1960 г. она окончила искусствоведческое отделение МГУ. Молодость ее пришлось на хрущевскую оттепель — время надежд и творческих порывов. Кафедру истории искусств вместе с ней закончили ставшие впоследствии блестящими искусствоведами М.И. Сви́дерская, В.И. Плужников, В.С. Турчин, О.С. Попова. Атмосфера интеллектуальной студенческой среды не могла не повлиять на выбор ею профессионального пути — он лежал в науку. Сразу после окончания МГУ Инесса Ильинична поступила в аспирантуру Института славяноведения РАН, где под руководством замечательного ученого, эрудита и интеллектуала И.Ф. Бэлзы в 1966 г. защитила кандидатскую диссертацию «Изобразительное искусство Народной Польши в первое послевоенное десятилетие». С историей и искусством Польши И.И. Свирида была связана всю жизнь — ее ценили и уважали польские коллеги, а в качестве специалиста по польской культуре в стенах Института славяноведения она прошла славный путь от младшего до главного научного сотрудника. В 1985 г. на основе труда «Польская художественная жизнь в национальном историко-культурном процессе (вторая половина XVIII — первая треть XIX в.)» Инессе Ильиничне была присуждена научная степень доктора исторических наук.

Перу И.И. Свириды принадлежат многочисленные труды самого широкого научного диапазона. Здесь и искусство Просвещения, и XX век, и русско-польские и польско-литовские художественные связи — перекрестки культуры. Инесса Ильинична питала особый интерес к теоретическим проблемам истории культуры. Большое признание в научных кругах получили ее исследования в области садово-паркового искусства XVIII–XIX вв., которое она рассматривала в аспекте разных сторон духовной жизни эпохи (монография «Сады века философов в Польше», 1994). Проблемам трансформаций в культуре посвящена ее монография «Метаморфозы в пространстве культуры» (2009), где, взяв за основу модель эпохи Просвещения, Инесса Ильинична показала изменчивые образы пространства, взаимосвязь города и природы, сакрального и светского, человека и мира.

Инесса Ильинична была инициатором важных научных проектов, направленных не только на углубление представлений о славянской культуре, но и на новое осмысление философско-категориальной сферы науки о человеке в целом. Один из последних увенчался научной конференцией, направленной на осмысление категории места в картине мира славян: форум объединил ученых самых разных специальностей из многих регионов России. Помимо монографий и нескольких сотен статей И.И. Свирида выступила ответственным редактором многих коллективных трудов сектора историко-культурных проблем (ныне Отдел истории культуры славянских народов). В последние годы И.И. Свирида готовила к печати исследование о творчестве английского графика начала XIX в. Дж. Сандерса, много лет работавшего в России.

За свою плодотворную научную деятельность И.И. Свирида была награждена Почетной грамотой к 250-летию Российской академии наук (1974), Благодарной грамотой в связи с 275-летием Российской академии наук (1990). Польша отметила ее заслуги медалью Кароля Шимановского (1982) и Крестом кавалерского Ордена Речи Посполитой (2003). С 1978 г. она состояла в Союзе художников России.

Инесса Ильинична была человеком темпераментным и ярким. В науке ее отличали страстная заинтересованность в предмете изучения, огромная работоспособность и требовательность к себе. Такой же отдачи она ждала и от коллег, увлекая их своими планами, вовлекая в научные дискуссии, вдохновляя молодое поколение. Она была вдумчивым ученым, незаурядной личностью, открытым товарищем и просто (и так ли это просто?) талантливым человеком. Ее коллеги, друзья и ученики навсегда сохраняют об Инессе Ильиничне Свириде светлую память.



Памяти Александры Алексеевны Гусевой (1945–2019)

18 декабря 2019 г. после тяжелой болезни ушла из жизни Александра Алексеевна Гусева, ученый-книговед, автор капитальных трудов по истории кириллического книгопечатания (XVI – начала XX в.), ведущий научный сотрудник научно-исследовательского Отдела редких книг (Музей книги) Российской государственной библиотеки, где она проработала 55 лет, пройдя путь от помощника библиотекаря до редкого специалиста в своей области знания и заведующей отделом редких книг (1997–2006). За многолетнюю плодотворную деятельность в 2012 г. ей присвоено звание заслуженного работника культуры Российской Федерации.

В 1964 г. сразу после окончания школы А.А. Гусева поступила на работу в отдел редких книг Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина (ныне РГБ), в 1972 г. окончила исторический факультет Московского педагогического института. Как исследователь она сформировалась в традициях научной школы, заложенной в изучении старопечатной книги Антониной Сергеевны Зёрновой (1883–1964) и продолженной ее ученицей Татьяной Ниловной Каменевой (1909–1985), под непосредственным руководством которой А.А. Гусева начала работать с самым большим в мире фондом книг кириллической печати XV – начала XX в. Совместно с учителем ею подготовлен каталог хранящегося в РГБ крупнейшего собрания кириллицы – «Украинские издания кирилловской печати XVI–XVIII вв.» (1976 г. Вып. 1; 1981. Вып. 2. Ч. 1). Своими учителями А.А. Гусева называла также коллег по работе – известного историка книги и библиографа Ирину Михайловну Полонскую (1922–1996) и палеографа, текстолога, слависта Николая Борисовича Тихомирова (1927–2000).

А.А. Гусева внесла значимый вклад в изучение кириллической книжности. Она является автором общепризнанной оригинальной методики универсальной идентификации книг кириллического шрифта, основанной на скрупулезном анализе содержательных и формальных типографских признаков. Помимо традиционных книговедческих элементов формуляр библиографического описания включает ряд дополнительных параметров, учитывающих многоаспектный подход к кириллической книге: «клейма» тередорщиков (печатников), исторические реалии, тексты посвящений и предисловий, техника печати, набор и ошибки в наборе, сигнатуры, нумерация в издании, колоннитулы и кустоды, система иллюстрации и орнаментики, типографский материал и его состояние, материал для печатания, переплет, записи на книгах и др.

Разработанная А.А. Гусевой методика открыла возможности для идентификации неустановленных ранее анонимных изданий, дефектных экземпляров с утраченными выходными данными, фрагментов текстов кирилловской печати. Методы и принципы атрибутирования книг кириллического шрифта изложены в ее методических рекомендациях: «Работа с редкими и ценными изданиями. Идентификация экземпляров московских изданий кирилловского шрифта второй половины XVI–XVIII в.» (М., 1990); «Идентификация экземпляров украинских изданий кирилловского шрифта второй половины XVI–XVIII в.» (М., 1997); «Принципы и методы атрибуции и научного описания книг кирилловского шрифта (на материале книжного репертуара типографий Москвы и Петербурга второй половины XVI–XVIII в.» (М., 1997).

Собственную методику изучения и библиографического описания кириллических изданий А.А. Гусева применила при создании ею монументальных каталогов, составленных на новом, современном уровне и не имеющих аналогов в мировой науке. Их научное значение определяется обилием и богатством историко-культурного материала, представляющего интерес для представителей разных гуманитарных специальностей – книговедов, историков, филологов, искусствоведов и музейных работников.

Одним из выдающихся научных трудов в области библиографии кириллического книгопечатания является составленный А.А. Гусевой сводный каталог (в двух книгах) «Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века» (М., 2003). Кириллическая книга представлена здесь как международное явление, присутствующее в данный период в Центральной, Юго-Восточной и Восточной Европе. Каталог дает наглядное представление о том, что к концу XVI ст. география кириллического книгопечатания, начало которому было положено в конце XV в. изданиями Швайпольта Фиоля и поддержано в начале XVI в. Франциском Скориной, заметно расширилась, охватив не только ряд славянских стран на востоке Европы (Россия, Великое княжество Литовское с типографиями на украинских, белорусских землях и собственно в Литве, у сербов и хорватов на Балканах), но и неславянских на ее западе (Валахия, Трансильвания, Италия, Германия). Сводный каталог имеет обширную источниковедческую базу — фонды 412 библиотек из 247 городов и населенных пунктов 39 стран мира. В библиографическом описании приведены сведения о количестве сохранившихся экземпляров каждого издания с указанием их местонахождения, что выполняет функцию международного учета кириллических книг и охранительного назначения. Содержащийся в каталоге историко-книговедческий анализ 219 изданий, напечатанных в типографиях 27 европейских городов и селений, позволяет охарактеризовать типографскую культуру ранних печатных книг.

Национальный репертуар отечественных книг кириллической печати XVIII в., напечатанных синодальными типографиями Москвы (до 1721 г. — Печатный двор) и Санкт-Петербурга, представляет другой фундаментальный труд — «Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации» (М., 2010). А.А. Гусева удостоена за него премии памяти митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) в номинации «История России».

Вплоть до последних дней жизни она стремилась завершить работу над каталогом книг кириллической печати 1801—1918 гг., изданных в Российской империи и за рубежом. Есть надежда, что это, не менее ценное исследование, чем предыдущие, увидит свет стараниями коллег-книговедов.

А.А. Гусева представляла кириллические издания из собрания ГБЛ за рубежом: в 1988 г. — в Германии на художественной выставке, приуроченной к 1000-летию Крещения Руси; в 1991 г. — на книжной выставке в парламенте Японии, организованной по случаю государственного визита М.С. Горбачева; в 2002 г. — в Норвегии. Своей универсальной методикой идентификации изданий она щедро делилась не только с коллегами из российских библиотек, музеев и архивов, но также с исследователями из Литвы, Украины, Белоруссии. При составлении сводных каталогов для достижения полноты сведений о сохранившихся экземплярах кириллических изданий А.А. Гусева посетила в 1997 г. Румынию, в 2001 г. — Англию, где работала в фондах кириллических изданий Библиотеки Британского музея в Лондоне и Бодлианской библиотеки в Оксфорде. Она поддерживала научные контакты с известными исследователями кириллической книги из Великобритании Джоном Симмонсом и Ральфом Клеминсоном.

Личностными качествами А.А. Гусева снискала глубокое уважение и любовь коллег. Она оставила о себе память как о человеке очень трудолюбивом, ответственном, скромном, искреннем, душевно щедром, всегда готовом прийти на помощь...

© 2020 г. *Л.И. Сазонова*
lsazonova@mail.ru

ARTICLES

<i>Gippius A.A.</i> (Moscow). How Jakim the Tiun was counting squirrels (to the interpretation of birchbark letter no 1021)	3
<i>Mel'nikov G.P., Petrukhin V. Ya.</i> (Moscow). The Czech «paganism» and the «Slavic antiquities»: the Czech medieval tradition	11
<i>Florya B.N.</i> (Moscow). Greek Orthodox inhabitants of the Kingdom of Poland in the age of Reformation in their relations with the Catholics and Protestants (1550s and 1560s).....	18
<i>Kochegarov K.A.</i> (Moscow). New sources in the Cossack uprising of 1625: the speech of colonel Olifer Holub and an unknown copy of the Treaty of Kurukove	28
<i>Stepanov D.Yu.</i> (Moscow). Ethnic self-consciousness of the Ukrainian elite in the second half of the seventeenth century	50
<i>Pak N.V.</i> (St. Petersburg). On the time of creation of the Extensive edition of the Life of Nikon of Radonezh	65
<i>Kalugin V.V.</i> (Moscow) The Gennadian edition of explanatory prophesies from the beginning of the 1490s (from the history of the Bible of 1499)	76
<i>Sazonova L.I.</i> (Moscow). «The Legend of the Passion of Christ»: from the literary heritage of Silvester Medvedev	94
<i>Anan'eva N.E.</i> (Moscow). Culinary vocabulary as a component of phraseologisms (on the material of the Polish language against the background of the Russian language)	110

ESSAY

<i>Borovkov D. A.</i> From «the Empire of the Ruriks» to early the feudal monarchy: the testament of Yaroslav I in the context of the feudal paradigm of the Soviet historiography	119
--	-----

SCHOLARLY LIFE

<i>Nemensky O.B.</i> The conference «Slavs and their neighbours in the multiconfessional world»	129
<i>Krasovets A.N.</i> The conference «Anthropomorphic and zoomorphic representations of nations and states in the Slavic cultural discourse»	133

OBITUARIES

<i>Petrukhin V.Ya.</i> In memoriam of Valentin Lavrentievich Yanin (1929–2020)	138
<i>Zlydneva N.V.</i> In memoriam of Inessa Ilyinichna Svirida (1937–2019)	140
<i>Sazonova L.I.</i> In memoriam of Aleksandra Alekseevna Guseva (1945–2019)	141

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ ГАУГН

НА БАЗЕ ИНСТИТУТА ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН



БАКАЛАВРИАТ

История
Культурология
Археология



МАГИСТРАТУРА

Модели всемирной истории
Культура массовых
коммуникаций



АСПИРАНТУРА

История
Культурология

Комплексные образовательные программы разработаны специалистами исторического факультета с учетом последних научных достижений и современных общемировых тенденций.

В основе образовательного процесса — современные технологии обучения, направленные на развитие мышления и творческого потенциала личности, достижение успеха в профессиональной среде.

Студенты исторического факультета с первого курса погружаются в мир академической науки, слушают лекции ведущих российских ученых с мировыми именами и сами участвуют в научных мероприятиях. В программу, помимо обязательных курсов, предусмотренных федеральными стандартами, включены уникальные авторские учебные курсы.

5 ПРИЧИН ПОСТУПИТЬ В ГАУГН



ВЫДАЮЩИЕСЯ ПРЕПОДАВАТЕЛИ

Ученые из научно-исследовательских институтов РАН, включая академиков, член-корреспондентов, докторов и кандидатов наук.



ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ПОДХОД

Мы не набираем на курс более 35 человек. Преподаватель общается с каждым индивидуально, помогает в выборе вектора профессионального развития.



МЕЖДУНАРОДНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО

Некоторые лекции читают приглашенные специалисты из других стран. Большое внимание уделяется языковой подготовке.



УДОБСТВО

Факультеты находятся в Москве в непосредственной близости от метро. Обучение в магистратуре и аспирантуре в основном проходит в вечернее время. Подать документы можно онлайн.



СТУДЕНЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ

Студенты ГАУГН могут участвовать во многочисленных студенческих клубах («Что? Где? Когда?», Клуб политического анализа, Китайский разговорный клуб и др.).