

Российская академия наук
Институт мировой литературы им. А.М.Горького
Общество исследователей Древней Руси

ДРЕВНЯЯ РУСЬ И ЗАПАД

Научная конференция

Книга резюме

Издательство "Наследие"
Москва, 1996

Ответственный редактор
В.М.Кириллин

ДРЕВНЯЯ РУСЬ И ЗАПАД. Научная конференция. Книга ре-
зюме. "Наследие", 1996.— 264 с.

ЛР № 04126 от 16.10.91

Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура таймс.
Печать офсетная. Печ. л. 16.50. Тираж 500 экз.

*Книга издана при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(номер проекта 96-04-14059 2)*

ISBN 5-201-132-66-9

© "Наследие" 1996

Заказ 963

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Московской типографии «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ОГЛАВЛЕНИЕ

К читателям	6
<i>Верецагин Е.М.</i> Метафорика древнейшего славяно-русского богослужебного последования св. Амвросию Медиоланскому и ее роль в критике текста.	9
<i>Рогачевская Е.Б.</i> География в оригинальной славяно-русской гимнографии IX-XII вв.	17
<i>Крашенинникова О.А.</i> Распространение почитания апостола Петра в IX-XIV вв. и его отражение в гимнографии (Запад - Византия - Русь)	21
<i>Ревелли Дж.</i> Старославянские легенды о св. Вячеславе Чешском и древнерусские княжеские "жития"	24
<i>Назаренко А.В.</i> Элементы житийной традиции о св. Владимире в западно европейской литературе первой половины XI в.	33
<i>Гладкова О.В.</i> Св. Климент Римский - креститель Руси? ("Слово на обновление Десятинной церкви": некоторые проблемы текста)	37
<i>Кириллин В.М.</i> Правота и логика антилатинского "Послания" св. Феодосия Печерского	40
<i>Добродомов И.Г.</i> Западная и восточная титулатура в древнерусской письменности XI-XII вв.	44
<i>Столярова Л.В.</i> Производство рукописных книг во Франции и России в XI-XIV вв.: Сравнительный аспект.	46
<i>Демин А.С.</i> Отрицательное отношение Нестора-летописца к болгарам, или феномен осовременивания истории	50
<i>Данилевский И.Н.</i> Западноевропейские земли в летописном понятии "Русская земля"	53
<i>Никитин А.Л.</i> Заимствованные литературно-исторические сюжеты в "Повести временных лет"	57
<i>Смирнов Ю.И.</i> Славянские фольклорные представления о других народах	60
<i>Косоруков А.А.</i> Этнонимы "немцы", "венедицы", "греци", "моравы" и "хынове" в "Слове о полку Игореве"	63
<i>Баркова А.Л.</i> Структура архаического поединка в русских былинах и западноевропейском эпосе	67
<i>Гогешвили А.А.</i> Старофранцузский героический эпос и "Слово о полку Игореве"	70
<i>Анисимова О.М.</i> "Слово Даниила Заточника" и поэзия вагантов	80
<i>Пауткин А.А.</i> Афористические максимы в Галицко-Волынской летописи и польско-латинская литературная традиция	84
<i>Кузьмин А.Н.</i> Образ Польши и поляков в древнерусских источниках (до начала XIV в.)	88

<i>Конявская Е.Л.</i> Литва в восприятии русских (на материале древнерусских литературных памятников XIV века) . . .	92
<i>Капица Ф.С.</i> "Бандуриева легенда" о просвещении славян (к вопросу о происхождении)	96
<i>Иванова М.В.</i> Второе южнославянское влияние. Термин и сущность	99
<i>Гаврюшина Л.К.</i> Подвижник и "мир" (по материалам древнерусской и древнесербской литературы XI-XVI вв.)	102
<i>Карсанов А.Н.</i> Вичинская земля: история, этническое и церковное состояние по греко-русско-итальянским источникам XI-XIV вв.	106
<i>Елисеев Г.А.</i> О восприятии апокрифической литературы в Византии, на средневековом Западе и на Руси.	109
<i>Ранчин А.М.</i> Описание западных земель в "Хожениях" на Ферраро-Флорентийский собор	112
<i>Бочаров Г.Н.</i> Взаимосвязь памятников материальной культуры Новгорода и Западной Европы в XV в.	116
<i>Бондаренко И.А.</i> Русский заказ на "фряжеское" зодчество в конце XV - начале XVI вв.	118
<i>Симонов Р.А.</i> Роль иностранцев в распространении знаний по математике, астрономии и астрологии в России в XV-XVII вв.	122
<i>Хорошкевич А.Л.</i> Европейские традиции в оформлении русской государственной символики XV-XVII вв.	127
<i>Кудрявцев О.Ф.</i> Московское государство первой половины XVI в. в рассказах европейцев.	130
<i>Филюшкин А.И.</i> Сравнительный анализ генеалогических легенд XVI в. о происхождении великокняжеских династий Российского и Литовского государств	133
<i>Каравашкин А.В.</i> Тема "Россия и Запад" в переписке Ивана Грозного.	137
<i>Неволин Ю.А.</i> Первое изображение Венеции в русском искусстве: XVI в., кремлевские художественные мастерские	139
<i>Барандеев А.В.</i> Русские "Космографии": эволюция жанра. . . .	144
<i>Бахтурина Р.В.</i> "Космография" русской редакции XVI в. и "Хроника всего света" Мартина Бельского	148
<i>Беляев Л.А.</i> Новые сведения об иностранцах в Москве XVI-XVII вв.	151
<i>Бычкова М.Е.</i> Русские обычаи XVI-XVII вв. глазами иностранцев	154
<i>Ковалев А.Н.</i> Западная агрессия в начале XVII в. в изображении Авраамия Памицына	157
<i>Опарина Т.А.</i> Представления о христианине другой конфессии в России первой половины XVII в.	160
<i>Филина Е.И.</i> Русско-датские династические связи в первой половине XVII в.	167

<i>Кантор А.М.</i> Отношение русских горожан второй половины XVII в. к Западу	171
<i>Черная Л.А.</i> "Западники" Посольского приказа XVII в.	173
<i>Богданов А.П.</i> Запад Вселенной в российском представлении конца XVII в.	176
<i>Бусева-Давыдова И.Л.</i> Искусство Европы глазами русских людей XVII в.	180
<i>Кучумов В.А.</i> Первая католическая миссия в Москве в 1684—1689 гг. (по мемуарам Иржи Давида)	183
<i>Павленко А.А.</i> Роль иноземцев в создании живописного дела в Оружейной палате в XVII в.	187
<i>Чубинская В.Г.</i> Западные и восточные источники иконы "Распятие с апостольскими страстями" 1696 г. из Успенского собора Московского Кремля	191
<i>Иванова Е.Ю.</i> Католическое влияние в иконостасе 1682 г. Распятской церкви Большого Кремлевского Дворца	195
<i>Аронова А.А.</i> Западные архитектурные книги в русской архитектурной практике XVII в.	199
<i>Люстров М.Ю.</i> "Послания" святым в средневековой Европе и России XVII в.	202
<i>Донченко Н.Ф.</i> Православная антропология и агиобиография в XVII-XVIII вв. (Россия, Болгария, Сербия).	206
<i>Окара А.Н.</i> Автохтонное и заимствованное барокко в русской и украинской литературах.	213
<i>Аннушкин В.И.</i> История слов "риторика", "витийство", "красноречие" в русском языке	217
<i>Звонарева Л.У.</i> Числовая символика в польскоязычных виршах Симеона Полоцкого и поэзии Зинаиды Гиппиус.	220
<i>Бронштэн В.А.</i> Неизвестный русский перевод первой книги "Альмагеста" Клавдия Птолемея XVII в.	225
<i>Хромов О.Р.</i> Западноевропейские источники русского религиозного лубка	229
<i>Агеева О.Г.</i> Восприятие цивилизованности России и Западной Европы в первой четверти XVIII в. по западноевропейским и русским источникам.	232
<i>Софронова Л.А.</i> Иностранная жизнь на русской сцене первой половины XVIII в.	235
<i>Лабынцев Ю.А.</i> Древнерусская литература в Польше: 1918—1939 гг.	240
<i>Голубева-Монаткина Н.И.</i> О книге Николая Воейкова "Церковь, Русь и Рим" (Издание Свято-Троицкого монастыря. Джорданвилль, Нью-Йорк, 1983. 512 с.).	243
<i>Программа научной конференции "Древняя Русь и Запад"</i> (20—24 мая 1996 г.)	247
<i>Именной указатель (сост. Рудаков В.Н.).</i>	258

К читателям

С 20 по 24 мая 1996 г. В институте мировой литературы Российской Академии наук работала научная конференция "Древняя Русь и Запад". Замысел и осуществление этой конференции связаны с программой ИМЛИ многотомного издания исследований на тему "Россия и Запад" (авторы программы Е.Н.Лебедев, А.В.Михайлов и Д.М.Урнов).

Первым результатом работы в означенном направлении явилась коллективная монография, написанная сотрудниками Отдела древнерусской литературы ИМЛИ на основе выборочного (ибо всеобъемлющий охват имеющихся данных пока еще вряд ли возможен) изучения наиболее ранних древнерусских литературных источников, — "Древнерусская литература: Восприятие Запада. XI—XIV вв.". Но полученный таким образом опыт вскрыл необходимость более широкого подхода к решению поставленной задачи. Дело в том, что проблема восприятия Запада в России сопряжена с более общей проблемой: решая первую, надлежит с какой-то определенностью представлять себе то, какое место занимал и какую роль играл Запад как конкретная ментальная и материальная сила в историческом бытии России (на разных этапах ее прошлого); следует руководствоваться сколько-нибудь отчетливым знанием о мере и степени влияния Запада (его притяжения или отторжения) на российскую жизнь в различных ее сферах — религиозной, культурной, идеологической, реально-практической.

Собственно, для того чтобы хоть как-то прояснить круг связанных с отмеченной проблематикой вопросов, и была организована (силами Отдела древнерусской литературы ИМЛИ, Общества исследователей Древней Руси и при поддержке Российского гуманитарного научного фонда) вышеназванная конференция. Она, конечно же, не открывает совершенно нового научного направления, поскольку некоторые предварительные шаги в этом плане уже сделаны русской и зарубежной наукой (назову здесь только монографические труды: Веселовский А.Н. Западное влияние в русской литературе. 4-е изд. М., 1910; Пирлинг О. Россия и папский престол. М., 1912; Платонов С.Ф. Москва и Запад в XVI-XVII вв. Л., 1925; Арсеньев Н.А. Православная

Церковь и западное христианство. Варшава, 1924; Флоровский А.В. Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X—XVIII вв.). Прага, 1935; Рамм Б.Я. Папство и Русь в X—XV веках. М.—Л., 1959; Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1966; Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа XII—XVII вв. М., 1973; Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV—XVI веков. Л., 1980; Воейков Н.Н. Церковь, Русь, и Рим. Св.—Троицкий м-рь, Джорданвилль, 1983; сб. Славяне и их соседи. Католицизм и православие в средние века. М., 1991). Однако предпринятых усилий явно недостаточно. Это с очевидностью подтверждается и весьма активным откликом исследователей на заданную тему, и многообразием произнесенных ими на конференции докладов (см. в конце книги Программу; к сожалению, не все докладчики предоставили краткие тексты своих сообщений).

В самом деле, тема “Древняя Русь и Запад” может быть раскрыта на основе предельно широкого круга источников — письменных (литургических, литературных, документально-исторических, научных, дипломатических, деловых) и неписьменных (художественно-изобразительных, архитектурных, археологических). Изучение данной темы может быть направлено по пути освещения различных аспектов — социально-политического, конфессионального, культурологического, эмоционально-психологического, хозяйственно-бытового. При рассмотрении истории, литературы, искусства, быта Древней Руси в плане означенной темы могут быть выделены различные линии поиска и осмысления: влияние Запада (активное, пассивное), отображение Запада (вольное, невольное), представление о Западе (пространственное, созерцательное, положительное, отрицательное). Но вместе с разработкой указанной темы открывается и зеркальная тема: “Запад и Древняя Русь”, столь же мало изученная и столь же много обещающая. Как следует из содержания предлагаемой книги, оказывается, всегда был живой и непрерывный процесс взаимосмотрения, взаимооценки и взаимодействия и никогда не было пресловутой (особенно применительно к Древней Руси) замкнутости. Оказывается, “окно в Европу” имелось издревле, никогда не захлопывалось наглухо и через него всегда было довольно хорошо видно, причем и в том и в другом направлениях. Иное дело, что этот процесс взаимности был и раздельнотекущим, и многоплановым. Так, обобщая ниже следующие наблюдения и выводы, можно думать, что на Руси, например, конфессиональное отношение к Западу от времени Великого Разделения 1054 г. было последовательно негативным и вместе с тем меня-

ющимся в сторону усиления негатива; в области социально-политической очевиден прерывисто-колеблющийся характер русского интереса к Западу и представления о нем; в области хозяйственно-экономической можно видеть устойчивую тенденцию сотрудничества с Западом; сфера культурной и эмоционально-психологической жизни Древней Руси очень медленно, но все же поступательно наполнялась фантомами западного образца. Разумеется, к XVII или с XVII в. многосложный процесс приятия-неприятия Запада во всех его ипостасях чрезвычайно усилился и с тех пор сохраняет неизменно высокую интенсивность.

И сегодня для России проблема Запада является весьма актуальной. Действительно, каковы место и роль Запада в нашем нынешнем и будущем бытии? Какие мы теперь и какими станем? Как живем и как будем жить? Запад — он наш друг или враг, он нам пример или нет, или же ни то, ни другое? Скорее всего, эти вопросы исключают полную законченность, определенность и однозначность ответов. Тем не менее, настоящая книга, может быть, поможет нам хоть что-то понять в плане философском относительно корреляции “Россия — Запад” или, во всяком случае, открывая перед читателем панораму древнерусского отношения к Западу, поможет хотя бы нащупать специфику российского менталитета. Что же касается медиевистики, или круга знаний о Древней Руси, то польза этой книги несомненна.

В заключение остается выразить глубокую благодарность директору Института мировой литературы члену-корреспонденту РАН Ф.Ф.Кузнецову и заместителю директора Российского гуманитарного научного фонда доктору филологических наук В.П.Гребенюку за многогранную помощь и в деле проведения вышеназванной конференции, и в деле публикации ее материалов в настоящем издании. Должно также отметить словом благодарности организаторов конференции “Древняя Русь и Запад” — докторов филологических наук Е.Н.Лебедева и А.С.Демина и кандидатов филологических наук Е.Б.Рогачевскую, О.В.Гладкову, А.А.Косорукова.

В.М.Кириллин

*К 1600-летию со дня кончины
святителя (4 апреля 397 г.)*

*(Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ
(грант № 95-06-17161)*

Древнейшее (из числа сохранных) славянское богослужебное последование св. Амвросию Медиоланскому восходит к XII в. и содержится в невмированной минее за декабрь из собрания б. Синодальной библиотеки (ныне: ГИМ, ф. 80370, Син. 162, лл. 44^v, 15-58^v, 8)¹.

Последование помещено под 7 декабря, причем в сочетании со службой попразднству св. Николая Мирликийского; в каноне, как всегда бывает, имеются богородичны; поэтому хотя в последовании указанного дня — всего 82 отдельных песнопения, именно Амвросию из них посвящены лишь 31 (их порядковые номера и жанровая принадлежность указаны в сноске²). На них мы и сосредоточимся далее.

Ко всем "амвросиевым" песнопениям приисканы греческие соответствия³.

Итогом настоящей небольшой статьи, по замыслу, должно стать общее текстологическое наблюдение. Изложение, однако, ведется индуктивно: сначала рассматривается конкретный материал.

I. Ниже помещен один из тропарей канона (№ 65)⁴:

ДѢЛАТЕЛЬ (γεωργός) **ви с ѿ** / **раздѣла** (τέμνω) **вѣрно**
оудовѣнѣ нивоу / **и оучениа насѣваа** (ἐπισπείρων) **богѣ**
моудраа велѣниа (δόγματα) **и въздрастивъ класть плодъ**
носиши (καρποφοεῖς) **църкви христовѣ** / **небесьным**
хлѣбъ доуховнымъ.

Нетрудно заметить, что песнопение построено на приеме метафоры, уподобления качеств великого отца Церкви качествам труженика совсем в другой сфере. Амвросий известен как богослов и проповедник⁵, и в тропаре распространение им богоучения приравнено к деятельности земледельца. Tertium comparationis метафоры: прежде чем будут получены плоды, и духовный ритор и землепашец берут на себя тяжкий труд.

Обратим внимание на то, насколько последовательно проведено уподобление:

сначала земледелец должен вспахать ниву;
затем он всевает семена;
затем дожидается колоса;
затем собирает плоды
и только тогда, наконец, приносит сам хлеб.

Соответственно в тропаре представлена лексика и словосочетанность тематической сферы “земледелия”:

дѣлатель (что слово терминологизировано и означает именно земледельца, видно несомненно, поскольку греч. соответствие — γεωργός, — будучи композитом, содержит упоминание о земле);

раздѣлати нивоу (“распахивать поле”);

насѣвати (“сеять семена”);

възрастити класъ (“вырастить колос”);

плодъ носити (весьма вероятно, что перед нами сложное слово; в греч. оригинале: καρποφορέω; ср. также в №№ 155, 175: **пѣдоносиши**).

хлѣбъ.

Метафора, как видим, распространилась на весь тропарь, то есть она является развернутой.

II. На втором месте рассмотрим стихирѹ (5), которая также содержит развернутую метафору:

Преподобнѣе отъче, / свѣщенице амвросиѣ, / пищаль (λύρα) **глашающи** (φωνοῦσα) **гласъ** (μέλος) **съпасеныи / оученикъмъ** (δουμάτων) **простославныи** **въсѣмъ намъ / съгрѣшающимъ вѣрнымъ доуша, / богозвонна ꙗ** (εὐηχος) **гоуслъ** (κιθάρα) **божиꙗ параклѣта, / великыи арганъ** (ὄργανον) **божии, / достохвальна ꙗ троуба** (σάλπιγξ) **истинна ꙗ / сладъкыи источникъ / благодатныи / христа молитвѣ твоѣ, преподобнѣе, / даровати въселенѣи / съвъкоуплении миръ и велию милость.**

На сей раз распространение Амвросием “православных учений”⁶ уподоблено игре музыканта на различных инструментах, и песнопевец перечисляет их целый ряд:

пищаль (λύρα) **глашающи гласъ** (μέλος; отсюда видно, что имеется в виду мелодия; что касается слав. “пищали”, то мотивировка слова указывает на духовой инструмент, тогда как греч. “лира” — это инструмент струнный);

БОГОЗВОННА ꙗ (εὐηχο) **ГОУСЛЪ** (κιθάρα) (судя по греч. соответствию и по контексту, нужна конъектура: **НЕ БОГО-, А БЛГОЗВОННА ꙗ**);

ВЕЛИКИЙ ОРГАНЪ (ὄργανον) (какой именно инструмент имеется в виду под органом и следует понимать словосочетание великий орган как название особого инструмента или же как не-терминологическое указание на его величину, — вопрос для дальнейших разысканий)⁷;

ТРОУБА (σάλπιγξ).

III. Рассмотрим еще один тропарь из канона (68), опять-таки построенный на приеме развернутой метафоры:

Принимъ (λαβών) слова, **моудре**, **ТАЛАНТЪ** (τό τάλαντον) / **тако оугодникъ вѣрнъ** / и на **трапезѣ** **преложъ** (τῇ τραπέζῃ προθεῖς) / **оумъножилъ кси** (ἐπολλαπλασίασας) / и сего **принесъ кси** (προσήγαγες) / **съ чистою лихвою** (καθαρόν σὺν τόκῳ) / **владыцѣ** (τῷ δεσπότῃ), **свокумъ**, **Амбросику**.

Здесь Амвросий, в согласии с известной евангельской притчей о талантах (Мф 25, 14-30; Лк 19, 11-27), уподоблен предпринимчивому стряпчему некоего важного и богатого лица, — стряпчему даются деньги, чтобы он отдал их в рост и затем с процентами вернул поручителю. Во время сочинения тропаря, да и в новозаветное время, ростовщичество не вызывало, — как ныне, — негативных ассоциаций, поэтому метафора, по интенции, ничуть не унижает святого.

Ниже приведена лексика тематической сферы “финансы”:

талантъ (“весьма крупная денежная единица”);

на трапезѣ преложити (буквально: “положить на стол {менялы или ростовщика}”, переносно: “отдать деньги в рост”; в источнике № 155 дан вариант приложить, еще яснее выражающий ситуацию);

оумъножити (в греч. оригинале представлен специализированный глагол πολλαπλασιῶ “умножать [в несколько раз]”, употребительный в сферах, в которых на первый план выступают подсчеты, — не только в финансах, но и в чистой математике);

чиста га лихва (“прибыль, полученная от ростовщичества”);

приносити владыцѣ (“возвращать [деньги и прибыль] хозяину [денег]”)⁸.

Подобные метафоры наблюдаются и в других песнопениях:

IV. в (54) св. Амвросий представлен как вооруженный воин, с блистающим мечом, который усекает и уязвляет (еретиков);

V. в (56) его сравнивают с источником (даров), воды которого напаяют борозды (верных);

VI. в (58) его речи описаны как венец с драгоценными камнями, украшающий Церковь;

VII. в (60) святитель уподоблен благоуханному кадилу;

VIII. в (61), в свете ветхозаветных аллюзий, Амвросий показан как священная жертва Богу;

IX. в (62) он назван звездой, которая светит миру;

X. в (75) он представлен как музыкальный инструмент, звуки которого усыпляют похоти и, напротив, побуждают на песнопения;

XI. в (77) Амвросий уподоблен дождевому облаку, и капли дождя напаяют умы верных;

XII. наконец, в (79) мы наблюдаем его в образе многоплодной маслины.

Конечно, не все песнопения из последования Амвросию построены на приеме метафоры. Часть из них содержит прагматичные сведения из жизни святителя, часть сводится к прямым похвалам, но тем не менее, как видим, стихиры и тропари, имеющие метафору, представлены во множестве.

Соответствующий материал может быть и еще увеличен, если учесть исторические метафоры, — такие уподобления, когда Амвросий сравнивается с определенными фигурами ветхо- и новозаветной, церковной или общей истории.

XIII. Вот стихира (13):

Правовѣрнаго цѣсара съгрѣшивѣша древле / тако
давида нафанъ съ дѣрзновеникмъ обличи (ἐλέγξας), /
ам(ъ)бросиѣ преблагене, / того въ вѣ отълоучениѣ
въложи / и пока ныкмъ наказавъ боголѣпноу причета
стадоу своѣмоу.

XIV. Ср. также тропарь (70):

Рѣвность тво ꙗ илиинѣ / ревности съподобитъ сѧ,
благене, / цѣсара бо вѣрна / оскверниша сѧ кровьюми /
обличивъ (ἐλέγξας) отъгъналъ кси / отъ божествъны-
ихъ превратии (θείων περιβόλων) / достоиннок храма бо-
гови.

XV. Ср., наконец, начало седальна (1):

Прркоу илии ревноу ꙗ / иоаноу такоже крѣстителе-
ви / моужьскы обличилъ кси (διήλεγξα) / ц(с)ра беза-
конны...

Пророк Илия обличал царя Ахава и его жену Иезавель за идолослужение (3 и 4 Цар); пророк Нафан обличал царя Давида за соращение Вирсавии (2 Цар 11 и 12); Иоанн Креститель был обличителем четверовластника Ирода Антипы (Мф 14,1-12; Мк 6, 14-30). В пространном Житии Амвросия, принадлежащем пресвитеру Павлину, говорится о столкновениях Амвросия с царем Валентианом и его матерью Иустиной, которые держались арианства, а также об обличении святителем царя Феодосия, ко-

торый хотя и не отступал от православия, но впал в грех пролития невинной крови.

Таким образом, в (XIII-XV) *tertium comparationis* — это обличительство, свойственное как историческим лицам, предшествовавшим Амвросию, так и самому святителю⁹. О том, что перед нами развернутые метафоры, можно судить по (XIII), — в этой стихире (обычно скрытое) сравнение прояснено, выражено союзом **ѿ ко**.

Литургическое песнопение, по общей интенции, — это прославление празднуемого святого. Достигается эта цель, однако, путем применения различных рече-поведенческих тактик. Размеры настоящей статьи не позволяют привести подтверждающий материал, так что придется ограничиться декларациями (которым, впрочем, легко поверят специалисты).

Действительно, при единой ("стратегической") установке на прославление, песнопевец может прибегнуть ко множеству тактик на выбор: или сделать ветхо- и новозаветную аллюзию, или сослаться на богословствование празднуемого святого, или обыграть его имя и прозвание, или напомнить обстоятельства, подчерпнутые из жития, — подчеркнуть аскетические подвиги, или борьбу с ересями, или воспитание учеников, или храмоздание, или мученичество, или исповедничество, или бессребреничество, или врачевство, или благотворительность, или прижизненное и посмертное чудотворение, или нетленность и чудесное обретение мощей и так далее без конца.

В конце более пространныго гимна (например, стихиры) обычно бывает, в конце краткого (например, тропаря) бывает иногда апеллятивная (обращенная к присутствующим) часть, включающая в себя похвалу от имени общины, молитвенную просьбу, призыв следовать благому примеру, ободрение, утешение и т.д.

В том же самом песнопении гимнограф может переходить от одной тактики (в том числе, от одной метафоры) к другой.

Так, в седальне (1), после исторической метафоры, которую мы выписали (XV), идет упоминание об архипастырских трудах св. Амвросия (**сѣльскыи прѣстолю / божьствынь оукрасилъ кси**), затем — о его чудотворстве (**и чюдесъ мѣножьствѣмъ мира обогатилъ кси**), затем — о значении написанных им богословских трудов (**тѣмъ и божьствына ꙗ писаниа сѣтворъ / вѣрьныа оутвърдилъ кси / и невѣрьныа обратилъ кси**), а в апеллятивной части содержится обращение к святителю быть молитвенником за общину (**сѣлю амвросикъ, моли хѣ ба**¹⁰).

Соответственно в песнопении, если оно реализует несколько рече-поведенческих тактик, следует выделять столько же (интенционно и тематически цельных) фрагментов, или зон. В частности, в седальне (1) выделяется пять таких зон. Бывают, конечно, случаи, когда все песнопение состоит из единой развернутой метафоры и, следовательно, представляет собой одну-единственную зону [таковы, например, у нас (I) и (III)].

И теперь два общих наблюдения. Они оба вытекают из рассмотренного ранее материала, то есть получены индуктивным путем. Если в зоне нет метафоры, то в ней представлена лексика единой тематической сферы. Если в зоне есть метафора, то в ней представлена лексика двух тематических сфер.

В безметафорной зоне — это лексика прямой номинации. В метафорной зоне — это, во-первых, та же лексика прямой номинации и, во-вторых, соотнесенная с ней лексика косвенной номинации, то есть именований, уместных благодаря приему смыслового отождествления (на основе *tertium a comparationis*). Важно при этом подчеркнуть, что как в прямой, так и в параллельной косвенной номинации лексика всегда бывает именно одной и той же, единой тематической сферы.

Отсюда следствие из общего наблюдения. Если монотематичность прямой или косвенной номинации в пределах зоны нарушается, то, как правило, нужна конъектура.

XVI. Такое замечается в безметафорной стихире на стиховне (1): **Владычества прѣстолю оукрашаа добродѣтельми / дѣхновѣннѣмъ божиѣмъ / свѣтителъскѣмъ / подобно при патѣ / тѣмъ вѣрно съмотрѣнникъ благодати / въ бездѣждѣ** (*ἐν ἀμφότεροις*), **амбросиѣ, бывѣ / соугоуѣвъ вѣнѣць приа лѣ кси.**

Здесь аллюзируются обстоятельства из жития св. Амвросия: до призвания на епископскую кафедру он был светским правителем (наместником-префектом области Ликургии и Эмилии). Отсюда тематическая лексика из светско- и церковно-административной сферы: **владычества прѣстолю** (*ἡγεμονίας ο τορόνος*), **свѣтителъскѣмъ** (имеется в виду: прѣстолю, что особенно ясно из полностью параллельной греческой конструкции: *τῆς ἱεραρχίας [ὁ τορόνος]*), **съмотрѣнникъ** ("управитель", что видно из греч. соответствия — *οἰκονόμος*). Тематическое единство лексики нарушается неожиданным словом **БЕЗДѣждѣ** ("бездожде, сушь"), которое проходит по всем четырем источникам. Можно только гадать, почему оно появилось: может быть, вместо *ἐν ἀμφότεροις* ("в обоих/в обеих") переводчик или справщик прочитал созвучное (но все же не близкое) *ἐν ἀνομβρία* ("в бездожде")? Между прочим,

в современной служебной минее поправлено: во обоихъ. Так или иначе, но выпадение из тематического ряда — это показатель, что данный фрагмент текста должен быть изучен критически.

XVII. Аналогичный случай замечен в метафорном тропаре (69), но в данном случае критический подход нужен к греческому тексту:

Просвѣтилъ кси ризоу / св ащеноую въ троудѣхъ
си / и пависа пастырь / словесныхъ овыць, моудре, / же
палицею си / оучени на паствоу изгониши вѣроу.

С третьей строки в тропаре начинается метафора: св. Амвросий, явно в подражание псалму 22 и евангельской притче о добром пастыре, уподоблен заботливому пастуху, о чем свидетельствует тематический ряд (косвенной номинации): пастырь, овыцы, палица (греч. соответствие βακτηρία ясно показывает, что имеется в виду пастушеская палка), на паствоу ("пастбище") изгонити.

Между тем в греч. оригинале (по всем изданиям служебных миней) проходит: εἰς μονὰς ἐλαύνεις πίστεως. Μονή — это, начиная с новозаветных времен, "жилище", а в патристическую эпоху и уж конечно ко времени сочинения канона — по преимуществу "монастырь"¹¹. Получается, что святитель "изгоняет в монастырь". Явное выпадение из тематического лексического ряда метафоры! Вероятно, когда-то на месте μονή стояло ιομή "пастбище, выгон", — а это слово прекрасно ложится в тематический ряд, — но затем однажды имела место ошибочная метатеза, которая и закрепилась надолго. Когда же исполнялся слав. перевод, перед глазами переводчика был, надо думать, исправный греч. текст.

Так цельность тематического ряда позволяет заметить погрешности текста и осуществить его критику.

¹ В "Сводном каталоге славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР, XI-XIII вв." (М., 1984) источник описан под № 83. Кроме того, последование св. Амвросию содержится еще в трех древнейших минеях (т.е. XII-XIII вв.), — см. там же №№ 155, 159 (здесь, правда, канон не сохранился), 275. Последования №№ 155, 159 изданы факсимильно: Служебная минея за декабрь в церковнославянском переводе по русским рукописям. Gottesdienstmenäum tür den Monat Dezember. Hrsg. von Hans Rothe und E.M. Vereschagin. Köln, Weimar, Wien, 1993.

² Седален — 1; стихиры на "Господи воззвах" — 5-7; стихиры на стиховне — 11-13, 51; канон — 52-54, 56-58, 60-62, 64-66, 68-70, 72-73, 75-77, 79-81.

³ Содержатся в обиходных изданиях греческих служебных миней (критического издания служебных миней не существует). По ряду сооб-

ражений мы пользовались т.н. Римскими минеями: Μηναῖα τοῦ ὁλοῦ ἐννιευτοῦ, . В. 'Εν Ρώμῃ, 1889, сс. 408—417. В них содержатся два канона Амвросию. Если в современные издания славянских служебных миней включается первый канон, надписанный именем Иосифа [Песнописца, ск. 883], то в наших источниках представлен второй — с акростихом Θείου 'Αμβροσίου μέγα κλέος ᾄσμασι μέλπω (его авторская принадлежность еще должна быть выяснена).

- ⁴ Здесь и далее стихометрия (показываемая косой чертой) в славянском тексте по преимуществу дается через привнесение греческой. Знаки препинания не ставим, за исключением случаев обращения ко святому (в таком случае употребляются две запятые).
- ⁵ Амвросий Медиоланский является автором множества книг — о вере, Св. духе, покаянии, таинствах, обязанностях священнослужителей, чине священническом, удалении от мира и др. В "Латинской Патрологии" Миня сочинения святителя занимают четыре тома (с 14 по 17). Обзор экзегетических, нравственно-аскетических, догматических и катехизических трудов св. Амвросия, а также его богословского учения см.: В. Altaner, A. Stuiber. *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Freiburg, Basel, Wien, 1978, SS. 378—389 (здесь же обширная библиография). Относительно изданных творений Амвросия Медиоланского на рус. языке см.: Христианство. Энциклопедический словарь, т. 1. М., 1993, сс. 66—67.
- ⁶ **Простославными**, весьма вероятно, должен читаться как **православными**, ибо так подсказывают как греч. оригинал, так и контекст.
- ⁷ Интересно, что в другом месте (тропарь 75) в соответствии ὄργανον'у поставлена **пицаль**: **Бестрасти га пицаль (ὄργανον) ви са ... на гѣни възва**.
- ⁸ Характерно, что греч. гимнограф в данном тропаре отчасти черпает лексику из Притчи о талантах, а слав. переводчик также точно воспроизводит ее по славянскому переводу Евангелия (цитируем по Маринскому Евангелию XI в.): ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν **шедъ же приемы дѣ талантѣ** (Мф 25,16); ἐγὼ ... ἐκομισάμην αὖν τό ἐμόν σὺν τόκῳ **въза лѣ оубо вимъ свое съ лихвоу** (Мф 25,27).
- ⁹ См. подробнее: Е.М.Верещагин. Один случай семантико-поведенческой парадигмы: ἐλέγχειν и **обличати**. "Филологический сборник (к 100-летию со дня рождения акад. В.В.Виноградова)". М., 1995, сс. 83—89.
- ¹⁰ Оно не выписано до конца. Ср. концовку греч. стихирь ἱεράρχα 'Αμβρόσιε, / πρέσβευε Χριστῷ τῷ θεῷ / τῶν πταισμάτων ἄφεσιν δωρήσασθαι / τοῖς; ἐορτάζουσι πόθῳ / τὴν ἀγίαν μνήμην σου.
- ¹¹ Справиться о палитре значений слова можно у Лампе: A Patristic Greek Lexicon, Ed. by G.W.H.Lampe. Oxford, 1976, p. 880.

*Статья написана при финансовой поддержке
фонда Research Support Scheme
(проект RSS/HESP No.: 905/1995)*

Занимаясь славяно-русской оригинальной гимнографией, можно обнаружить интересную особенность этих памятников: почти в каждом из них упоминаются (и не по одному разу) те или иные географические понятия. Например, в каноне св. Кириллу и Мефодию упоминается Рим и стороны света, в каноне Дмитрию Солунскому — Солунь, в каноне Вячеславу Чешскому ликует город Прага, в каноне св. Николаю Чудотворцу рассказывается о маршруте перенесения его мощей (из Мир Ликийских в Бари), в гимнографических текстах, посвященных памяти русских святых Феодосия Печерского, страстоперпцев Бориса и Глеба, княгини Ольги, Евфросинии, практически везде используется словосочетание “русская земля”, в стихирах Борису и Глебу также упоминается Вышгород, в песнопениях Леонтию Ростовскому — Ростов, а в песнопениях Антонию Печерскому и князю Владимиру — Киев. В связи с этим может возникнуть вопрос, насколько традиционен этот прием по сравнению с византийской гимнографией, которая послужила образцом для оригинальных славянских произведений. Просмотрев издание древнейших славянских служебных миней, изданных И.В.Ягичем (Ягич И.В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095—1097 гг. СПб., 1886. Далее тексты будут цитироваться по этому изданию — За исключением особо оговоренных случаев; номера страниц указываются в скобках.), мы заметили, что географические понятия (как конкретные названия, так и обозначение сторон света) встречаются в переводных текстах гораздо реже (из почти сотни памятников гимнографического творчества только около трети содержат географические понятия, — разумеется, мы не учитывали географии библейской, которая априори является символичной). Разумеется, мы не можем утверждать, что располагаем исчерпывающим материалом, но кажется, что чисто количественно разница в употреблении интересующих нас понятий и слов останется приблизительно такой же.

Что касается конкретных названий, то в их использовании можно, на наш взгляд, усмотреть следующую закономерность: упоминаются либо несколько удаленные от центра (т.е. Царского града) области и города (Крит, Армения, Самария, Дамаск), либо те места, с которыми непосредственно были связаны служение и подвиг святых (Никомидия, Магнисия, Солунь и др.). В переводных текстах нет понятия “земли” или “страны”, что появляется в оригинальной славянской гимнографии (например, “земля русская” и “земля богемская”, “северные страны” и “южные страны”). Византийцы знают только свою страну, у славян же христианство связывается с национальной идеей в период складывания государственности. Конечно, естественно, что акт канонизации Вячеслава Чешского или первых русских святых (понятие “русской земли” особенно часто используется в текстах, посвященных княгине Ольге, князю Владимиру, Борису и Глебу, Феодосию Печерскому) — это акт утверждения самостоятельности национальной церкви, поэтому подобного рода указание играет большую роль. Но нам кажется, что и миссионерская деятельность святого в греческих текстах описывается несколько по-другому, чем в славянских текстах, например: **“Иньднискыя просвѣтилъ эси разоумы...”** (Стихиря св. апостолу Фоме, глас 4; 39). В каноне св. Кириллу и Мефодию говорится о том, что они **“сѣверскѣ странѣ и южнѣ странѣ просвѣтивъ, западнымъ же незаходящѣмъ свѣтъ явисѣ”** и **“прѣиде до краи западныхъ, слово расѣваѣ въ жъзыцѣхъ ѡкешноу”** (Цитируется по изд.: Ангелов Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1967. Кн. 2. С. 15–16. Далее ссылки в тексте статьи: Ангелов, страница издания). Автор канона явно указывает не на национальность (национальность называется в том случае, когда речь идет о народах, давно принадлежащих другой конфессии, например, хазарах), а на то, что христианство распространяется в разных государственных образованиях. Кажется, что здесь мы имеем дело с подсознательно выраженной идеей национальной государственной самостоятельности.

Но наиболее интересным, на наш взгляд, является упоминание о востоке и западе в гимнографических произведениях. Понятие “востока”, как известно, в традиционных текстах связано непосредственно с понятием “просвещения” и “света”: **“Дверь еуюже къ намъ, г(оспод)и, съшьлъ еси, вѣстокъ и с(о)лнце и свѣтъ тѣмъ тѣмъ призывающимъ выше естъства просидѣвшоу соугоуба естъствъмъ ч(е)л(о)в(е)колюбца** (канон св. Никите, глас 4, песнь 1; 0132); **“Вѣстокъ с(о)лн(е)чный на западъ бывъши, вл(ады)ч(е)це,**

вещьствоу зѣмьноумоу въ истиноу бысть ты тѣмъ же и въ тѣмѣ и сѣни свѣтъ видѣша" (канон св. Сусане, глас 6, песнь 1; 0159); "Яко оутръная обрѣте сѧ въ нощи житиисць д(е)вства лоучами облиставѣшия въстока с(о)лн(е)чнаго оумьнаго оубо и правѣднаго поношьши, намъ явила еси, в(о)г(о)м(а)ти вьсечистая" (канон на преставление святого апостола евангелиста Иоанна Богослова, глас 2, песнь 9; 0208) и др. таким образом, "восток" в этих и других переводных гимнографических текстах, которые нам удалось проанализировать, имеет основное символическое значение, отраженное в следующей формулировке: "страна света, источник солнца, откуда оно несет миру жизнь, свет и благодать" (Полный православный богословский энциклопедический словарь. Спб., б/г (репринт: М., 1992). Т. 1. Стлб. 572.). Здесь "восток", хоть и символическая, но сторона света, существующая отдельно от человека (неважно, автора канона, молящегося, или святого). На востоке всходит солнце, с востока является премудрость или наставление, светлый восток устремляется на темный запад, "свыше восток", т.е. Иисус Христос, посещает людей, с востока на запад двигаются святые — вот основные варианты контекстов, которые нам удалось выявить в гимнографических текстах. В славянских оригинальных текстах такое значение и такие контексты сохраняются. Иногда встречается и некоторое изменение значения в рамках традиции, связанное прежде всего с тем, что автор следует реальным фактам. Например, в каноне святому Аверкию (22 октября) говорится: "Ѡт вѣстока къ западоу приде, Ѡт бѣсовьскаго и лютаго м(у)ч(е)ния ц(а)р(и)цю, пр(е)по-д(о)бне, Ѡтпущая силою д(у)х(о)вьною (глас 8, песнь 6; 158). Речь идет не о символическом востоке, а о реальном событии, когда Аверкий ходил в Рим и избавил дочь цесаря от бесов. Символическое движение святого на запад здесь совмещается с реальной ориентацией в географическом пространстве. Такое же значение понятий "восток" и "запад" есть и в оригинальном русском памятнике, каноне на перенесение мощей св. Николая Мирликийского: "Въиде звѣзда Ѡт вѣстока к западу, твоя мощи, с(в)яти-т(е)лю Николае" (Цитируется по изданию: Леонид. Посмертные чудеса святителя Николая // ПДПИ. Т. 72. Спб., 1888. С. 68). Здесь движение с востока на запад в равной степени и символично и реально, и, таким образом, "восток" и "запад" являются одновременно понятиями и географическими и духовными.

Но в оригинальной славянской гимнографии появляются и менее, на наш взгляд, традиционные трактовки образов и мотивов.

вы. В песнопениях Кирилу и Мефодию и Вячеславу Чешскому святые просвещают юг, север и запад: “Тврьдымь оумомь б(ог)одъхновеннымь оучениемъ, просвъщаѣ мирь, прѣсвѣтлами зарѣми шптене (sic) всѣхъ вселенѣхъ, Күриле с(вя)тѣ, расвъѣѣ прѣсвѣтлое слово б(о)жие на сѣвѣрь и на западъ, юзѣ, мира просвъщаѣ оучениемъ, с(вя)тѣ (кондак, глас 2; Ангелов, 15); Свѣтло възлюбивъ житие, св(я)тѣ, зарѣми трѣс(о)ли(е)чнами б(о)жество шс(вѣ)щаѣми проиде яко мльниі възселѣнѣхъ, сѣверскѣ странѣ и южнѣхъ странѣ просвѣтивъ, западнымъ же незаходящій свѣтъ явисѣ” (икос; Ангелов, 15) и несколько других подобных контекстов в ранних гимнографических памятниках, посвященных этим святым. Во всех подобных контекстах (может быть, это можно назвать мотивом), когда речь идет о просвещении Христовым учением, есть одни и те же общие признаки: святые просвещают “чужих”, т.е. другие народы в других странах; эти народы и страны распределяются по сторонам света; вряд ли стоит говорить о реальной географической достоверности распределения стран и народов по сторонам света (материала здесь немного, так как уточнения обычно не следуют, но один пример нам все-таки отыскать удалось: “Якоже прѣтрьжесѣ сѣмь євреискы шстрожѣт словес твоихъ, бл(а)жене, въ градѣхъ сѣверѣхъ въ козарѣхъ приложитсѣ” (песнь 8; Ангелов, 16)); как ни странно, слова “восток” в подобных контекстах мы не обнаружили; отсутствует или ослаблено бинарное противопоставление востока западу, так как “восток” противопоставлен всему, всем “невосточным” сторонам света. Остается предположить, что в этих текстах “восток” — это то конкретное место, в котором находится сейчас святой, а по отношению к нему рассматриваются все другие части света. Само по себе понятие “восток” становится не символическим источником света и благодати, а духовным состоянием, вокруг которого строятся географические понятия, обладающие оценочной категорией с точки зрения нравственности и праведности. По поводу того, почему так трансформировалось значение понятия в славянской гимнографической литературе, мы можем выдвинуть лишь предположение, что такое внимание к собственной “праведности” и к “неправедности” “чужих”, на наш взгляд, очень соответствует настрою любой молодой неопитской культуры. Последнее положение, разумеется, требует серьезных культурологических и филологических разысканий и доказательств.

Наши размышления о истории распространения литургических текстов в честь св. апостола Петра будут основаны на признании тесной связи, существующей между возникновением циклов гимнографических произведений и местными, храмовыми традициями почитания святых. Наиболее показательным в этом плане является репертуар византийского “Параклитика” — литургической книги песнопений восьми гласов, содержащей циклы богослужебных последований в честь различных “ликов” святых: апостолов, пророков, мучеников, святителей, преподобных.

С IX века в византийской гимнографии получают широкое распространение серии “молебных” (параклети́ка) последований 8 гласов, посвященных святым — покровителям тех или иных церковных центров. Их возникновение связано с потребностью особого прославления наиболее почитаемых в данной местности святых. Так, например, в репертуар монастырей Синая и Палестины входили восьмигласные последования, посвященные св. Иоанну Златоусту, св. пророку Моисею, св. Екатерине, 40 Севастийским мученикам, св. Иоанну Богослову и др. (см. Hannick Ch. Dimanche. Office selon les huit tons. “ΟΚΤΩΝΗΧΟΣ . // La priere des Eglises de Rite Byzantin, 3. Chevetogne, 1972. P. 39—40). Небольшая часть этих молебных песнопений, организованных по седмичному принципу, вошла впоследствии в богослужебный сборник под названием “Параклитик”, большая же часть их осталась неизданной.

К тому же роду молебных гимнов относится и гимнографический цикл произведений в честь апостола Петра. Византийский по своему происхождению, он лучше всего сохранился в ранних славянских списках “Октоиха” XIII-XIV веков: ГИМ, Хлуд. 136, Муз. 2881; РНБ, Ф.п.1.76, Соф. 122, 123, 125, 128; РГАДА, Тип. 67, 74, 75 и др. Цикл включает восемь канонов и двадцать четыре стихиры. Составитель этих гимнов не стремился следовать канве евангельского повествования, но избрал несколько ключевых мотивов “Евангелия” и “Деяний Апостолов”, связанных с фигурой первоверховного апостола. Наибольший смысловой акцент в песнопениях делается на символическом истолковании образа “камня веры”, “основания вселенской церкви”. Подчеркивается, что именно апостолу Петру дарована власть “вязати и решати грехи”, открывать двери Небесного Царства. В стихире 8 гласа упоминается

“Рим пречестный” с его главной святыней — гробницей апостола в Ватиканском соборе (см. РГАДА, собр. Син. тип. (ф. 381), № 75, л. 60 об.).

Особого рассмотрения заслуживает вопрос о происхождении этих гимнов. В славянских рукописях не содержится указания на имя их автора. Греческий текст песнопений нами пока не найден, отсутствуют также какие-либо упоминания этих последований в церковных уставах. Один из возможных путей выявления источника этих текстов — определение того церковного центра, для нужд которого они могли быть написаны. По нашему предположению, наиболее прочные традиции прославления апостола Петра сложились к IX–XI векам в Константинопольской Софии. Вызвано это было рядом обстоятельств, первое место среди которых занимало учение “Константинополь — новый Рим”, зародившееся в церковной идеологии Византии еще в 4 веке. Третье правило Второго Вселенского собора 381 года гласило: “Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по римском епископе, потому что град оный есть новый Рим” (см. Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 41). Это узаконило и появление официального культа апостола Петра, основателя римской кафедры, в “новом Риме”. Для укрепления его Константинополь прибегал к прямому заимствованию элементов западных обрядов, связанных с почитанием первоверховного апостола, к созданию архитектурных аналогий с градом св. Петра. В качестве примера можно привести традицию церковного почитания вериг св. Петра, перенесенную в Константинополь из Рима, а также особое значение храма апостола Петра — одного из приделов Константинопольской Софии. Являясь домовою церковью патриарха и играя значительную роль в торжественных церемониях константинопольского клира, он выполнял функции, в чем-то сходные с функциями Ватиканского собора св. Петра. Особенно следует отметить его значение в таинстве крещения оглашенных, совершаемом Патриархом в Великую Субботу.

Тексты молебных песнопений в честь ап. Петра могли принадлежать перу знаменитого константинопольского духовника, скевофиакса (хранителя священных сосудов) св. Софии, поэту Иосифу Гимнографу (+883). Он являлся составителем основного корпуса песнопений византийского “Параκληтика” (около 861 года), в который вошел и цикл, посвященный апостолу Петру.

Другая важнейшая проблема — определение времени перевода гимнов на славянский язык и причины широкого распространения их в славянских странах. Церковное предание, основывающееся на

свидетельстве Нестора-летописца, связывает перевод "Октоиха" на славянский язык с деятельностью Кирилла и Мефодия. Целый ряд фактов говорит в пользу того, что потребность в славянских переводах текстов, прославляющих ап. Петра, могла возникнуть в первую очередь в областях, относящихся в IX веке к церковной юрисдикции Рима — т.е. как раз там, где разворачивалась миссионерская деятельность солунских братьев. Распространение славянских гимнов в честь ап. Петра очень хорошо увязывается с рядом других аналогичных фактов, частично уже исследованных в славистике: с славянской литургией св. Петра, получившей хождение с IX века (см. Vašica J. *Slovanska Liturgie Sv. Petra. // Byzantinoslavica*, VIII. Praha, 1939—1946. S. 1—54), с славянским богослужением, проведенным Константином и Мефодием в соборе св. Петра в Риме в 867 году, с фактом освещения первоучителями нескольких храмов, посвященных ап. Петру в Моравии и Паннонии и др. Широкое распространение в славянских странах ранних списков "Октоиха" такой редакции и состава, которые являются редкими для византийской гимнографии, может также говорить в пользу участия в его редактировании и переводе славянских первоучителей.

Есть основания полагать, что почитание апостола Петра имело глубокие корни и в Древней Руси. Оно зародилось уже в первые века существования здесь христианства. Так, в краткой проложной редакции жития князя Владимира (по списку Син. 240 XV в.) упоминается древний храм во имя св. Петра, построенный на месте крещения киевлян (см. Серебрянский Н. *Древнерусские княжеские жития. (Обзор редакций и тексты)*. М., 1915. Приложение. С. 15.). Изображения Петра и Павла были широко распространены в новгородской и псковской живописи, в росписях и мозаиках Софии Киевской. Самой ранней из известных в древнерусской живописи икон является образ Петра и Павла середины XI в. из новгородского Софийского собора, современный его основанию (см. Лазарев В.Н. *Русская иконопись от истоков до начала XVI века*. М., 1983. С. 33, иллюстрация 1). Следы почитания апостолов находим и в древнерусской гимнографии. Так, наиболее полно цикл канонов ап. Петру представлен в списках древнерусского "Параклитика" Соф. 125 и Соф. 128 XIV в., принадлежавших библиотеке новгородского Софийского собора. Было замечено, что в рукописях этого собрания вплоть до XV века сохранялись следы богослужебных традиций Софии Константинопольской. Поэтому и гимны в честь ап. Петра и Павла были хорошо известны в новгородской земле. Они использовались также древнерусскими книжниками как готовые модели при создании оригинальных песнопений первым русским святым.

Мучение святого Вячеслава, герцога Богемии, убитого братом Болеславом в 929 году, пользовалось литературной известностью в славянских странах, в Германии и в Италии, как свидетельствуют произведения на латинском и на славянском языках, посвященные этому событию.

Первое из этих произведений на старославянском языке, названное в прошлом веке “Первой старославянской легендой о святом Вячеславе”, или “Востоковской легендой”, дошло до нас в списках в криллице, которые сохранились только в России, а также в списках в глаголице (XIV и XV вв.), находящихся в библиотеках Кроации, Словении и Ватикана.

Второе произведение — “*Passia sancti Venzeslavi martyris*”, сочиненное на основе “Первой старославянской легенды” приблизительно в 960 г. Мантуанским епископом Гумпольдом по велению императора Оттона II, нам известно в старославянском переложении, как “Вторая старославянская легенда о св. Вячеславе”, под названием “Легенда Никольского”. Последняя дошла до нас лишь в двух списках в кириллице, довольно поздних (XV-XVI вв.), которые хранятся в Петербурге. “Легенду Никольского” нельзя считать переводом “Легенды Гумпольда”, потому что с восьмой главы старославянский текст содержит, по сравнению с латинским, частые и существенные обновления. Никольский, произведя тщательное текстуальное сравнение этих трех произведений, пришел к заключению что эти изменения не должны восприниматься как вольности переводчика славянского текста, и что они якобы происходят от одного текста переделки “Легенды Гумпольда”, который утрачен.

Агиографические произведения, посвященные страданиям святого Вячеслава и святой Людмилы, были хорошо известны в Киевской Руси и культ богемского мученика существовал уже в XI веке. Это явствует из “Пролога”, написанного от его имени и включенного в “Минею” Новгородского сборника, 1095—1097 годов. Но политические и культурные отношения были взаимно направленными. На самом деле в Сазавском монастыре был освящен алтарь в честь Бориса и Глеба, убитых в 1015 году. Не случайно в “Сказании о Борисе и Глебе”, Борис в ночь перед своим убийством упоминает именно о страстях святого Вячесла-

ва, убитого, как и он, братом: В этом особенном политико-культурном контексте такое упоминание не могло быть случайным, либо только обработанной цитатой.

До сих пор ученые, особенно Чижевский и Гуздий, отмечали наличие повествовательных схем "*Легенды Гумпольда*" в композиционной структуре двух агиографических произведений, приписываемых Нестору — "*Чтения о Борисе и Глебе*" и "*Жития Феодосия Печерского*", но категорически отрицали всякую литературную связь со "*Сказанием*", считая это произведение чрезвычайно оригинальным и чуждым всякому агиографическому канону. Совершенно другого мнения был Н.Н.Никольский, который писал: "До настоящего времени была уверенность, что автор "*Сказания*" разумел так называемое "*Востоковское житие св. Вячеслава*". Но с одинаковым правом можно предположить, что "*Сказание*" о русских мучениках имело в виду и "*Легенду Гумпольда*". Но, к сожалению он ничего больше не добавил. В том, что касается литературного цикла Бориса и Глеба, особенно интересными являются исследования Н.Н.Ильина, сравнившего отрывки "*Сказания*" с "*Кристиановой Легендой о святом Вячеславе*". Но, по мнению Гудзия, примеры, приведенные Н.Н.Ильиным, обусловлены только использованием общей словесной агиографической фразеологии, а не непосредственным знанием произведений Богемского автора.

Несомненно, в разработке *Житий* своих первых святых киевские книжники подчинялись определенным композиционным правилам, литературному этикету, и пользовались общими агиографическими штампами, но некоторая стилистическая и тематическая близость могла вытекать только из прямого знания древнерусскими книжниками литературных памятников латиночешского происхождения. На самом деле, если мы примем во внимание повествовательную схему произведений, посвященных святому Вячеславу, а также Борису и Глебу, не трудно будет выделить в них некоторые композиционные единицы. Можно вполне утверждать, что "*Легенды*" о святом Вячеславе выражают мировоззрение высших сословий рыцарского общества и духовной иерархии Святой Римской западной Империи и что через эти литературные памятники подобные воззрения воспринимались и распространялись и на Руси. Поэтому мной были названы идеологическими константами те композиционные единицы, которыми восхвалялись качества святого в литературных памятниках чешского происхождения, в произведениях посвященных Борису и Глебу и в других княжеских житиях.

Вот идеологические константы, которые можно в них выделить:

а) Идеал христианского государя, преданного вере и Церкви.

В феодальную эпоху образ христианского государя — это константа, которая встречается в агиографических и летописных произведениях разных народов западной и восточной Европы. Государь и знатные сословия оказывали непосредственную поддержку Церкви щедрыми пожертвованиями и завещаниями, воздвигали храмы и основывали богатые монастыри. Образ христианского государя, который управляет государством с согласия церковной иерархии уже существует в литературных моравобогемских произведениях и в произведениях Киевской Руси XI-XII вв.. В литературных памятниках о святом Вячеславе и в древнерусских княжеских житиях этот идеальный образ олицетворяют чешские герцоги Спытыгнев и его брат Вратислав, отец Вячеслава, Вячеслав и киевские князья Владимир, Ярослав, Владимир Мономах, Александр Невский и Дмитрий Иванович Донской. Эти образы являются стилизованными и агиографическими, и им приписываются одни и те же доблести, поступки: они добровольно подчиняются церковным правилам, самопроизвольно воздвигают храмы и основывают богатые монастыри.

в) Восхваление знатного происхождения святого.

Для того, чтобы прославлять святого, агиограф обычно восхваляет его самых близких предков. *“Легенда Гумпольда”* превозносит Спытыгнева и Вратислава, а *“Легенда Никольского”* упоминает даже отца их Борживоя. В *Сказании в Борисе и Глебе* описываются и восхваляются славные деяния и духовные достоинства их отца Владимира.

с) Новый интерес к культуре и красноречию: святой почти всегда очень образован.

Во всех произведениях, посвященных Вячеславу, мы читаем, что юноша был направлен отцом в Будец, чтобы изучить все науки, в то время доступные. Он хорошо ориентировался в греческих и латинских книгах, не говоря уже о славянских, и отлично знал псалмы. В произведениях, посвященных Борису и Глебу, только *Чтение* уделяет внимание образованию двух князей и рассказывает что в детстве Борис читал весь день, а его брат Глеб слушал его с покорностью. В *Сказании*, наоборот, эта тема не затрагивается, может быть, потому, что в начале произведения Борис был уже князем Ростовским и имел в своем распоряжении отцовское войско, а Глеб был уже князем Муромским. Но из контекста произведения ясно что они были для того времени весьма образованы, потому что агиограф часто вставляет в их

уста цитаты из священных книг и заставляет их произносить сложные философско-религиозные монологи. То же самое происходит в *Житии Александра Невского*, а в *Главе о житии Дмитрия Донского* просто написано: "Въспитан же бысть въ благочестьи и въ славѣ съ всяцѣмъ наказаниемъ духовнымъ, и от самѣхъ пеленъ Бога възлюбѣ".

в) Святой занимает высокий пост или в обществе (князь или герцог), или в церковной иерархии (епископ или настоятель).

Более того: можно установить, что в агиографических произведениях с седьмого века и далее святой является все чаще знатным человеком, потому что эти произведения главным образом были обращены к знатым сословиям, которые должны были укрепить свою христианскую веру, а не к простому народу. И в богемской и в киевской среде первые национальные святые были членами царствующей семьи: Людмила, жена богемского герцога Борживоя, Вячеслав, их внук и законный наследник. То же самое произошло на Руси: княгиня Ольга была супругой Игоря, киевского князя, Владимир Святославич их внук и законный наследник, отец Бориса и Глеба, которые стали первыми русскими святыми. Таковы же их "сородники" Александр Невский и Дмитрий Донской. В последующих веках были причислены к лику святых: Адалберт, епископ Пражский, Прокоп, основатель Сазавского монастыря, Феодосий, настоятель Печерского монастыря в Киеве, Сергей Радонежский, Митрополит Алексей и другие.

е) Святой — утешитель страдающих, благодетель бедных и беззащитных людей.

И Вячеслав, и Владимир, и Борис, и Глеб, и Александр Невский, и Дмитрий Донской непрерывно восхвалялись, потому что они отличались доблестным благородством и справедливостью: они не только отдавали беднякам часть своих имений, но утешали их в трудностях и бедах, и, как средневековые рыцари, защищали их от несправедливости и злоупотреблений сильных. Они действительно не только искренне верующие, но и справедливые князья, которые соблюдают закон, оставаясь всегда справедливыми и великодушными.

и) Переоценка внешнего образа и физической силы: святой описывается как человек красивой наружности и внушительного вида.

В "*Востоковской Легенде*" Вячеслав прямо не восхваляется за свою красоту и физическую силу, но подчеркивается, что юноша вырос под Божьим покровительством и уточняется, что он как храбрый рыцарь своего времени в ночь, предшествующую

убийству, участвовал в турнире. В “*Легенде Гумпольда*”, наоборот, Вячеслав постоянно и многократно восхваляется и за физическую силу и за моральную чистоту, а в “*Легенде Никольского*” похвала телесным доблестям Вячеслава значительно сокращена. В “*Сказании*” Борис, на пути возвращения в Киев получив сообщение о смерти отца, оплакивает любимого родственника, упоминая о его высоких моральных и интеллектуальных достоинствах, а также и о его *телесной красоте*. Почти теми же риторическими приемами и выражениями восхваляются во многих местах “*Сказания*” моральные доблести и телесные качества Бориса. В “*Чтении*”, однако, о внешнем облике Бориса и Глеба не говорится напрямую, но их красота просматривается в преувеличенных восхвалениях, им посвященных, и в риторических приемах. Особенно подчеркивается храбрость Бориса, одна слава которой обратила в бегство Печенегов.

г) Дьявол подстрекает человека ко злу.

В Легендах святого Вячеслава и в киевской агиографии XI-XII вв. мы неоднократно читаем: “дьявол вниде в сердце человека” и таким образом его подстрекает к мерзким преступлениям. В произведениях, посвященных Борису и Глебу, демоническое присутствие не носит того раздражающего, одержимого, постоянного и разнообразного характера, который однако встречается в восточной и в латинской агиографии первых веков христианства. В этих произведениях, дьявол не смеет нападать прямо на святого (Бориса или Вячеслава), но использует грешные мысли, которые уже обитают в душе находящихся рядом с ними людей, для того чтобы препятствовать их добрым делам и затруднять таким образом торжество добра. В центре религиозного средневекового воззрения, которое характерно для “*Легенд*” о святом Вячеславе и для Киевской агиографии XI-XII вв., стоит противопоставление добра и зла, святого и грешника, дьявола и ангелов. Если дьявол хочет зла человеку, то ангелы наоборот, его подталкивают к благу и вечному спасению.

h) Восхваление мучения или смерти святого.

В агиографической литературе смерть святого составляет самый достославный и торжественный момент его жизни. По канону он всегда умирает в состоянии душевного покоя, упокая на Бога, с твердой надеждой получить в небесном царстве вечную радость как вознаграждение за его страдания и за жизнь, прожитую в уважении к божественным законам. В рассказе об убийствах Вячеслава, Бориса и Глеба можно выделить следующие повествовательные константы: Вячеслав, Борис и Глеб предупреждены о кровавых намерениях их бра-

тьев; перед смертью Борис и Вячеслав собираются читать заутреннюю; умирая, князья не падают духом и на некоторое время им удается вырваться от убийц, для того чтобы обратиться к Богу.

Несомненно, в рассказе об убийстве трех князей, агнографы употребляли литературный прием эпического замедления, которое наблюдается довольно часто в народных песнях и сказках, но часто и в литературных произведениях, чтобы перенести в будущее событие, теперь уже неизбежное, неотвратимое. Благодаря этому приему, Вячеслав, Борис и Глеб, хотя и смертельно раненные, умирают, следовательно, как предусмотрено канонem, упоывая только на Бога, и душа их становится сопричастной вечной радости на небесах со святыми и ангелами.

г) Наказание Божье для убийц.

Эта константа широко и многократно встречается и утверждается во всех упомянутых произведениях. Только в *"Востоковской Легенде"* Болеслав, братоубийца, избегает вечного наказания, потому, что он раскаивается в своем страшном преступлении, признавая свою вину публично. И в знак искупления он посылает своих слуг чтобы увезти тело Вячеслава из Болеслава, где герцог был убит три года тому назад. Произведение кончается рассказом о перенесении мощей Вячеслава в Прагу, в церковь святого Вита, построенную по его велению. В *"Легенде Гумпольда"*, как и в других легендах, говорится о непосредственном божьем наказании убийц: за свое преступление они приняли смерть в безумии, охваченные бесами. В *"Легенде Никольского"* подчеркивается, что такой страшный конец выпал на долю не только посланцам, но и Болеславу, братоубийце, их доверителю, который также кончил свою злую жизнь, полностью лишившись разума и в бешенстве.

Божественное наказание, посланное на убийц Бориса и Глеба, приобретает двойное истолкование. В *"Сказании"* Сатана напал на Святополка, так что он, лишенный сил и разума, кончил свою жизнь в пустынной земле, отчаянно стараясь спастись. А из его могилы стала источаться страшная вонь на показание всем князьям, дабы отвратить их от братоубийственных войн. Святополк виновен не только в отвратительных преступлениях, совершенных из-за жадности, но он преступник еще и потому, что затеял братоубийственную войну против Ярослава, стремившегося отомстить брату за Бориса и Глеба. В *"Слове о житии... Донского"* та же самая судьба постигла Мамая, напавшего на русскую землю.

1). Сказание о чудесах.

Власть божественной доблести проявляется в этом мире не через силу и могущество, а через чудеса, которые утверждают божественную святость. Господь на самом деле проявляет благоволение к своим верным слугам, продолжая после их смерти их чудесные деяния. Именно так произошло с Вячеславом, Борисом и Глебом. Тела князей — мучеников не были честно погребены убийцами, но лежали заброшенными в пустынных местах. Однако Господь не мог позволить, чтобы мучения святых князей не получили прославления у людей, поэтому по божественной воле начали происходить на их могилах удивительные чудеса. Когда гробы святых были торжественно открыты, их тела лежали целыми и светлыми, сияющие как ангелы. С веселием Вячеслав, Борис и Глеб были перенесены в церковь и окружены народным почитанием.

Кроме нетления, наблюдается другое чудо, связывающее “*Легенды*” о святом Вячеславе с “*Чтением*” Нестора и “*Сказанием о чудесах Бориса и Глеба*”. В рассказе о чудесном освобождении пленных очевидна композиционная и семантическая близость этих произведений. В “*Легенде Гумпольда*” и в “*Легенде Никольского*” пленные — это мужчины арестованные за преступление и брошенные в тюрьму, по княжескому приказу. Оказавшись в тяжком положении, они обратились к Богу, чтобы получить от него помилование через ходатайство святого Вячеслава и чудесным образом были освобождены из тюрьмы. В “*Чтении*” подобное чудесное событие отнесено ко времени правления князя Ярослава. Некоторые мужчины, отбывавшие наказание, были забыты в тюрьме судьей. Они начали призывать Бориса и Глеба ходатайствовать за них перед Богом. Однажды вечером, пока они возносили молитву Богу, произошло дивное событие. Борис и Глеб, появившись на конях, освободили их от оков, но не открыли им двери тюрьмы, сказав им, что судья скоро сам освободит их, потому что они уже искупили свою вину. Стражи, прибежавшие на шум, узнали о происшедшем и все рассказали судье, а он немедленно освободил пленных из тюрьмы. Рассказ “*Чтения*” об этом чуде отличается в конечной части и от “*Легенды Гумпольда*” и от “*Легенды Никольского*”, в которых пленные сами убегают из тюрьмы по божественному соизволению. Но зато рассказ “*Чтения*” совпадает почти буквально с текстом “*Crescente Fide*” и “*Кристиановой Легендой*”, в которых пленные освобождены именно судьями... В “*Сказании о чудесах*”, однако, рассказ об этом чуде снабжается более сложным сюжетом и приобретает новое политическое и религиозное

значение. Событие происходит во времена Святополка Изяславича. Агиограф, который несомненно был политическим противником Святополка, рассказывает о чуде таким образом, чтобы бросить мрачную тень на князя и на его деятельность, обвиняя его в том, что он посадил в тюрьму двух мужчин, не проверив обвинения, предъявленные клеветниками. Бедные пленники, почувствовав себя забытыми, начали интенсивно призывать ходатайство Бориса и Глеба, и через некоторое время они явились им, причем в обстоятельствах, подобных описанным в *“Легенде Гумпольда”*. Узнав о невинности плененных, Борис и Глеб освободили их от оков. По просьбе святых один из них пошел в церковь, чтобы рассказать обо всем случившемся, а другой пленник остался в тюрьме, здесь он сначала совершенно ослеп, а затем через три дня исцелился, чтобы все могли поверить славному чуду. Но двое святых поручили двум пленникам пойти после этого к князю Святополку со страшным обвинением способа его правления. Агиограф, противник Святополка Изяславича, показывает себя убежденным сторонником Владимира Мономаха.

Итак, в каждом из рассматриваемых произведений повествование о чуде освобождения приобретает особенный оттенок, выражающий идеологическую тенденциозность. Это обусловлено было употреблением различных источников. Вашица высказал убеждение, что уже в конце X — нач. XI в. в Богемии существовала одна латинская компиляция, может быть, на старославянском языке, которая включила в себя и *“Легенду Гумпольда”* и другие *“Легенды”* цикла святого Вацлава. Компиляцией такого типа мог пользоваться и сам Нестор, обрабатывая *“Повесть Временных лет”* и особенно *“Сказание о преложении книг”*, в котором наблюдается чрезвычайная тематическая и текстуальная общность с *“Кристиановой Легендой”* о св. Вацлаве.

Сличение некоторых отрывков произведений, составляющих литературный цикл Святого Вячеслава с *“Житиями”*, посвященными Борису и Глебу и русским князьям Александру Невскому и Дмитрию Донскому, доказывает, что тематические совпадения так же, как и сходные словесные выражения, существующие в этих произведениях, объясняются не только использованием агиографического стилистического средневекового запаса, но и тем, что киевские книжники были непосредственно знакомы с чешскими моделями. Здесь мы старались также привести доказательства о существовании одного особого композиционного клише, характерного для литературной разработки повествовательного материала агиографических и исторических произведе-

ний средневековой Европы конца VIII века, после которого оно распространилось в Богемии и на Руси именно благодаря "*Легендам святого Вячеслава*". Это композиционное клише, в соответствии со священным и богословским характером средневекового литературного творчества, требовало распределять содержание одного произведения таким образом, чтобы передать определенное идеологическое значение. Вследствие этого вырабатываются общие композиционные единицы, идеологические константы. Они являются составной частью литературного клише по которому словесные характеристики произведений, даже разной структуры распределяются по особой схеме. Следовательно, и "*Востоковская Легенда*" и "*Сказание о Борисе и Глебе*", несмотря на построение отклоняющееся от канона, входят однако, в это композиционное клише: на самом деле в этих произведениях можно широко заметить те же самые идеологические константы, которые наблюдаются в "*Легенде Гумпольда*" и "*Чтении Нестора*".

В заключение можно сказать, что благодаря литературным памятникам, посвященным Борису и Глебу, идеологические константы латинского средневековья, которые наблюдаются в "*Житиях*" святого Вячеслава и святой Людмилы, существовали и воспринимались на Руси еще в XV веке.

1. Несмотря на то, что церковное почитание св. Владимира складывается довольно поздно — не прежде второй половины XIII в., попытки идеологически осмыслить дело крестителя Руси, место “второго Константина” в национальной и всемирной истории предпринимались много ранее — уже в XI столетии Иларионом, Иаковом Мнихом, в статье 6523 г. “Начального свода”, а затем и в “Повести временных лет”. По крайней мере два из названных сочинений — Илариона и Иакова — совершенно очевидно призваны были стимулировать церковное прославление Владимира Святославича, а потому идейная и литературная стилизация его образа в этих текстах вполне заслуживала бы название агиографической. Наша задача — указать на некоторые элементы из числа стабильных составляющих житийного образа св. Владимира, которые фиксируются еще более древними памятниками на этот раз западноевропейского происхождения.

2. В одной из последних глав (VII, 74) хроники саксонца Титмара Мерзебургского, записанных осенью 1018 г. со слов только что вернувшихся из Киева информантов, читаем о “короле” Руси Владимире: “Упомянутый король носил венерин набедренник (*lumbare venegeum*) усугублявший [его] врожденную склонность к блуду. Но Спаситель наш Христос, заповедав нам препоясывать чресла, обильный источник губительных излишеств, разумел воздержание, а не какой-либо [дополнительный] соблазн. Услышав от своих проповедников о горящем светильнике, названный король смыл пятно содеянного греха, усердно [творя] щедрые милостыни. Ибо написано: Подавайте милостыню, тогда все будет у вас чисто”. Контраст между Владимиром языческого периода, блудником и женолюбцем, и Владимиром после крещения, подателем щедрой милостыни, неизвестен ранним древнерусским источникам — Илариону, Иакову Мниху, Нестору в Чтении о св. Борисе и Глебе, где о нищелюбии князя говорится вообще, а не как о следствии его обращения, у Нестора же эта черта прямо усваивается Владимиру-язычнику: “Бе же муж правдив и милостив к нищим и к сиротам и ко вдовичам, Елин же верую”. Зато такое противопоставление появляется в летописной статье 6488 г., но и здесь между Титмаром и летописью есть разница: очистительная сила милостыни подтверждена раз-

ными текстами из Св. Писания, у Титмара — из Лук. 11, 41, а в летописи — из Матф. 5, 7 (“Блажени милостивии...”), Лук. 12, 33 (“Продадите имения ваша и дадите нищим”), а также Матф. 6, 19–20, Пс. 111, 5, Притч. 19, 7. Это, казалось бы, не столь уж важное отличие оказывается принципиальным.

3. Согласно Титмару, Владимир начинает творить милостыню, “услышав от своих проповедников о горящем светильнике”. Ввиду того, что упоминание о “горящем светильнике” находится непосредственно сразу после упоминания о “препоясывании чресел”, то здесь нельзя не видеть аллюзии на Лук. 12, 35: “Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи”. Трудность однако в том, что в указанном месте Евангелия от Луки нет никакой связи с мыслью о спасительности милостыни, т.е. объяснение Титмара повисает в воздухе. Между тем эта же самая символика и в том же самом контексте (критика женолюбия Владимира) присутствует в летописной хвале “добрым женам” из статьи 6488 г.: “Препоясавши крепко чресла своя, утвърди мышцы свои на дело. И въкуси, яко добро есть делати, и не угасаетъ светильник ея всю ночь”, где однако использовано совсем другое место Писания — Притч. 31, 17–18. В отличие от Титмара, летописная цитата вполне оправдана логикой повествования. Говоря о том, что Владимир “бе несът блуда”, летописец последовательно переходит к осуждению “женской прелести”, сравнивает женолюбца Владимира с женолюбом Соломоном; это дает ему повод включить цитаты из книги Притчей Соломоновых — сначала предостережение перед “злыми женами” (Притч. 5, 3–6), а затем похвалу “добрым женам” (Притч. 31, 10–29). Причем ясно, что все эти антитезы — стилистический элемент рассказа об обращении Владимира, как то видно из замечания при сравнении Владимира с Соломоном: “мудр же бе, а на коньць погипе, съ же бе невеглас, а на коньць обрете съпасение”.

4. Эти наблюдения подводят к следующим выводам. Титмар опирался в данном случае на предание об обращении Владимира, в котором в качестве центральных мотивов присутствовали мотивы “горящего светильника” и “препоясывания чресел”, помещенные в контекст полемики против женолюбия и рассказа о благодатном превращении князя из блудника в благотворителя и нищелюбца. Источник Титмара был, конечно же, устным; вот почему, восприняв контекст предания и его характерные образы, немецкий хронист “привязал” их по своему разумению к другому, но не вполне подходящему месту Писания. Вместе с тем сам древнерусский оригинал предания, использованный информантом

Титмара, вряд ли был устным; против такого предположения говорит его явно литературная стилистика. Отсюда следует весьма неожиданное заключение: уже в самые первые годы после кончины Владимира (25 июля 1015 г.) в Киеве существовала так или иначе литературно оформленная традиция о его крещении (возможно, сложившаяся еще при жизни князя), которая затем, минуя Илариона и Иакова Мниха, отразилась уже в "Начальном своде" 1090-х годов и в "Повести временных лет".

5. Согласно наблюдениям А.А.Шахматова, женолюбие Владимира-язычника было одним из главных сюжетных мотивов так называемой "Корсунской легенды" — предания, приурочивавшего крещение Владимира ко взятию им греческого города Корсуни. Но логика рассуждений известного ученого была такова, что заставляла видеть в "Корсунской легенде" сравнительно позднюю фольклорную традицию, которая в летописи контаминировалась с более древней традицией о крещении Владимира в Киеве. Анализ данных Титмара Мерзебургского позволяет, как нам кажется, усомниться в такой оценке "Корсунской легенды", в которой есть еще один сюжетный элемент, несомненно, литературно-трафаретный, но при том, вероятно, весьма древний. Мы имеем в виду мотив слепоты, нападающей на князя непосредственно перед крещением и исчезающей сразу после него.

6. Этот мотив присутствует во всех текстах, так или иначе связанных с "Корсунской легендой" — в "Начальном своде" и "Повести временных лет", в проложном житии и краткой редакции жития св. Владимира (так называемом "Обычном житии"), и только пространная редакция жития говорит более неопределенно не о болезни "очима", а о какой-то "язве". Насколько нам известно, в науке до сих пор не обращалось внимания на тот факт, что применительно к Владимиру этот же сюжетный ход присутствует в весьма раннем (до 1030 г.) западноевропейском памятнике — жизнеописании блаж. Ромуальда, принадлежащем перу известного писателя и церковного деятеля Петра Дамиана. У Петра Дамиана рассказ о крещении Владимира вследствие его исцеления от внезапной слепоты включен в повествование об убоице Святославичей — Ярополка, Олега и Владимира. Но, как показывает сравнение с другими текстами, отразившими ту же западно-европейскую традицию (хроникой Адемара Шабанского, Випертом), этот рассказ о крещении Владимира был подключен к названной традиции позднее, чем она проникла в Западную Европу благодаря информации от немецких миссионеров, побывавших в Киеве в самом конце правления Ярополка Святославича (в первой половине 978 г.). Присутствие мотива слепоты

Владимира перед крещением в “Корсунской легенде” заставляет возвести этот мотив у Петра Дамиана именно к древнерусской традиции, которая таким образом удревняется до первой трети XI в. Похоже, в ней крещение св. Владимира было уподоблено крещению апостола Павла (Деян. 9, 3—19): после видения Господа по пути в Дамаск Савл слепнет и прозревает только после того, как Анания возлагает на него руки, а затем немедленно принимает крещение (ср. в летописи: “Епископ же Корсунский... яко възложи руку на нь, абие прозре”).

7. В связи с возможной реконструкцией основных элементов вырисовывающегося древнерусского предания начала XI в. о крещении Владимира отметим, что с увещеванием к ослепшему Владимиру креститься обращается в летописи греческая царица Анна: “Аще хоцещи избыти болезни сея, то вскоре крестися”. Обращаем внимание на убежденность Титмара в том, что Владимир “взял жену из Греции... и по ее настоянию принял святую христианскую веру”; крещение вследствие убеждений со стороны жены или матери — один из излюбленных агиографических стереотипов (*mulier suadens*). Показательно и свидетельство Титмара о том, что “распутник” Владимир “чинил жестокие насилия над слабыми данайцами (т.е. греками.— А.Н.)”, в чем трудно не видеть намека именно на взятие Корсуни. Думаем поэтому, что в постулируемом нами древнем предании роль Анны как “жены доброй” в крещении Владимира особо подчеркивалась. Можно только догадываться, почему в окончательном летописном варианте, кроме даты смерти Анны, о ней не сохранилось никаких сведений, хотя по другим источникам участие христианской супруги киевского князя в церковной жизни было велико (Яхья Антиохийский, “Устав” Владимира). Но это уже другая тема.

1. “Повесть временных лет” рассказывает о том, как на следующий год после похода на Корсунь, крещения князя Владимира и всей Руси в Киеве была заложена церковь Богородицы, названная Десятинной: на содержание церкви Владимир выделил десятую часть своих доходов. Десятинная церковь была разрушена во время нашествия Батыя (в 1240, по другим данным в 1241 г.) и не восстанавливалась. Десятинная церковь восстанавливалась и обновлялась не один раз, на одно из “обновлений” “освящений”) и было произнесено интересное нас “Слово”.

2. Первым в перечне вопросов, возникающих в связи со “Словом на обновление”, является вопрос о времени его создания. Единой точки зрения нет. Границы, определяемые исследователями, колеблются в пределах XI-XIII вв. Вопрос о точной датировке с особой остротой встает тогда, когда “Слово на обновление Десятинной церкви” начинают воспринимать как произведение полемическое.

3. Судьба текста “Слова на обновление” подобна истории другого, самого значительного, памятника древнерусской литературы, возникшего несколько позже, — “Слова о полку Игореве”. “Слово на обновление” впервые было опубликовано в неполном варианте в 1850 г. кн. М.А.Оболенским, а затем рукопись исчезла. Возможно, отсутствие до недавнего времени полного текста определило относительную малоизученность памятника.

4. Напомним, что “Слово на обновление” состоит из трех частей, выделенных еще кн. Оболенским: 1) Мучение св. Климента Римского; 2) Чудо св. Климента о отрочати; 3) заключительная похвала св. Клименту, Десятинной церкви, граду Киеву и т.д.. Вопросы, возникающие в связи с первой частью, следующие: какой перевод (или редакция) Мучения Климента стал основой первой части? Какие существовали переводы (или редакции)? Какими фактами сознания (и языкового в том числе) обусловлен выбор текста? Как он (выбор) сообщается с главной идеей произведения, связанной с определением отношений “Рим — Киев”?

5. В результате анализа лексики двух редакций Мучения становится ясно, что в русской книжности бытовало два перевода,

один из которых, скорее всего, болгарский, другой — русский (а не две редакции).

6. Вторая часть вызывает в этом плане меньше вопросов. Ее основа установлена достаточно убедительно (Чудо св. Климента о отрочати). Причем на сей раз существование двух переводов Чуда (славянского и русского) не оспаривается. Вполне логично выглядит в контексте памятника выбор русского перевода.

7. Третья часть является результатом собственного творчества древнерусского книжника. Помимо неизбежных вопросов по установлению текста, остается неясным, о каком князе идет здесь речь? Как все-таки датировать этот памятник, опираясь непосредственно на текст? Князь, к которому обращается автор и стараниями которого обновляется Десятинная церковь, ни разу не называется по имени. Владимир Святой называется “прародителем” и “праотцом” нынешнего князя (хотя по имени не называется тоже). Это дало основание исследователям считать, что речь идет о князе Изяславе Ярославиче. Так ли это? И.И.Срезневский как одно из значений слов “прародитель” и “праотец” указывает значение “предок”, Словарь русского языка XI–XVII вв. приводит значение “основатель рода”, “праотец”, в таком случае так можно было сказать о Владимире и при его сыне Ярославе Мудром, т.е. это не противоречит предложенной И.С.Чичуровым и А.Н.Ужанковым датировке памятника (1039 г.). Однако решенным мы этот вопрос не считаем.

8. В своей “разработке” темы утверждения христианства на Руси “Слово на обновление” находится рядом с такими памятниками, как “Корсунская легенда” из “Повести временных лет”, рассказывающая о крещении Владимира в Крыму — в Корсунь, и “Слово о законе и благодати” митрополита Илариона, но отношения с названными памятниками у “Слова на обновление” складываются разные. “Слово на обновление” было произнесено как раз над мощами Климента Римского, которые, согласно легенде, Владимир принес в Киев из Корсуни. Таким образом, “Слово на обновление” является как бы непосредственным продолжением Корсунского рассказа (можно выдвинуть версию и о едином авторе этих произведений) и так же противостоит тем, “кто преувеличивал роль Константинопольской церкви в крещении Руси” (Бегунов). Представляется, что это еще один аргумент в пользу того, что “Слово на обновление” было составлено во время правления Изяслава Ярославича, уделявшего большое внимание отношениям с Римом.

9. Отметим основные особенности композиции “Слова на обновление”: как уже говорилось, памятник состоит из трех частей,

каждая из которых символически отражает продвижение христианства: Рим — Херсонес — Киев. Три текста сливаются в один и начинают подчиняться своей, уже внутренней, логике. Итак: **Рим — Херсонес — Киев** (а в Киеве — опять **Рим**: Климент Римский).

“Слово на обновление”, таким образом, включает Русь в христианский мир, причем христианство, по мысли автора, утверждалось на Руси учеником ап. Петра Климентом и стараниями князя Владимира. Это очень ранний мотив, быстро исчезнувший, возможно, под влиянием разделения церквей в 1054 г., после которого идея восприятия христианства из Рима стала выглядеть менее привлекательно.

На саму концентричность композиции памятника указал еще Ю.К.Бегунов, который дал ему и свое толкование, однако на глубинный символический смысл такого принципа построения произведения он внимания не обратил. Получается, что по своему идейному звучанию “слово на обновление” предвосхитило знаменитую теорию XVI в. о “Москве — третьем Риме”: своим желанием приравнять (но не заменить!) Риму именно русский город (“мати городом русских”).

10. В заключение коротко скажем, точнее, наметим интереснейшую перспективу, которая открывается перед исследователем, замыслившим (что закономерно) поставить рядом два памятника раннего русского красноречия: знаменитейшее “Слово о законе и благодати” митрополита Илариона и более скромное “Слово на обновление”. (Этот путь уже намечен исследователями). Вкратце отметим лишь следующее. Если сравнить памятники торжественного красноречия, близкие по времени и жанру, то можно увидеть отражение двух разных тенденций. При том, что художественные масштабы этих двух произведений различны, “Слово” Илариона, в отличие от “Слова на обновление”, говорит о большей значимости именно Руси, о ее большей “отдельности” от Запада. “Слово” Илариона не упоминает св. Климента и его роли в утверждении христианства на Руси: оно превозносит равноапостольскую миссию кн. Владимира, который принес **“кръсть отъ новааго Иерусалима, Коньстянтина града”** а не мощи римского святого. Таким образом, св. Клименту не суждено было остаться в общественном сознании патроном Руси: по тем или иным причинам его заменили другие.

При оценке содержания в целом греко-русских сочинений IX—XI вв. против латинства исследователи нередко приходили к двум нелестным выводам. 1. Антилатинская полемика исполнена “клеветнических изветов” в адрес западных христиан (О.Пирлинг); длинный список латинских прегрешений появился по причине чрезмерной ревности обвинителей, последние преувеличивали значимость “особых обрядов и обычаев”, “частных и местных злоупотреблений” в Западной Церкви и даже более того, “на основании ложных слухов, сплетен и клевет” обвиняли латинян “в винах совсем небывалых” (Е.Е.Голубинский). 2. Антилатинская полемика по составу содержащихся в ней обвинений преимущественно сумбурна, хаотична, лишена планомерности; второстепенное в ней граничит с главным, частные и случайные факты церковно-религиозной жизни Запада рассматриваются обычно как более важные, нежели факты действительно принципиального характера (иером. Августин, В.А.Чаговец).

Точно так же оценивали и известное “Послание” Феодосия Печерского к Изяславу Ярославичу “о вере крестьянской и лытыньской”, которое содержит 20 кратко сформулированных латинских “вин” против “правой веры”. Одни из них касаются западного христианства вообще (о скверноядении, посте, покаянии, поведении в церкви, браке, погребении, крещении), другие — только западного духовенства (о конкубинате, вкушении монахами сала); одни “вины” свидетельствуют об извращении на Западе вселенского религиозного знания и опыта (учение о Святом Духе, употребление опресноков, почитание икон, особенности крещения или погребения), другие лишь указывают на иной образ жизни, иное отношение к воплощению в жизни идеалов и истин христианства (епископы “на войну ходят”, детей именуют не по святым, а по воле родителей). Иными словами, антилатинские инвективы “Послания” направлены и на область культуры, и на область культа, и на область вероучения. Но, по мнению авторитетных ученых, в нем изложены “явно неосновательные обвинения” (А.И.Соболевский); автор “подробно перечисляет все известные ему латинские ереси” и “с истинно византийским изуверством” нагромождает “одну небылицу за другой”, предъявляя латинянам “чудовищные по своей нелепости и несправедливости обвинения” (И.П.Еремин); в своем перечне латинских

“вин” Феодосий “не держится какой-либо системы, напротив, замечается полная непоследовательность, неразграничение существенного от несущественного, смешение незблемых христианских догматов с обрядами и местными обычаями” (В.А. Чаговец).

Однако если применительно к антилатинской полемике вообще подобные оценки в определенной степени верны, ибо находят себе поддержку в высказываниях многих умеренных греко-византийских критиков латинства — Петра Антиохийского, Феофилакta Болгарского и др., но прежде всего отражают эмоциональную накаленность атмосферы конфликта между Востоком и Западом; то применительно к “Посланию Феодосия Печерского” цитированные отзывы по большому счету все же ошибочны, ибо не учитывают глубинных — онтологических и церковно-канонических — оснований христианской жизни, а также игнорируют особенности, в частности, древнерусского христианского мышления, которое, как замечено, не умело еще различать суть и форму, внутреннее и внешнее в Церкви (А.С. Павлов).

Несомненно, антилатинские инвективы “Послания” лишь на поверхностный взгляд представляются нелепыми по содержанию и по порядку следования. Конфессионально-культурологический анализ показывает, что каждая инвектива фактически или по смыслу, полностью или частично соответствует реалиям западнохристианской жизни, и в контексте Св. Писания, истории христианской мысли, каноники, нравственности каждая оказывается правомерной в той или иной мере. Особенно замечательны в этом отношении оригинальные инвективы Феодосия, не встречающиеся у его предшественников и современников, гласящие, что латиняне: пьют “свой сец”, отпускают грехи “на дару”, при входе в храм изображают крест на земле, погребают умерших ногами на запад и детям своим дают имена не по святым. Даже, казалось бы, самое странное обвинение, первое, тем не менее достаточно основательно. Во-первых, оно является почти буквальным воспроизведением библейской формы выражения (метафоры) крайней степени голода: “И рече к ним (иудеям — В.К.) Рабсак: ... (Послал меня господин мой — В.К.) к мужем сидящим на стене, яко ясти им гнои свою и пити им сеч свою с вама вкупе” (IV Цар. 18, 27 — Острож. Библия), из которой, соответственно, следует, что пить “свой сец” дело самое последнее. Во-вторых, несмотря на это и в древнем и в средневековом мире человеческая (и не только) моча использовалась широко — и в диагностических целях, и как лечебное средство (уринотерапия), и как элемент магических, алхимических или колдовских тайнодействий. На Западе, в частности, учение о моче преподавалось

в знаменитой Салернской медицинской школе. В связи с церковным характером "Послания" Феодосия необходимо отметить, что в Западной Европе носителями медицинских знаний были, как правило, именно монашествующие, но сама Западная Церковь относилась к таковым весьма настороженно, нередко и не без оснований почитая их деятельность подозрительной и презренной.

Итак, конфессионально-культурологическое изучение антилатинских инвектив Феодосия Печерского обнаруживает удивительное богословское чутье, пронизательность и точность последнего. Особенно поражает его сдержанность: многие обвинения, содержащиеся, например, у Михаила Керулария или в статье "О франках и о прочих латиняках" у Феодосия либо отсутствуют, либо текстуально скорректированы. Это наблюдается в тех случаях, когда у греков имела место крайняя резкость и заносчивость оценок.

Наконец удивительны внутренняя, скрытая стройность и поступательность изложения обвинений, его подчиненность очевидной логике. В самом деле, все рассмотренные Феодосием Печерским аспекты западнохристианской церковно-религиозной жизни по существу связаны между собой взаимной зависимостью и обусловленностью. Так, небрежность и неразборчивость в пище, демонстрируя уровень нравственности и культуры вне Церкви, ведет к небрежности в посте как церковном средстве духовного совершенствования, а отсюда рождается холодный прагматизм покаянной дисциплины. Эти аспекты, касающиеся прежде всего мирян и потворствующие развитию рационалистического, юридического отношения к делу спасения во Христе, порождают существенные изменения в церковной организации: на их почве развивается нравственно искаженное учение о воинстве Христовом — духовенстве, так что те, кто призван быть молитвенниками и пастырями, на деле становятся лишь солдатами, которые объединены по субординации юридическим, но не Христовым, законом и в силу нежизненности этого закона склонны индивидуально к интимному безволию и вместе с тем самовольству. Последнее отражается на богослужении, которое, также претерпевая рационализацию, постепенно теряет животворную красоту, силу нравственного воздействия, образно-духовную связь с богословием соборного разума Вселенской Церкви. Отсюда — искажение обрядов, освящающих основные моменты бытия человека в мире (рождение, создание семьи, смерть); в итоге обрядовость Западной Церкви оказывается противоречащей сути Откровения Божия о домостроительстве спасения. И венчает все это произ-

вольное вмешательство в область божественного и святоотеческого вероучения, питающееся высокомерным сознанием собственного, исключительного права авторитарно утверждать частное мнение как всеобщий догмат. Возможна и обратная последовательность: именно верой определяются обряды, культ и далее миропонимание, а культ и миропонимание формируют уже культуру — комплекс этических, эстетических, правовых и прочее норм социальной жизни. Малейшее изменение хоть одного звена в этой цепи ведет к изменению остальных звеньев и всей цепи в целом. Как видно, внутренняя логика того, что кроется за инвективами Феодосия Печерского, безукоризненна. Перечисляя отдельные вины латинян, он судил по существу их кривоверие, которое морально, нравственно, эстетически, эмоционально отражалось в их образе жизни. И это никак не совмещалось с восточнохристианским представлением о благочестии, благочинии и правоте. И это было вполне наглядно, “зане же исполнилася и наша земля злыя тоя веры”, веры развращенной и полной “многия погибели”. И это не могло не вызвать серьезных опасений пастыря за духовное здоровье паствы, ибо “воздасться комуждо по делом его о Христе Иисусе и о Господе нашем”. Все сказанное, следовательно, позволяет изменить мнение о труде Феодосия Печерского. Его “Послание” “о вере крестьянской и латыньской”, рядовое в литературном отношении, заслуживает самой высокой оценки как памятник русской религиозной публицистики, конфессиональной идеологии, богословской мысли, пастырского попечения, — памятник, запечатлевший поворотный момент культурно-исторической жизни Древней Руси в эпоху окончательного разделения Восточного и Западного христианства.

Германское название главы рода, племенного вождя **kuningaz* от **kunja* — гот. *kuni* “род, племя”, (отсюда др. -верх.-нем. *kuning*, нем. *König*, англ. *king* и т.п. или с аблаутом суффикса сканд. *kuningr*, швед. *koning*, норв. *konge* и т.п.; в готском, кстати, при наличии слова *kuni* “род” для носителя соответствующей власти употреблялось *reiki* -лат. *rex*.) было заимствовано прибалтийскими финнами (фин. *kuningas*), балтами (лит. *kunigas* “священник”, латыш. *kungs* “господин”) и славянами (*кѣнѣдзь: отсюда ст.—слав. кѣнѣзь, др.—рус. кѣнѣзь; болг. кнез “выборный сельский староста”, сербохорв. кнез “князь, сельский староста”, ст.—чеш. *kněz* “князь, священник”, польск. *ksiądz* “князь, священник” и т.п.), вытеснив исконное славянское слово **vojь* (вождь) и получив общеславянское распространение, но став при этом основным обозначением носителя (светской!) власти лишь у восточных славян и будучи оттесненным у западных славян в сакрально-религиозную сферу термином германского происхождения **korlǝ* типа польск. *krol*, чеш *kral*: откуда значение “священник” у славянск. **kunędzь* в западнославянских языках. Восточнославянское соответствие “король” (весьма мало активное в древнерусских памятниках) закрепилось в качестве обозначения чужих (западных) монархов, а для названия священнослужителя восточные славяне стали использовать исключительно слово *попъ* заимствованное из др.-верх.-нем. *pfaffo* и известное всем славянам. В древнерусском языке для обозначения византийских и библейских монархов обычно использовался термин *цѣсарь* (или *царь*), который исключительно редко заменялся титул кѣнѣзь, давший большое количество производных, в то время как от других титулов производные весьма редки.

Эпизодическое употребление в древнерусских письменных памятниках тюркского титула *каган* вызвало распространенную ошибку. В исторической литературе широко распространено мнение о том, что киевские князья носили титул *каган*, как бы не удовлетворяясь “доморощенным” титулом князь. Базой для такого утверждения служило сочинение митрополита Илариона “Слово о законе и благодати”, где такой титул действительно употребляется, но только по отношению к князю Владимиру, во времена которого было принято и укрепилось христианство при отсутствии митрополита, когда в руках великого князя была со-

средоточена как светская, так и духовная власть. Хазарский титул *каган*, обозначающий в Хазарии сакрального царя в противоположность светскому царю — *беку* (*шаду*), употреблялся Иларионом применительно к духовно-сакральной ипостаси Владимира и как сравнение с хазарскими сакральными царями. Светской ипостаси этого князя Иларион не касается.

Несколько сложнее обстоит дело с записью при “Исповедании веры” того же митрополита Илариона 1051 года: *“Быша же си въ лѣто 6559. Владычествующу благовѣрному Кагану Ярославу, сыну Владимиру”*, — где едва возможно усматривать официальный титул киевского князя при вполне официальном документе: но и в данном случае можно видеть прежде всего указание на чисто религиозную, сакральную ипостась киевского князя.

Применение титула *каган* по отношению к Владимиру и Ярославу как главам молодой русской церкви было кратковременным эпизодом в раннем периоде истории Киевской Руси, а также в истории русской церкви. Делать из этого не вполне ясного факта политические выводы, как это имеет место сейчас в исторической и филологической литературе, было бы источниковедчески опрометчивым.

Привлеченные сюда позже данные иностранных источников не представляются надежными, как и графитто Софии Киевской.

Эти соображения были изложены мною в статье “Этимология, контекст, значение” сборника “Вопросы словообразования и лексикологии древнерусского языка” (М., 1974, с. 274–284), но остались невостребованными со стороны историков, например, в статье А.П.Новосельцева “К вопросу об одном из древнейших титуле русского князя” (История СССР, 1982, № 4).

Предположения А.С.Львова (см. его: «Лексика “Повести временных лет”». М., 1975, С. 207) о вторичности термина *князь*, якобы заменившего в памятниках после их редактирования более старый титул киевского князя *каган*, лишены серьезного основания и не могут быть приняты. Тюркский титул *хан*, как обычно переводился русским *князь*, хотя мог встречаться без перевода в составе собственных имен типа *Тугорканъ* (см. об этом: Герменевтика древнерусской литературы, Сб. 5. М., 1992. С. 272–284; Сб. 8. М., 1995. С. 76–80).

Сравнение древнерусской письменной культуры XI-XIV вв. с западной того же времени в отечественной историографии до сих пор не предпринималось. Общим местом в исследованиях древнерусской книжной традиции стал тезис о заимствовании Русью вместе с христианством византийской книжной культуры, а также проникновении в древнерусскую книгу уже в XII в. элементов письма и декора, свойственных западноевропейским кодексам. Между тем представляет интерес не только сопоставление палеографических признаков греческой, латинской и древнерусской книги, но и сравнение одновременных книжных культур по линии выяснения их типологических различий и сходства. Не претендуя на всестороннюю реализацию этой задачи, мы хотели бы охарактеризовать основные направления в развитии книги в Древней Руси и во Франции XI-XIV вв. В истории рукописной книги Франции принято выделять монастырский (VII-XII вв.) и светский (XIII — вторая половина XV в.) периоды, связанные с особенностями организации скрипториев, их профессионального и социального состава и т.п. В монастырский период центрами изготовления и хранения книг являлись монастыри, в светский — центр производства рукописных кодексов переместился в города. Монополия церкви в области книгописания была нарушена уже в XI в. в связи с возникновением городской культуры (А.М.Патнам, А.Молинье, Х.Мартан и др.). В 70-е годы XV в. во Франции было введено книгопечатание.

На наш взгляд, в развитии древнерусской книги до появления книгопечатания можно выделить два периода: церковный (XI — конец XIV в.) и церковно-монастырский (конец XIV — вторая половина XVI в.). Первый период характеризуется абсолютным преобладанием пергаменных кодексов и сосредоточением книгописания в соборах, ктиторских монастырях и церквях. Второй период характеризуется важными переменами как в использовании материала для письма (распространение бумаги), так и в организации книгописания (появление со второй половины XIV в. скрипториев в крупных монастырях-землевладельцах). Обмирщение русской культуры в XVI в. сказалось на особенностях книгописания, но не изменило его основ: духовные корпорации по-прежнему оставались центрами производства и хранения книг. "Светские" скриптории XVI-XVII вв. (Посольского приказа,

Оружейной палаты) существовали наряду с традиционными церковными и монастырскими.

В XI-XII вв. во Франции изготовление рукописных книг в крупных монастырях осуществлялось в специальной мастерской-скриптории (*scriptorium*), занимавшей особое помещение. Переписка книг велась по строго установленным правилам: писцам предписывалось молчание, а вход в скрипторий во время работы разрешался лишь аббату или приору, а также руководившему книгописанием и заказывающему копии с книг армарию (*armarius*). В обязанности либрария (*librarius*) вменялось хранение книг. Перепиской книг занимались специально обученные монахи.

На рубеже XII-XIII вв. происходит упадок монастырского книгописания. В городах развивается узкая специализация ремесленных мастерских по изготовлению отдельных частей книги: цехи переплетчиков, пергаментариев, переписчиков, рубрикаторов, иллюстраторов. Так, в 1292 г. в Париже действовало 19 мастерских пергаментариев и 17 переплетных цехов (В.Ваттенбах, Х.Мартан и др.). В XIV в. особую роль играли университетские скриптории, снабжавшие учащихся и магистров специальной литературой (Г.Фэнг-Эррера, В.Л.Романова). Статус и структура таких скрипториев регламентировались университетскими статутами. Параллельно со светским книгописанием переписка книг религиозного содержания осуществлялась преимущественно в монастырях.

Первое упоминание об организации книгописной мастерской в Древней Руси помещено в ПВЛ под 6545 (1037) г. в связи с созданием Ярославом Мудрым при киевском Софийском соборе мастерской для перевода богослужебных книг с греческого на славянский язык, а также их последующей переписки. Записи на древнерусских пергаменных кодексах XI-XII вв. в качестве места переписки рукописей называют новгородские церкви: св. Лазаря, св. Апостолов, св. Иоанна Предтечи, св. Николая. Согласно летописным известиям, центры книгописания существовали в Переславле, Суздале и Чернигове (1093 г.), Владимире Волынском (1097 г.), Полоцке (1143 г.), Смоленске (1180 г.), а также Турове (XII в.). Записи на книгах XIII в. сообщают об изготовлении рукописей при соборе св. Богородицы Успения в Ростове, в новгородских церквях св. Михаила Архангела, св. Дмитрия и св. Иакова, а также в перемышльской (?) церкви св. Иоанна. В источниках XIV в. в качестве места переписки кодексов фигурируют новгородский Софийский собор, монастыри Лисицкий, Святотроицкий на Видогощи, св. Богородицы Зачатия, церковь

св. Воздвижения Креста на Красном Дворе в Пскове, Спасо-Андроников монастырь в Москве и др. Древнерусских установлений, регламентирующих деятельность книгописных мастерских, до XV—XVI вв. нет. Как были организованы эти мастерские в XI—XIV вв., каков был их профессиональный и социальный состав, какие помещения они занимали — источники умалчивают. Во второй половине XIV в. в качестве помещения, отведенного для переписки книг, упомянута изба (“издба”), а в XV в. кроме избы в этом качестве фигурируют келья, а иногда и темница (“написах... сядящу в железах”). В своих записях писцы нередко жалуются на задымленность помещения, отсутствие света, сильную жару (“ох, темно”, “ох, зноино”) и другие мешающие работать причины, свидетельствующие о плохой организации труда древнерусских книжников.

По данным Л. Лабита (L. Jabitte) во французских монастырях XII в. перепиской книг занималось около 40000 писцов. Анализ почерков сохранившихся от XI—XIII вв. древнерусских пергаменных кодексов позволяет говорить не более чем о 1500 писавших в них книжниках. Если подавляющее большинство французских писцов VII—XII вв. было монахами, то в Древней Руси XI—XIII вв. перепиской книг в основном занимались представители белого духовенства и их дети: в составе писцов этого времени насчитывается 9 священников, 3 дьякона, 1 дьячок, 2 пономаря, 1 инок, 1 распоп, 5 поповичей. Эта картина существенно изменилась в XIV в.: среди писцов, указавших в записях на книгах свой социальный статус, было 6 священников, 13 дьяков, 1 протодьякон, 10 монахов, 1 распоп, 2 поповича, 7 определили себя словом “писец” (из них шестеро назвались “владычными”). Увеличение среди писцов середины XIV в. монашеского духовенства связано с формированием центров книгописания в крупных монастырях-землевладельцах. В отличие от практики разделения труда, проводимой в монастырских скрипториях Франции и зафиксированной монастырскими уставами, древнерусские книжники в своих записях часто подчеркивали, что “написах книги... и переплол” их один человек. Древнейший автограф переплетчика датируется второй половиной XII в. Никаких сведений об изготовлении пергамента, чернил, перьев и т.п. ранее чем от XV в. в Древней Руси не сохранилось. В связи с появлением в XIII в. во Франции частных библиотек, книги нередко писались по специальному заказу, удовлетворявшему потребности не только в духовном, но и светском чтении. В Древней Руси XI—XIV вв. книги изготовлялись по заказу (“повелением”, “стяжанием”, “благословением”) светского или духовного лица, жаловавшего

средства на богоугодное дело переписки кодекса, предназначенного для последующего вклада. Среди заказчиков рукописей XI-XIII вв. насчитывается 5 князей, 2 княгини, 5 епископов, 1 посадник, 1 тиун, 3 игумена, 1 священник. В XIV в. социальный состав заказчиков существенно изменился: 1 митрополит, 15 епископов, 8 игуменов, 5 чернецов, 1 священник, 1 церковный староста, 1 князь. Таким образом, в XIV в. книги переписывались в основном по заказу представителей черного и белого духовенства, вероятно, для реализации нужд книгохранилищ различных духовных корпораций. Подавляющее большинство рукописей, сохранившихся от XI-XIV вв., богослужебного или богословского характера (96% от общего числа книг). По своему содержанию и в количественном отношении древнерусская рукописная книга XI-XIV вв. соответствует кодексам Франкского государства в период "высокого средневековья" VII-VIII вв.

Первые каталоги монастырских библиотек Франции известны уже с середины XII в. Так, ок. 1150 г. был составлен каталог книг монастыря Сент-Аман, в конце XII в. — каталог книг аббатства Клерво в Труа, в нач. XIII в. — каталог библиотеки монастыря Сен-Марсель и т.д. Аналогичные описи церковного и монастырского имущества, в том числе рукописей и печатных книг появились в России только в XVI-XVII вв.

Становление древнерусской книжной культуры (XI-XIV вв.) хронологически отстоит примерно на 400—500 лет от начала аналогичного процесса в средневековой Франции (VII-VIII вв.). Это в целом соответствует тем наблюдениям, которые касаются разницы в датах возникновения практики составления грамот на землю и иммунитет во Франкском государстве и на Руси.

Отрицательное отношение Нестора-летописца к болгарам, или феномен осовременивания истории

Отношение древнерусских авторов к окружающим народам не обязательно должно совпадать с нашим современным отношением, каким бы наше нынешнее отношение не казалось нам сейчас вечным и прочным. Так и взгляд на болгар. Нестор, который в начале XII в. составил "Повесть временных лет" и, примерно, в 15 местах летописи упомянул дунайских болгар, отнюдь нигде их не жаловал. Общая причина его, по крайней мере, неуважительного отношения понятна: во времена Нестора Болгария находилась в полной зависимости, под игом Византии.

Но самое интересное для нас заключается не в парадоксальности данного этнополитического факта, а в некоторой странности позиции Нестора-историка. Нестор неблагоприятно высказался только о болгарях, древних уже для него самого, когда писал об участии болгар в событиях двухсотлетней и большей давности, IX-X вв., и еще более ранних. Не удается все отрицательное о древних болгарях в летописи свести всецело к влиянию источников, которыми Нестор пользовался, в особенности к влиянию продолжения "Хроники" Георгия Амартола. Современная же Нестору древнерусская книжность вообще была равнодушна к болгарам, тем более к их истории. Остается предположить, что в летописных рассказах о болгарях отразилась одна из личных особенностей Нестора как мыслителя, а именно — наивное и мимолетное осовременивание прошлого.

Эту черту Нестор проявил при непосредственном описании исторических событий. Например, в сообщении под 929 г. об успешном походе болгарского царя Симеона на Царьград летописец сделал лаконичное добавление, отсутствовавшее в его главном источнике — продолжении "Хроники" Амартола: болгарский царь пришел "въ силе въ велице, в гордости" (Памятники литературы Древней Руси: X — начало XII века / Текст подгот. О.В.Творогов. М., 1978. С. 56). Такие оценки в летописи касались лишь врагов — обров, деревлян, печенегов, Святополка Окаянного, дьявола, — претендовавших на то, чего они не достойны. В этот ряд болгары начала X в. внезапно были введены Нестором, по-видимому, соответственно их положению в начале XII в., когда об их претензиях на Царьград не могло быть и речи.

Осовременивание прошлого не совсем уж мимолетно проявилось у Нестора. Так, под 944 г. летописец рассказал о походе Игоря на греков, используя сведения из "Жития Василия Нового". Но в "Житии" не сказано, какое именно сообщение о Руси болгары тайно послали к грекам, а летописец его привел: "болгаре послаша весть, глаголюще: "Идуть русь и наяди суть к собе печенегу" (с. 58). В летописи нередки упоминания о посылках просьб о помощи, когда, например, осажденной стороне удастся переслать просьбу через вражеское кольцо. Однако послание болгар получило у Нестора принципиально иной характер: болгары формально не участвовали в войне Руси с Византией, и, специально процитировав болгарское предупреждение грекам, летописец показал, что болгары сыграли роль шпионов, передавших стратегически важную весть о составе войска Игоря и помогших грекам ускользнуть от поражения. Нестор усилил провизантийскую ориентацию болгар X в., исходя из ситуации XII в.

В той же шпионской функции болгары выступали у Нестора неоднократно. Под 941 г. летописец заявил, что "послаша болгаре весть ко царю, яко идуть русь на Царьградъ, скедий 10 тысящъ" (с. 58), — снова сказано, что болгарам послана грекам предупреждающая стратегическая информация о величине русского войска в 10 тысяч кораблей. Эти сведения взяты из продолжения "Хроники" Георгия Амартола, но там данные о русском войске сообщались в изложении от автора; Нестор же превратил болгар в передатчиков этих сведений и фактически сделал болгар осведомителями; благодаря им греки смогли подготовиться и расправиться с русским флотом.

Склонность редактировать прошлое обстоятельствами настоящего еще проявилась у Нестора при указании значения тех или иных событий. Например, во вступлении "Повести временных лет" Нестор упомянул о приходе древних болгар на Дунай. Это сообщение представляет собой амальгаму фраз из разных источников, но в результате Нестор ничего хорошего не сказал о болгарях. Он назвал их насильниками: "населници словеномъ быша" (с. 28), а главное — принизил значимость господства болгар, сразу сменив их другими, более сильными завоевателями: "Посемь придоша угри белии и наследиша землю словеньску". Болгары, как следует из изложения, то ли оттеснены, то ли взяты уграми. Не поздней аналогией ли было продиктовано это замечание? Ведь при Несторе болгары подмяты Византией. Нестор неоднократно преуменьшал значимость успехов древних завоевателей, быстро замещая их другими завоевателями, притом откры-

то исходя из позднейшей истории народов (так он рассказал об обрах, хазарах, волохах).

В своем осовременивании прошлого Нестор мог оказаться явно несправедлив. Так, в рассказе о начале славянской письменности Нестор перечислил славянские народы, обретшие грамоту, но при этом он нарушил их историческую последовательность овладения грамотой, поставив болгар после Руси: "Симъ бо первое преложены книги — мораве, — яже прозвася грамота словенская, яже грамота есть в Руси и в болгарех дунайскихъ" (с. 40, 898 г.). К болгарам IX в. Нестор, пожалуй, отнесся не как к народу первой культурной значимости, потому что писал уже в начале XII в. Недаром в его перечислениях стран Болгария никогда не занимала первого места.

Несторово осовременивание прошлого требует более широкого изучения за пределами болгарской тематики, позволяющей пока лишь поставить вопрос о существовании этого пока не злонамеренного и, наверное, действительно уходящего в глубь веков литературно-психологического явления.

Давно и хорошо известно, что в древнерусских источниках словосочетание “Русская земля” употребляется в двух смыслах: широком и узком (Федотов А. О значении слова «Русь» в наших летописях // Русский исторический сборник / Под ред. М.П.Погодина. М., 1837. Т. 1. Кн. 2. С. 104–121; [Нейман]. О жилищах древнейших руссов. М., 1826; Гедеонов С. Варяги и Русь. СПб., 1876. Ч. I-II; Брим В.А. Происхождение термина «Русь» // Россия и Запад / Под ред. А.И.Заозерского. Пг., 1923. С. 5–10; Пархоменко В. Норманизм и антинорманизм: К вопросу о происхождении имени «Русь» // Изв. Отд. рус. яз. и слов. АН, 1923. Т. XXVIII. С. 71–74.). При этом внимание исследователей традиционно сосредоточено на проблеме определения границ Русской земли в узком смысле слова (См.: Насонов А.Н. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. М., 1951; Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. 2-е изд., доп. М., 1993.). О широком значении этого фразеологизма вспоминают, как правило, лишь в связи с проблемой, какое из его значений является первичным, а какое-производным (См., напр.: Тихомиров М.Н. Происхождение названий «Русь» и «Русская земля» // Тихомиров М.Н. Русское летописание. М., 1979. С. 25 и след. (статья основана на докладе, прочитанном М.Н.Тихомировым в Свердловске в к. 1942 — нач. 1943 г.); Лихачев Д.С. Комментарии // Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 2: Приложения. С. 238–244; Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 56–57, и др.).

При этом едва ли не аксиомой считается, что широкий смысл рассматриваемого термина (насколько вообще можно говорить о терминологичности для того времени) подразумевал “всю совокупность восточнославянских земель в их этнографическом, языковом и политическом единстве, свидетельствуя о сложении древнерусской народности на огромном пространстве от Карпат до Дона и от Ладоги до «Русского моря»” (Рыбаков Б.А. Указ. соч. С.56.). Более конкретно границы “Русской земли” в широком смысле слова предлагалось, естественно, определять как “сумму племенных территорий всех восточнославянских племен, исходя из тезиса летописца, что «словенский язык и русский — одно есть...»” (Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 57.).

По мнению большинства исследователей, довольно “точные географические данные о территории русской народности содер-

жятся в поэтическом «Слове о погибели Русской земли» (Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 59; ср.: Тихомиров М.Н. Значение Древней Руси в развитии русского, украинского и белорусского народов // Тихомиров М.Н. Древняя Русь. М., 1975. С. 14, и др.). Вызывает, однако, некоторое удивление, что при весьма подробном перечислении стран и народов, окружающих Русскую землю, в «Слове» (1238—1246 гг.) отсутствует упоминание непосредственно граничившего с ней на юго-западе Болгарского царства (Слово о погибели Русской земли // ПЛДР: XIII век. М., 1981. С. 130.).

«Наиболее систематическим источником» (Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 60.), который привлекается для определения границ Русской земли в широком смысле, является «Список русских городов дальних и ближних» 1387—1392 гг. (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 1950. С. 475—477; Воскресенская летопись // ПСРА. СПб., 1856. Т. 7. С. 240—241; Ермолинская летопись // ПСРА. СПб., 1910. Т. 23. С. 163—164; ср.: Сборник XVI—XVII в. с выписками из древних книг // Срезневский И.И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1867. Вып. 4. С. 98—99; Тихомиров М.Н. «Список русских городов дальних и ближних» // Тихомиров М.Н. Русское летописание. М., 1979. С. 94—96.). Парадокс, правда, заключается в том, что в «Список», как известно, попали не только собственно русские, но также болгарские, валашские, польские и литовские города. По мнению М.Н.Тихомирова, «в основу определения того, что считать русскими городами, был положен принцип языка» (Тихомиров М.Н. «Список русских городов дальних и ближних»... С. 88.). Такая гипотеза удовлетворительно объясняла присутствие в нем польских, валашских и литовских городов со смешанным населением, часть которого говорила на русском языке. Загадкой, однако, оставалось упоминание болгарских городов, жители которых явно не говорили по-русски. Единственным объяснением наименования низовий Дуная, вплоть до Тырново, «русскими» было чрезвычайно слабое предположение, будто «это, возможно, отражало древний процесс переселения антов к Дунаю и на Балканы» (Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 60.).

Любопытно, однако, отметить, что и в «Слове о погибели», и в «Списке городов» земли Болгарского царства рассматриваются как русские. Это требует, на наш взгляд, разработки внутренне непротиворечивой гипотезы, которая позволила бы объяснить такое наименование территорий, которые ни в языковом, ни в политическом отношении не могут так называться.

Пожалуй, самой сильной (а для средневекового книжника — и наиболее важной) чертой, роднившей — помимо общего происхождения — болгарские и русские (в современном нам понимании) земли, было и остается единое вероисповедание их населения. Если именно этот признак составители обоих упоминавшихся памятников рассматривали как существенный при отнесении каких-либо объектов к категории “русских” — что само по себе весьма вероятно, — следует сделать вывод, что под этим термином они имели в виду этноконфессиональную общность, именуемую сейчас термином “православный”.

На тождество этих двух понятий в свое время обратил внимание Г.П.Федотов. Анализируя русские духовные стихи, он пришел к выводу: “нет... христианской страны, которая не была бы для него (певца духовных стихов. — И.Д.) «русской землей»” (Федотов Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 96.).

Следует подчеркнуть, что источники, видимо, достаточно последовательно не только семантически, но и орфографически различают прилагательные “руский” (как этноним, восходящий, видимо, к “Русской земле” в узком смысле слова) и “русский” (как этно-конфессионализм неясного происхождения, который мог включать множество западно- и центральноевропейских этносов и земель).

В качестве примера можно привести фрагмент “Повести об иконе Владимирской Божьей Матери”: “...и собрав [Дмитрий Иванович] силу многу *Русскаго воинства*, и поиде въ Москвы з братиею своею и со князи Рускими ко граду Коломне. ... Пресвященный же Киприанъ митрополить тогда украшая престол Руския митрополия, подвизался прилежно по вся дни и часы, не отступая от церкви, непрестанныя молитвы и жертвы бескровныя со слезами к Богу принося за благочестиваго князя и за *христианское воинство* и за вся люди христоименитаго достояния” (Никоновская летопись // ПСРЛ. Спб., 1897. Т. 11. С. 249 (словосочетания, выделенные нами курсивом, видимо, тождественны по смыслу)).

Подобное различение достаточно последовательно проводится, скажем, в тексте “Радзивилловской летописи” (Далее ссылки даются на издание: Радзивилловская летопись // ПСРЛ. Л., 1989. Т. 38.). Из 82 упоминаний в нем (во всех списках) 51 раз присутствует *Руская земля*, которую можно, в частности, осквернить кровью человеческих жертв (с. 39), обратиться в покаяние (с. 51), просветить крещением (с. 54); на ней сбывается пророчество о глухих, услышавших книжные слова “в оны дни” (с.

54); на нее приходят печенеги (с. 24, 33) и половцы (с. 70) и т.п. С другой стороны, в нем же встречаются, по крайней мере, 4 упоминания Русской земли, которая может "пойти" (с. 11) и начать "прозываться" (с. 15), которой можно сотворить добро (с. 58). Пожалуй, наиболее любопытным в интересующем нас отношении является следующее замечание летописца, относящееся к свв. Борису и Глебу: "подающа сцелебныя дары Русстей земли, и инем приходящим странным с верою даста исцеление", они в то же время "еста заступника Рускои земли" (с. 60). В 24 случаях "Радзивилловский" и "Московско-Академический" списки дают расходящиеся написания Руская/Русская (Русьская) земля. В 8 случаях такие же разночтения отмечаются в "Радзивилловской летописи" и "Летописце Переяславля Суздальского". Как правило, вариативные написания встречаются во фразах, смысл которых не позволяет однозначно определить, идет в них речь о географической "земле" или о конфессиональном понятии.

Контент-анализ летописных фрагментов, включающих интересующие нас словосочетания, по методике, предложенной Л.М.Брагиной и развитой С.В.Стрельниковой, подтверждает различие лексико-семантических полей, в которых они существуют (Брагина Л.М. Опыт исследования философского трактата XV века методом количественного анализа // Математические методы в историческом исследовании. М., 1972; Брагина Л.М. Методика количественного анализа философских трактатов эпохи Возрождения // Математические методы в историко-экономических и историко-культурных исследованиях. М., 1977; Бородкин Л.И. Контент-анализ и проблемы изучения исторических источников // Математика в изучении средневековых повествовательных источников. М., 1986. С. 14–15; Стрельникова С.В. Нелексикографированные смыслы ценностных категорий древнерусской литературы // Актуальные проблемы развития личности: Теория и практика. М-лы научно-практической конференции молодых ученых Института развития личности РАО. М., 1994. С. 78–80, и др.).

Предлагаемая гипотеза (нуждающаяся, несомненно, в дополнительной проверке) позволяет удовлетворительно объяснить целый ряд не вполне ясных текстов, в которых встречается *Руская/Русская земля*. В частности, несколько иной смысл приобретают высказывания, подобные словам Святослава о Переяславце на Дунае как "середе земли моей" (Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст и перевод. С. 48. Естественно, следует помнить, что в данном случае мы "слышим глазами" "голос" летописца-христианина, а не самого Святослава.).

1. Вопрос об источниках и составе “Повести временных лет” (далее — ПВЛ), впервые поставленный на научной основе К.Н.Бестужевым-Рюминым, широко развернутый в работах А.А.Шахматова и последующих историков, остается актуальным и для нашего времени. В первую очередь это относится к отдельным сюжетам, находящим параллели в иноязычных текстах или фактологическую канву в контексте истории других народов, что заставляет предполагать их переработку и усвоение древнерусскими книжниками для новой пространственно-временной ситуации.

2. Если оставить в стороне историко-географическое “введение” ПВЛ, определяющее место славян среди прочих народов и картину их расселения в Центральной и Восточной Европе, первым (в относительной хронологии) самостоятельным сюжетом, непосредственно связанным с территорией киевской (днепровской) Руси оказывается рассказ о “хождении” апостола Андрея из Корсуня вверх по Днепру “к словенам” и далее в Рим, тесно связанный с так называемым “путем из варяг в греки”. Этому сюжету посвящено значительное количество работ, а сам путь “из варяг в греки” вместе с легендой о призвании Рюрика до сего времени остается краеугольным камнем норманизма. Между тем, сопоставление реальных, сохранившихся в легенде о “хождении” апостола, с результатами археологических исследований последних десятилетий, данными палеогеографии и достижениями лингвистов (Н.М.Петровский, А.А.Зализняк), окончательно утвердивших факт заселения будущих земель Новгородской республики с территории славянского Поморья (венды-ободриты), позволило усомниться в достоверности географической привязки сюжета и попытаться найти ему реальное соответствие на землях западных и южных славян, в частности, в Подунавье, поскольку имеющийся сейчас в руках исследователей комплекс фактов убеждает в тождестве “пути из варяг в греки” так называемому “янтарному пути” — древнейшей трансевропейской магистрали, на протяжении тысячелетий связывавшей Северную Европу со странами Черного и Средиземного морей. Такой вывод и ряд наблюдений историко-географического характера позволяют считать легенду об апостоле Андрее связанной с деятельностью миссии Константина-Кирилла и Мефодия, считавших себя продол-

жателями дела именно этого апостола, как просветителя славян ("словен"), датировав возникновение легенды и ее письменную фиксацию не позднее третьей четверти IX века, т.е. за два столетия до возникновения первой редакции ПВЛ, перенесшей действие сюжета с Дуная на Днепр.

3. Другим сюжетом ПВЛ, для которого открылась возможность пересмотра его происхождения и содержания, стала легенда о призвании Рюрика, в свою очередь позволившая внести ясность в достаточно запутанный вопрос о "руси" и "варягах". Существенное изменение взгляда на славянскую колонизацию Восточной Европы, в результате которой возникло два политически независимых друг от друга образования древней Руси — с Новгородом на Волхове и Киевом на Днепре, — неизбежно заставило обратиться к материалу, накопленному за последние два с половиной столетия противниками норманизма (Ф.Крузе, С.А.Геденов, И.Е.Забелин, В.Б.Вилинбахов, А.Г.Кузьмин), утверждавших славянское происхождение Рюрика из района Мекленбурга. Существенным вкладом в решение вопроса явилась гипотеза Н.Т.Беляева о происхождении этнонима "рос/русь" от наименования жителей Рустрингена (Фризия), ставшего к середине IX в. самоназванием нового полиэтнического образования выходцев с побережий Балтийского и Северного морей, которые к этому времени основали ряд эфемерных государственных структур на Нижнем Дунае, на Днепре, в Крыму и на Тамани. При этом выяснилось, что, в отличие от предшествующего, термин "варанг/варяг" определял не столько этнический, сколько социальный статус человека, вступившего в императорскую гвардию, а бытование его в греческом делопроизводстве, как показал еще В.Г.Васильевский, четко ограничивается рамками 20—80 гг. XI в. (т.е. временем, предшествующим составлению ПВЛ). Другими словами, для сюжетов IX-X вв. термин "варяг" оказывается безусловным анахронизмом. Это позволяет снять вопрос об оппозиции летописного "варяги-русь" и узаконить "черноморскую русь", существование которой подтверждается широким кругом византийских и арабских источников. Таким образом, в легенде о "призвании варягов", (оформленной впервые в Киеве, а не в Новгороде), наиболее вероятной гипотезой представляется использование составителем ПВЛ комплекса известий о жизни и деятельности Рорика/Рюрика Ютландского на территории юго-западной Прибалтики в середине IX в., нашедших независимое отражение как в "Иоакимовской летописи", так и в "Сказании о князьях Владимирских".

4. Одним из наиболее загадочных сюжетов ПВЛ, до сих пор не получивших однозначного истолкования при своей безусловной историчности, остается сюжет об Олеге "вещем", оставляющий впечатление искусственной связи между легендарным Рюриком и действительным родоначальником русских князей — Игорем. Отсутствие упоминаний об Олеге в византийских и арабских источниках, анахронизмы "Кембриджского документа" и безусловная ошибочность хронологической сетки ПВЛ для этого периода заставляют подозревать чужеродность данного персонажа для собственно русской истории (но не для истории черноморских русов). Вопрос о прототипе Олега усложняется наличием в скандинавской письменности саги об Одде, состоящей как бы из двух частей: реалистичной, повествующей об Одде из Рафниста, выросшем в Беруриоде, который вернулся туда под старость, чтобы погибнуть от укуса змеи, выползшей из черепа его коня Флокси (в разных редакциях ПВЛ Олег умирает "в Киеве", "в Ладоге", "за морем"), и фантастической, заключенной между повествованиями о юности и гибели Одда, в которой рассказывается о приключениях Одда, заканчивающихся его женитьбой на дочери "короля гуннов", благодаря чему Одд/Олег становится "князем-воеводой", так сказать, принцем-консортом. Уверенная датировка сказаний об Одде, столь схожем с "вещим Олегом" ПВЛ, первой половиной X в. (т.е. жившего в то же самое время), не позволяет допустить зависимость саги от текста Нестора, заставляя предполагать заимствование обоих аранжировок сюжетов от неизвестного нам письменного источника болгарского происхождения, поскольку осада Олегом Константинополя по времени совпадает с таковой же осадой этого города болгарским царем Симеоном, а "королевство гуннов" неизменно отождествляется с Нижним Подунавьем.

5. Приведенные примеры, частично получившие освещение в уже опубликованных работах автора (см. "Герменевтика древнерусской литературы", вып. 6, ч. 2 и вып. 7, ч. 2; "Наука и религия", 1991, NN 4 и 6), свидетельствуют о своего рода "трансплантации истории" в контексте исторического сочинения, составитель которого использовал сюжеты, почерпнутые им из литературных произведений и хроник других народов.

1. Цветовое восприятие.

За свою историю в пределах нашей эры славяне сталкивались с великим множеством народов. С одними славянам приходилось враждовать и воевать, с другими они мирно сожительствовали и даже сливались в этнически цельные образования. Само выделение народов, которые принято называть "современными славянскими", проходило с неперенным участием и включением неславянских этнических элементов. В ходе длительных этнических взаимодействий славяне пользовались несколькими способами восприятия и отношения к неславянам. Эти способы отложились в фольклоре, они и теперь дают себя знать в народном сознании. Для этих способов восприятия ориентация по странам света не имела существенного значения. Достаточно сказать, что славяне, осознавая себя детьми солнца (света), всегда идеализировали в фольклоре южную и особенно восточную части света, а именно оттуда славянам очень долго угрожала смертельная опасность.

1. Несомненно старинным нужно считать цветовое, по преимуществу черно-белое восприятие этнической картины окружающего мира. В той или иной степени оно свойственно фольклорным традициям всех индоевропейских народов, что указывает на генетически общее происхождение как этих народов, так и самого восприятия.

У славян свой этнический мир всегда описывается светлыми красками. Свой этнический цвет — белый (для сравнения укажем, что у тюрков, за исключением разве что якутов, он черный, у китайцев желтый). Все бело: покой (горница; синоним — светлица), двор (синоним и подворья, и дома), дом (башня), палаты, церковь, монастырь, ворота и стены города.

Если у других славян в фольклоре почти исчезло применение эпитета "белый" к своим поселениям, прежде всего к городам (напр., Москва белокаменная), то у южных славян, впрочем, чаще в сербскохорватском ареале, едва ли не каждое название поселения сопровождается эпитетом "белый", а к названию города очень часто прибавляется уточнение "белый город". Последнее устойчивое словосочетание южные славяне прилагали и к названиям этнически чужих городов — вроде Беча (Вены), Млетака (Венеции), Цариграда или Стамбула, даже Мисира

(Египта, в значении "город") — в тех случаях, когда по ходу повествования требовалось благожелательное отношение к живущим или действующим там фольклорным персонажам.

У славян в фольклоре неизменно белое полотно и шатер из него (но шелк зеленый), белые рубашки, одежды, свадебные дары, паруса, хлеб, казна (богатство), даже ножи белоуши, а ружье может быть названо "леденицей", т.е. сосулькой. У своего этнического героя непременно русые, желтые или даже золотые волосы: исключение не составляет и фольклор темноволосых по преимуществу южных славян. У него, разумеется, белые руки, ноги, груди, тело, шея, лицо, — впрочем, лицо чаще не только белое, но и румяное.

Из всех мифических существ только вила у южных славян наделяется эпитетом "белая", что, очевидно, указывает на осознание некоей, едва ли не этнической связи с вилой, — восточные славяне (русские к югу от Москвы, Полесье и др.) описывают русалку как белое существо, но постоянный эпитет к ней обычно не прилагают.

В отношении инославян славяне не ограничивались эпитетом "белый". Они, пожалуй, чаще прибегали к приложению таких же типических описаний, какие использовались в отношении собственных персонажей.

Однако имелись и устойчивые исключения. Так, у хорватов свой этнический персонаж, чтобы не быть узанным, иногда выступает в личине "черного болгарина", под которым, судя по содержанию, подразумевается уже не болгарин, а серб или, шире, иноземец.

С другой стороны, хорватский пример — лишь частный случай традиционного восприятия определенного круга чужеземцев. Эпитетом "черный" в славянском фольклоре последовательно наделяются татарин, арнаут (албанец), цыган, турок, арап, как эпический субститут и псевдоним турка (ср.: черной также называется чума; черными красками описываются демонические существа). У тех, кто оценивается как этнический противник или этнически чуждый человек, фольклором отмечены их черные лица, руки, ноги, груди, кудри (волосы), даже зубы. Своя "белая" девушка, оказавшись в плену, тотчас превращается в "черную рабыню" (ср. и девушку-чернавку в русских текстах). Татарская или турецкая страна иногда называется "Черной Землей", но чаще сопровождается эпитетом "незнайна (незнаемая)". Валахия и Молдова у южных славян постоянно называются "земля Кара-Влашская и земля Кара-Богданская" (по имени одного из правителей). Вражеское нашествие нередко сравнивается с черной

или грозовой тучей. И вместе с тем: у южных славян янычары могут называться “белыми”, если в тексте раскрывается их славянское происхождение; южные славяне, в отличие от восточных, могли применять обращение “белый (светлый) царь” и к турецкому султану в таких произведениях, где признавалось его верховенство.

Со временем славянам эпитет “черный”, видимо, стал казаться недостаточно сильным. Поэтому к этническим противникам, татарам и туркам, значительно чаще прилагались другие определения: лютые, злые, свирепые (врли), страшные, грозные, позже — клятые (проклятые).

Иным было восприятие евреев (базиргянче, чифутче) у южных славян — они неизменно именовались “желтыми”. Иногда “желтыми” назывались и мадьяры, но это, возможно, перенесение, так как золотые монеты угорской чеканки постоянно называли “желтыми маджариями”.

Если девушка иной этнической среды оценивалась как желанная, как достойная быть женой своего этнического героя, то она обычно описывалась в точно таких же выражениях, одинаково с девушкой своего этнического мира, — это характерно для всех славянских фольклорных традиций. Помимо пространных типических описаний, иноэтническая девушка также могла называться “белой”: белая гречанка, белая валашка (под ней, впрочем, могла подразумеваться и сербка). “Белой латинкой” определяли в фольклоре сербы, черногорцы или боснийцы хорватку или дочь венецианского дожа.

В отношении мужских представителей западноевропейских народов цветное восприятие, насколько известно, в старых традиционных текстах не использовалось: нам не встретились их описания ни в светлых, ни в темных красках. Например, Соловей Будимирович, изображенный как иноземец, по разным вариантам былины, не то с запада, не то с юга, приехавший в Киев ради сватовства на племяннице Князя Владимира, описан в своих поступках вполне положительно, но без каких-либо этноразличительных признаков, без цветного восприятия или чего-нибудь иного.

В отличие от восточных, южные славяне не прибегали — во всяком случае столь решительно и последовательно — к сугубо черному восприятию оккупантов даже в годы второй мировой войны. Так, в одной из боснийских песен говорится, что на партизан Тито нападают черные усташи (хорватские — фашисты), зеленые немцы и тонкие итальянцы. Значительно чаще на оккупантов переносились оценочные эпитеты иного ряда: лютые, злые и др.

По “Слову о полку Игореве” можно составить верное, хотя, разумеется, неполное представление об отношении русичей к народам Западной Европы.

Мы решительно склоняемся к выводу, что отклики немцев, венецианцев, греков и моравян на половецкие походы князей Святослава Киевского и Игоря Новгород-Северского являются вымыслом, который был нужен Поэту для авторитетного подкрепления своей оценки этих походов. Никто не нашел до сих пор ни одного факта, который мог бы быть прямым или косвенным подтверждением дружного прославления этими народами Святослава похода и осуждения ими похода Игорева. Не известно даже, знали ли имена этих князей, слышали ли что-либо об их походах против половцев в Священной Римской империи, Византии, Венеции или Моравии. Наши ученые, отстаивающие тезис о мировой (А.С.Лихачев и др.) или европейской (Б.А.Рыбаков и др.) известности Святослава III и Игоря, фактами эту мысль не подтверждают, и потому она может быть лишь свидетельством их добрых намерений.

Почему Поэт решил опереться на суждения именно четырех указанных народов, а не каких-либо других, например, ближних соседей Руси? Выбор его, конечно, был осознанным, связанным с главной идеей “Слова о полку” — идеей прекращения княжеских междоусобиц, добровольного объединения военных сил Руси для ее защиты от вражеских нашествий. Выбор должен был удовлетворять двум, на наш взгляд, необходимым требованиям, — эти народы должны были быть известны читателям (слушателям) поэмы и, кроме этого, должны были быть в их глазах авторитетными судьями именно в том, что они восхваляли или осуждали. В противном случае — замысел Поэта рушился сам собой. Мог ли русич поверить в непредвзятость оценки, если бы Поэт предоставил это право какому-либо народу, воевавшему с Русью? Разумеется, не поверил бы. Значит, по этой причине Поэт должен был исключить соседей Руси, враждовавших с нею, — половцев, литовцев, ятвягов, поляков, венгров.

Голоса немцев, греков и венецианцев имели для русичей силу убедительности потому, что Священная Римская империя, Византия и Венеция были поучительным примером внутренне сплоченных, могущественных государств. Выбор этих народов оправ-

дан и понятен. Но зачем мораване, давно находившиеся в полной зависимости от чехов, понадобились Поэту? Великая Моравия, хорошо известная русичам, погибла почти за триста лет до создания "Слова о полку" из-за **внутренних раздоров между моравскими князьями**. Автор "Слова", называя мораван в числе судей, надеется вызвать в сознании русича предостерегающую мысль именно о гибели некогда Великой Моравии, ослабленной внутренними смутами. Значит не только Поэт, но и его читатель (слушатель) все еще помнил о причине краха Великой Моравии. В противном случае Автору не было смысла вспоминать о мораванах, так и не сумевших вернуть себе былое величие.

Как видно, исторические познания Поэта были достаточно реалистичными и основательными, — особенно показателен моравский пример.

Отметим еще одну примечательную грань сознания Поэта. Из четырех выбранных им народов три исповедовали "латинскую", т.е. католическую веру, и лишь греки были одной веры с русичами. Несмотря на открытую неприязнь тогдашних православных иерархов Руси к "латинянам", Поэт три "судейских" голоса из четырех отдал именно им. Это красноречивый факт. Он говорит о том, что Поэт и его читатели (слушатели) были людьми веротерпимыми, а отсюда следует еще один вывод: к 1185 году усилия православной церкви привить русичам неприязнь к латинянам — иноверцам, не дали желаемых результатов.

Многоразличны толкования слов "хынови", "хынове" и "хыновъскыя", употребленных Поэтом в трех различных контекстах. Ныне наиболее широкое признание имеет, пожалуй, точка зрения, возводящая указанные слова к этнониму "хынъ" (хинъ), а отсюда — к названию могучего, знаменитого древнего народа "хунну" (гунны). Лингвистически она хорошо обоснована, но события, описанные в древнерусской поэме XII в. никак не связаны с гуннами, история которых закончилась в середине V века н.э. Истолкование "хынъ" как "фины" (Вс. Миллер) или "венгр" (М.Шефтель, Д.Моравчик) не спасает положения, потому что ни то, ни другое не соответствует смыслу контекста: ни финны, ни венгры не нападали на Русь сразу после поражения кн. Игоря и никогда не были в подчинении у волыньских князей.

Можно однако взглянуть на вопрос шире и с другой стороны.

Поучительно понимание интересующих нас слов Софонием Резанцем, автором "Задонщины". Для него "хиновя" — любой басурманский народ, который имеет "волчью" природу и "кормится" за счет грабительских нашествий на другие народы. Слова с основой "хынъ" (хинъ) утратили в "Задонщине" непосредст-

венную связь с гуннами, сохранив при этом саму сердцевину представления о них как об агрессивных носителях разрушения, зла, то есть устойчивую суть представления, которая и доньше живет в нашем сознании. Ценно то, что Софоний Рязанец зафиксировал итог изменений значения слова “хынъ” за несколько веков. Мы увидели в итоге также и указание на **направление** этих изменений, а следовательно, и на естественный путь поисков истолкования этнонима “хынъ” в “Слове о полку”.

Ключ к нашему истолкованию слов с основой “хын” находится в следующих стихах, взятых из речи киевских бояр, густо насыщенной мифосимволическим иносказанием: “По Руской земли прострошася половци, акы пардуже гнездо, / И великое буйство подасть Хынови: / Уже снесеса Хула на Хвалу, / Уже тресну Нужда на Волю, / Уже вържеся Дивъ на Землю”. — Хын является непосредственной причиной бедствий, свалившихся на Русь как бы сверху. Но “великое буйство” самого Хына в свою очередь доведено до такой степени половецким нашествием. С земли, от половцев, эта исступленная ярость взметнулась вверх, в сферу обитания духов и, возбудив Хына, передалась затем Диву, Нужде и Хуле, которые злобно напали на своих антиподов, духов добра, — Мать Сыру Землю, Волю и Хвалу. Хын — слуга Тьмы, мысленный “гунн” грабежа и насилия в людях и в природе, который — подобно духу мести (Обида) и духу коварства (Лжа) — питается, усиливаясь, излучениями, идущими от земных злобных существ (в нашем случае, от половцев).

Перед нами — классический образец мышления русичей (разумеется, не только бояр) двойными оппозициями, в котором, как можно заметить, осталось без противопоставления одно звено — Хын. Его мысленный, т.е. живущий в сознании противник должен быть слугой Света. Он не назван по имени, как не были ранее поименованы добрые духи, противники Обиды и Лжи. Эти умолчания могут быть, на наш взгляд, объяснены следующим: в мысленном, духовно-ментальном Мире наблюдается явное засилие слуг Тьмы. В описываемое время их отряд и многочисленнее, и активнее отряда служителей Света. Тьма наступает, ограничивая сферу воздействия Светлых Сил.

С учетом вышеизложенного необходимо оценить и значение притяжательного прилагательного “хынове” в стихе:

“Теми тресну земля, и многы страны хынове — / Литва, Ятвязи, Деремела и Половци — / Сулици свое повъргоша, / А главы свое поклониша / Подъ тые мечи харалужные”. “Хынове” становится тут обобщающим словом для следующих за ним эт-

нонимов, и потому насыщает их своим смыслом: в литовцах, ят-
вягах, деремеле и половцах жив разбойничий дух гуннов.

Тревога Поэта за судьбу Руси достигает кульминации в плаче Ярославны. Ее душевный настрой объясняет, в частности, и выбор эпитета “хиновские”, — все, что исходит от половцев, для нее насыщено дикой злобой разрушения. Потому-то Ярославна, называя половецкие стрелы “хиновские”, недоумевает, почему же Ветер — Ветрило (а он, несомненно, знает, кто есть Хын) мчит **такие** стрелы на своих **мирных** крыльях.

Софоний Рязанец верно уловил общий смысл слова “Хиновья”, но вставил его (в соответствии с представлениями своего времени) в библейскую схему происхождения народов Земли и схема закрыла для него окно в подлинный мир мифологических верований Киевской Руси. Поэтому Софоний Рязанец не почувствовал мифосимволической насыщенности слова “Хиновья”, то есть как раз того смысла, который разумелся в нем сам собою и для киевских бояр, и для Ярославны, и для Поэта.

В “Слове о полку” названы восемь народов и племен (кроме указанных выше, еще и ляхи), которые ныне относятся к Европе. В сознании русича конца XII в. они четко делились на две категории: “хиновские”, враждебные народы и племена жили разбоем, грабежом, подобно их отдаленному прообразу, — гуннам; “латинские”, дружественные народы пользовались уважением на Руси, несмотря на различия в вероисповедании, на принадлежность к конфликтующим церквам. Отношения с первыми строились по пословице “рать стоит до мира, мир до рати”, то есть мир — всего лишь пауза между неизбежными войнами. Отношения со вторыми основывались на взаимовыгодной торговле товарами.

Таково свидетельство “Слова о полку Игореве” и оно совпадает с летописными сообщениями, второй половины XII века.

Три наиболее известных поединка русских богатырей (Илья Муромец и Соловей-Разбойник, Добрыня и Змей, Алеша и Тугарин) примечательны общей структурой боя: чудовище находится **над** богатырем (Соловей сидит на дереве, Змей и Тугарин парят в небе), герой поражает его **с расстояния** (Илья пускает стрелу, Добрыня кидает шапку с песком, Алеша произносит заклинание), однако чудовище остается живым и победа является **неполной**. Затем (но не обязательно сразу) следует **второй бой**, который, в отличие от первого, является **контактным** — богатырь мечом отрубает чудовищу голову. В былинах об Илье и Добрыне есть и **третий бой** — истребление богатырем “змеенышей”, причем в былине об Илье он стоит между первым и вторым боями.

Итак, структура архаического поединка имеет следующий вид: I этап — герой поражает чудовище с расстояния, чем достигает неполной победы; II этап — герой, сойдясь в контактном бою, убивает чудовище; III этап (факультативный) — герой истребляет “змеенышей”.

Такая структура боя является сюжетообразующей — Б.Н.Путиловым показано, как былина о Добрыне и Змее возникла из объединения двух сказаний — о бое со Змеем-хозяином вод и со Змеем-похитителем женщин [Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971, с. 45], это объединение оказалось возможным потому, что двух- (трех-) этапный бой хорошо известен русскому эпосу.

Известен такой бой и западноевропейскому эпосу, однако занимает в нём периферийное место. Так, ничего похожего на архаический поединок мы не встретим ни в “Старшей Эдде”, ни в “Песни о Сиде”, ни в “Песни о Нибелунгах”. В “Песни о Роланде” лишь один поединок — Карла и Балигана — напоминает искомую схему, но в сильно трансформированном виде [строфы 257–261]. Однако в прозаической “Чудеснейшей истории о роговом Зигфриде” такой бой есть, и он является первым подвигом героя: Зигфрид, встретив в лесу дракона, кидает в него дерево, затем поджигает лес вместе с драконом и его змеенышами и, намазав себя их салом, обретает роговую оболочку [Песнь о Нибелунгах, Л., 1972, с. 279].

Много подобных примеров мы находим в ирландском эпосе. Таков первый бой Кухулина — поединок с чудовищным псом: сначала герой метнул в зверя серебряный шар, затем, ухватившись за его лапы руками, разорвал в клочья [Похищение Быка из Куальнге. М., 1985, с. 156]. Таков и важнейший из поединков ирландских богов — бой Луга с Балором — метнув камень из пращи, Луг выбивает Балору его смертоносный глаз, а затем отсекает голову [там же, с. 375, 493], эта победа предreshает гибель воинства Балора, что можно сравнить с третьим этапом. Однако в ряду бесчисленных поединков "Похищения" лишь один имеет искомую структуру — бой Иляха, героя, обладающего ярко выраженными архаическими чертами: Илях кидает в своих врагов огромные валуны, а когда его силы иссякают, он просит своего товарища Дохе отрубить ему голову, что тот и делает [там же, 284—286]. Интересный вид приобретает искомая схема в поединке Кухулина с Фер Диадом: от боя к бою герои сходятся все теснее, пока, наконец, со **второго** удара Кухулин не поражает друга своим копьем га булга [там же, с. 251—262] — здесь мы видим явную трансформацию архаического поединка.

В античном эпосе бой подобной структуры — это самый главный бой в жизни героя: поединок Патрокла и Гектора, Гектора и Ахила, Энея и Турна. Ту же структуру имеет и первый из двенадцати подвигов Геракла — бой с Немейским львом: после безуспешной попытки поразить зверя стрелой герой его душит.

Нельзя не отметить, что в мифологических и эпических сказаниях народов Азии архаический поединок встречается едва ли ни чаще, чем в Европе. Намеки на него просматриваются в гимнах Ригведы при упоминании боя Индры с Вритрой, причем "неполная победа" для Индры нередко принимает вид временного поражения. В шумерской мифологии это бой бога Нинурты с демоном Асагом, так же содержащий мотив временного поражения [Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М., 1991, с. 180]; в ассиро-вавилонской — важнейший из поединков богов — бой Мардука с Тиамат [Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981, с. 41—42]. В эпосе о Гильгамеше искомую структуру имеет первый бой героя — победа над Хумбабой, которого сначала повергают восьмью ветрами, затем убивают, а после уничтожают его лучиодояния [там же, с. 147]; заметим, что следующий бой Гильгамеша — поражение Быка — подобной структурой не обладает. В индийском эпосе архаический поединок трансформирован до неузнаваемости за счет многократного повторения первого этапа

(ср. выше — бой Кухулина с Фер Диадом); самым интересным примером можно считать бой Рамы и Лакшманы с Индраджитом, который поражает их **стрелами-змеями**, отчего герои умирают, а после воскрешения Лакшмана поражает Индраджита [Три великих сказания Древней Индии: Сказание о Раме. Сказание о Кришне. Сказание о великой битве потомков Бхараты / Литературное изложение Э.Н.Темкина и В.Г.Эрмана. М., 1978, с. 219–220]. О чрезвычайной архаичности искомой структуры говорит то, что она присутствует в алтайских героических сказаниях (Сказки и предания алтайских тувинцев / Собраны Эрикой Таубе. М., 1994, с. 132–134) Встречаем мы ее и в нартском эпосе — это бой Сосруко и Тотреша, причем он очень похож на поединок Алеши и Тугарина: Сосруко насылает туман и пугает коня Тотреша, так что тот сбрасывает всадника (Алеша вызывает тучу, она смачивает крылья коню Тугарина, и конь со всадником падают на землю); затем нарт убивает врага, подобно русскому богатырю, не самым честным образом [Нарты: Адыгский героический эпос. М., 1974, с. 199 и др.]. Список примеров может быть продолжен.

Приведенный материал явственно показывает, что бой искомой структуры является признаком архаичности текста (в литературном эпосе он отсутствует или чрезвычайно видоизменен); архаический поединок — это либо **первый бой** героя, либо **самый важный бой** в его жизни; структура архаического поединка, вероятно, восходит к доэпическим сказаниям, послужившим источником как эпоса, так и мифов о деяниях богов. Возникает закономерный вопрос: почему архаический поединок обладает именно такой структурой? Наш ответ носит предположительный характер.

Давно доказано, что противник Змея приходится ему родней [Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986, с. 276–280], т.е. он наполовину Змей, наполовину человек. Оружие героя на первом этапе — как правило, стрела, которая в мифологии ассоциируется со змеей (см. выше, а также: [Голан А. Миф и символ. М., 1994, с. 17]). Таким образом на первом этапе герой проявляет свою “змеиную” природу, что оказывается недостаточным для победы, а на втором этапе — человеческую, благодаря чему и торжествует.

В заключение следует сказать, что анализ архаического поединка не только полезен как средство определения архаичности текста, но и позволяет по-новому взглянуть на русские былины, которые в чистом виде сохраняют мотивы, большинством европейских народов давно утраченные.

Специалистам и людям заинтересованным не надо напоминать о яростных баталиях 50—60-х гг., развернувшихся вокруг проблемы оригинальности и виргинальности “Слова о полку Игореве” — предмета национальной гордости, уникального свидетельства существования древнерусской эпической поэзии, причем поэзии самой высокой пробы. Одним из аргументов, выдвигавшихся скептиками позднейшей поры (А.Мазон, А.А.Зимин, М.И.Успенский, Дж. Феннел и др.) в доказательство позднего происхождения Мусин-Пушкинского текста “Слова” (в дальнейшем — С1800), являлась зависимость стилистики, прежде всего, фразеологии, и других нарративных и художественных компонентов С1800 от “Поэм Оссиана” Джеймса Макферсона. На том же настаивал и один из первых скептиков О.И.Сенковский. Надо отметить, что и верные поклонники, можно даже сказать — апологеты и пропагандисты “Слова” (Н.М.Карамзин, М.М.Херасков), более того — сами первоиздатели подчеркивали, что “въ семъ оставшемся намъ отъ минувшихъ вековъ сочиненіи виденъ духъ *Оссіановъ*, следовательно и наши древніе герои имели своихъ *Бардовъ*, воспевавшихъ имъ хвалу.

Предпринятый нами сопоставительный анализ содержания и стилистики, с одной стороны, всех произведений “каледонского барда”, а с другой — “Слова” в соединении с оценкой исторической, литературной и культурной ситуации XVIII века в России и Западной Европе в плане возможности возникновения подделки литературно-исторического раритета позволил прийти к очень интересным результатам: не то чтобы “Слово” просто “крепко пахнет Оссианом”, но в пору предполагать, что Джеймс Макферсон кроме заимствований у Гомера, Вергилия, Ариосто, Мильтона и других авторов самых различных эпох бессовестно списывал у авторов “Слова” и “Задонщины” тож.

Результаты сравнения могут быть кратко охарактеризованы таким образом.

1. Культурно-историческая конъюнктура в европейской политике, литературе, искусстве и историографии эпохи открытия “Слова о полку Игореве” была весьма благоприятна для создания подделок все родов и видов. Многочисленные “открытия” старинных рукописных памятников стимулировались патриотическими устремлениями, модой на “старину” и меркантильными интересами. К этому надо добавить специфику XVIII-го “героичес-

кого века” России с его обостренным интересом к отечественной истории и древнерусской литературе, громкими победами в войнах со Швецией и Турцией, сопровождавшимися бесчисленными торжественными одами, поэмами и “ироическими песнями” во славу Петра, Потемкина, Суворова и других полководцев бурной екатерининской эпохи. Дополнительно надо учесть, что со времен Петра сюжеты и темы древнегреческой и латинской классики, образы и имена римских богов в аллегорических и символических функциях получили широкое распространение в русской литературе XVIII в., проникли в обиходную речевую практику образованных слоев общества, стали своеобразным показателем образованности и “стильности”.

2. Установление неаутентичности высокохудожественной подделки — трудная задача даже для высококвалифицированных специалистов. Категоричные заключения о подлинности произведения признанных знатоков в соответствующей области, экспертов с мировым именем нередко завершаются для них сокрушительным конфузом. Макферсону удалось ввести своей стилизацией в заблуждение на первых порах всю Европу прежде всего потому, что в своей центонной композиции он использовал первоклассный поэтический материал, по сути — золотой фонд тропов, мотивов и образов всей античной и средневековой поэзии, умело комбинируя многочисленные и разные источники и наведя на свое создание маскирующую ретушь национально-фольклорной традиции.

3. Между “Словом о полку Игореве” и произведениями Макферсона устанавливаются следующие ясно различимые корреляции: а) Сходство на сюжетном уровне, главным образом, между “Словом” и “Фингалом” (тематическая идея “гибельного, несчастливого похода”), поддерживаемое общностью набора фабульных элементов и мотивов, как-то: вторжение иноземцев, патриотические призывы выступить на защиту отечества, междоусобная борьба за власть, сцены выступления в поход, батальные картины, описания зловещих знамений и снов, образы самонадеянного молодого воителя-бахвала и юного самоотверженного храбреца, гибнущего в одиночку без братской помощи, образ убежденного серебряной сединой мудрого правителя, сетующего на плохие времена и раздоры среди своих вассалов, противопоставления старого и нового поколения властителей и песнетворцев-бардов, дедов и внуков. б) Полная аналогия в жанровом и композиционном аспектах: смешение плачей и слав, “прерывистая” манера изложения с многочисленными историческими и лирическими отступлениями, невнимание к событийной линии повествования. в)

Псевдоязыческое впечатление, которое производят при поверхностном подходе поэмы Оссиана и "Слово о полку Игореве", при сильнейшей зависимости поэтики и морально-этических авторских позиций тех и другого от Библии. г) Сходство по сильно выраженному авторскому началу в "Слове" и произведениях Макферсона, лиризму и "психологизму", отражающемуся в активном вовлечении пейзажно-природных элементов в логику и эмоциональный ряд повествования. д) Сходство просодических характеристик: ритмичная проза, периодически сменяющаяся участками; близкими к стихотворной структуре. Бесспорное сходство на звукописном уровне в части использования аллитерационных связей и внутренних комплексных созвучий. е) Общие и очень близкие совпадения в поэтическом лексиконе, на фразеологическом уровне, в образно-метафорических характеристиках персонажей, фабульных ситуаций, микротем и мотивов; в ряде случаев совпадения пока не поддаются объяснению путем сведения под видом типологических аналогий к известным литературным источникам.

Не имея возможности привести развернутое изложение в защиту всех высказанных положений, приведу доказательства их справедливости только на лексико-стилистическом и образно-метафорическом материале, в виде наиболее легко воспринимаемых фразеологических и синтаксических параллелей, характерных тропов и формульных оборотов:

"Фингал... и Коннал... словно два столпа огневых" (Фингал, кн. V, с. 56); — ср.: О Игоре и Всеволоде: **"Оба багряная столпа погасоста"**. **"Вихрь с возмущенного моря рассеял густой туман"** (Фингал, кн. II, с. 30); — **"Прысну море полунощи, идутъ сморци мглами"**. **"Тогда Фингал взглянул на вождей своих"** (Фингал, кн. III, с. 37); — **"Тогда Игорьъ възрѣ на сѣтлое солнце"**. **"Они (барды) воспевали... вождей минувших времен"** (Фингал, кн. III, с. 41); — **"Боянъ бо въщій .. пѣс(н)ъ пояше старому Ярославу, храброму Мстиславу..."**. **"Дуб отряхнул листву вокруг меня"** (Фингал, кн. IV, с. 45); — **"А древо не бологомъ листвие срони"**. **"Щиты темно-бурые расколоты надвое и, дробясь, разлетается сталь их шлемов. Они бросают наземь оружие"** (Фингал, кн. V, с. 51); — **"Поскепаны саблями калеными шеломи оварьскыя.., сулицы своя повръгоша, а главы своя поклониша..."**. **"Над нею склоняется древо"** (Фингал, кн. V, с. 56); **"А древо съ тугою къ земли преклонилось"**. **"Вернется ли вновь Оссианова юность?..."** (Макферсон. Война Инис-тоны, с. 77); — **"А чи диво ся, братие, стару помолодити?"** **"...Пошли они как грозовые тучи..."**

их края обвивает молния” (Война Инистоны, с. 79); — “**Чръная туча съ моря идуть... а въ низъ трепещуть синии мльнии**”. “О бард старинных времен...” (Темора, кн. I, с. 178); — “О Бояне, соловью старого времени...”. “Сила лесов полегла под его копьем” (Суль-мала с Лумона, с. 253); — “**Уже пустыни силу прикрывала...**”. “Не было рядом с тобой ни щита Кухулина, ни копия твоего отца. Благословенна будь душа твоя, Кормак, юным померкнул ты!” (Темора, кн. I, с. 178); — “**Не бысть ту брата Брячяслава, ни другаго — Всеволода. Одинъ же изрони жемчюжну душу...**”. “Часто я бился и часто победу одерживал в битвах копий. А ныне слепой, и скорбный, и беспомощный я скитаюсь с людьми ничтожными. **Ныне, Фингал, я не вижу тебя с твоим воинственным племенем**”; — “А уже не вижду власти сильнаго, и богатаго, и многовои брата моего Ярослава с его татранами, шельбирами...”. “Фингал, о муж битвы! **Рано ты начал совершать бранные подвиги**” (Темора, кн. III, с. 195); — “О моя сыновчя Игорю и Всеволоде! **Рано еста начала Половецкую землю мечи цвѣлвити**”. “Он вспоминает старинные брани, когда бились его отцы!” (Темора, кн. III, с. 195); — “**Помняшеть бо, рече, първыхъ временъ усобице**”.

Приведенных лексико-стилистических параллелей достаточно, чтобы прийти к выводу, что суждения так называемых скептиков находились на не столь уж “обывательском уровне”. Конечно, это не значит, что их мнения о прямой зависимости “Слова” от “Поэм Оссиана” так же основательны, как их ощущения близкого сходства поэтических характеристик текста С1800 и сочинений шотландского мистификатора, как их интуитивные прозрения, что автор “Слова” был неплохо знаком с латинскими классиками, с Вергилием и Горацием, с Цицероном и Квинтиллианом.

В 1792 году вышло русское двухтомное издание оссиановских поэм в переводе Е.И.Кострова, хотя первое знакомство с творчеством “шотландского барда” состоялось в России почти одновременно с английским изданием произведений Макферсона. Переводы Кострова легли в основу русской моды на поэзию Оссиана, оказали сильное влияние на творчество Г.Р.Державина, Н.М.Карамзина, В.А.Озерова, Н.Гнедича и самого Пушкина.

Нельзя отрицать, что в хронологическом плане существует возможность прямого влияния творчества Макферсона на поэтику списка Мусина-Пушкина, первые признаки существования которого обнаруживаются в конце 80-х — самом начале 90-х гг. XVIII в. Однако из отмеченных бесспорных сходств наиболее

корректным в методологическом аспекте и максимально продуктивным будет вывод не о зависимости "Слова о полку Игореве" от "Поэм Макферсона" или, в шутку, вторых от первого, а предположение о некоторой общности литературных источников, определивших основные составляющие нарративной части и поэтического стиля обоих произведений,

Штудирование "синтетической" поэзии произведений Д. Макферсона позволило определить и существенно уточнить круг литературных источников, которые потенциально могли участвовать в формировании сюжетообразующей идеи "Слова о полку Игореве", его содержания, поэтики и стилистической фактуры в части лексики и фразеологии. В первом приближении, предположительно к числу этих общих источников относятся: 1) античная литература в ее эпическом, трагедийном и риторико-философском проявлениях или ее трансформированные отражения в западноевропейском раннесредневековом героическом эпосе в некоторой части его сюжетообразующих тем, мотивов и стилистических перманент; 2) с наибольшей вероятностью старофранцузский рыцарский эпос XI-XII вв. при возможном участии или посредстве ранней германской или скандинавской героической поэзии; 3) Библия как постоянная база для историко-политических и морально-этических рецензий и как прямой источник значительной части образов и фразеологии.

Разумеется, все три названные группы источников уже назывались и привлекались отечественными и зарубежными исследователями для изучения литературного фона "Слова о полку Игореве" (О.И.Сенковский, П.П.Вяземский, В.Н.Чепелев, Ю.Бешарова, Р.Пиккио). Отношение советской науки к античному направлению в источниковедении "Слова" исчерпывающе характеризуется в свежеезданной Энциклопедии "Слова о полку Игореве": "...Вопрос о прямом влиянии античной литературы на Слово может всерьез обсуждаться лишь в том случае, если расценивать поэму как позднейшую стилизацию или фальсификацию. Обращение книжника XII в. за источниками вдохновения к сочинениям древнегреческих или латинских авторов было бы из ряда вон выходящим фактом, который потребовал бы коренного пересмотра всей истории древних славянских литератур". Неужели автор этих строк всерьез считает, что существующие курсы древнерусской литературы, оставляющие практически без рассмотрения огромный массив церковно-христианской литературы — богословие, гомилетику и гомнографию, не нуждаются в срочном и радикальном пересмотре?

В сопоставлении стилистических, образно-метафорических и нарративных элементов "Слова о полку Игореве" и Библии наибольшая заслуга по праву принадлежит В.Н.Перетцу. Из более ранних исследователей следует упомянуть Н.Ф.Грамматина, А.В.Лонгинова и Г.М.Бараца, многие из верных наблюдений которого не получили достойной оценки и признания. В советское время наблюдения за библейскими отражениями в тексте "Слова" продолжили В.В.Кусков и Е.Н.Сырцова, обнаружив несостоятельность лихачевского тезиса о том, что "христианские представления для автора "Слова" лежат вне поэзии".

В отечественном "Слововедении" не раз высказывалась идея о влиянии на художественную систему "Слова" западноевропейской средневековой поэзии в широком ее диапазоне, начиная от провансальской лирики и кончая скандинавскими сагами и скальдическими висами и драпами (В.Дынник, В.Калаш, А.Н.Робинсон).

Тема сопоставительного анализа "Слова о полку Игореве" и французского героического эпоса как одного из литературных источников художественной системы и содержания древнерусской "песни о деяниях Игоря Святославича" требует как минимум монографии. Настоящее же сообщение лишь в конспективной и заявочной форме касается проблемы формирования сюжетно-фабульной основы древнерусской поэмы. Однако уже накопленный материал позволяет высказать несколько существенных для герменевтики "Слова о полку Игореве" положений, связанных непосредственно с корреляциями старофранцузского рыцарского эпоса и древнерусской поэмы. Важнейшие из них могут быть предварительно сформулированы следующим образом.

1. "Слово о полку Игореве" "не только гениальное произведение русского поэтического искусства" (В.Дынник), но и полноценный и характерный компонент в истории героического эпоса европейских народов. На самом высоком и общем идеологическом уровне стимулирующим фактором его создания явилась идея противостояния западного христианского мира агрессии мусульманского и языческого Востока, мира "неверных", "поганных" сарацин, половцев и т.д., получившая новый толчок в атмосфере крестовых походов, в особенности на фоне "обид сего времени", после отвоевания в 1187 г. султаном Салах эд-Дином Иерусалима и перехода в руки "неверных" главных христианских святынь, включая "гроб Господень". "Странный" для многих литературоведов выбор автора "Слова", положившего в сюжетно-фабульную основу своего произведения тему неудачного похода новгород-северского князя против "поганных", связан, по нашему мне-

нию, с фактом провала второго крестового похода и дает дополнительные данные для датировки времени создания "Слова". Одновременно это поражение давало моральный повод и причину требовать объединения всех сил, "поборающих за христианы на поганья полкы" и реванша за испытанное поражение и унижение. Сущность призывов "Слова" к русским князьям прекратить внутренние распри и отмстить "за обиду сего времени", за землю Русскую, практически синхронных кампаний по подготовке третьего крестового похода (1189—1192) в Западной Европе, очень мало отличается от призывов католической церкви к западноевропейским монархам и феодалам отказаться от внутренних войн между собой на период крестовых походов и объединиться в борьбе за освобождение гроба Господня от "неверных".

В структурном отношении "Слово" представляет собой типичную для средневековой традиции центонную композицию, причем центонный принцип проявляется на всех структурных уровнях: на уровне глобальном, определяющем идейную направленность произведения, на сюжетно-фабульном, в использовании канонизированного, устоявшегося набора ситуационных положений, образов, мотивов, тропов и формульных выражений и общих мест, характерных для европейской литературы рассматриваемого периода.

Ряд факторов настойчиво заставляет думать, что автор "Слова" был хорошо знаком с французской эпико-героической поэзией периода, когда уже установилась письменная фиксация устных героических сказаний и жест и начинала проявляться тенденция их литературной обработки, насыщение их античными аллюзиями и реминесценциями, но еще не развились характерные черты и признаки позднейшего стихотворного рыцарского романа. Принципиальная связь "Слова" со старофранцузской героической жестой устанавливается, во-первых, по признакам общей идейной направленности в сочетании со спецификой выбора сюжетной основы: борьба с "неверными", "погаными" и "гибельный поход" малоизвестного удельного князя. Прежде всего заметим, что важнейший и наиболее известный памятник старофранцузского христианско-героического эпоса — "Песнь о Роланде" построен на такой же сюжетной основе "несчастливого" похода и "гибельного" сражения, и в нем не случайно обнаруживается значительное количество аналогий и параллелей к "Слову" по содержанию и форме. Однако, по нашим наблюдениям, в "Слове" в значительно большей мере нашел отражение цикл героико-эпических поэм, который обозначается А.Д. Михайловым как "Жеста Гильома Оранжского", начавший складываться примерно в конце XI столетия.

Возвращаясь к параллелям на сюжетном уровне, укажем, что по числу совпадающих ситуационных и психологических коллизий, портретных характеристик персонажей, устойчивых мотивов и характерных стилистических нюансов "Слово" обнаруживает значительно большую близость к сюжетным основам такой жести, как "Алисканс" и ее частичным отражением в начальной части "Песни о Гильоме". Хотя эти соответствия носят далеко не прямой, не однозначный характер, некоторые показательные детали (мотив палящего солнца, мотив жажды, совершенно непонятное без обращения к указанным жестам упоминание в "Слове" моря, гибель всего французского воинства и пленение главных персонажей из числа предводителей) указывают на то, что в формировании части сюжетного ядра "трудной повести" о битве на Каяле сильно сказалось влияние французских эпических поэм, посвященных трагическим событиям кровавой битвы при Ларшанена-море. "Оптимистическая" часть сюжетной линии "Слова", касающаяся освобождения Всеслава и описания побега Игоря из половецкого плена, по нашему мнению, тесно связана с элементами фабулы жести "Монашество Гильома". Вызволение Гильома из плена, из подземной темницы сарацинского короля Синагона в некоторых деталях сильно напоминает освобождение Всеслава из поруба, а вещий сон Гильома, в котором "откровенье ему явил Господь", что он наконец обретет свободу, перекликается со строками "Слова" о полудреме Игоря, с тем, что "Игорю князю Бог путь кажет из земли Половецкой на землю Русскую". Наконец, образ французского "кормщика Ландри", помогающего Гильому освободиться из плена и подводящего бежавшему графу коня, действительно "разительно" схож с образом Овлура или летописного Лавора. И едва ли случайна такая близость имен помощников в освобождении Гильома и Игоря. В тематической эволюции французской "жести" XI-XIII вв. с достаточной полнотой отразились типические исторические реалии и внутренне противоречивый характер эволюции политической жизни Франции эпохи крестовых походов: центристские тенденции, находившие выражение в попытках Людовика VII и Филиппа II Августа вернуть былое давно утраченное могущество и влияние королевской власти во Франции, — и сепаратные устремления буйных и своевольных феодалов, ожесточенно сопротивлявшихся королевской политике. Та же картина наблюдается в жизни русских княжеств после распада империи Ярослава Мудрого на протяжении конца XI и в продолжении XII века. В литературном отражении эпохи присутствует в качестве идеи, способной объединить все противоборствующие силы,

перманентная тема реконкисты, тема борьбы с “неверными”, вновь актуализированная и зазвучавшая в полный голос во время крестовых походов. В той или иной степени все эти исторические и литературные доминанты эпохи аккумулируются в “Песни о Роланде” и в “большой жесте Гильома Оранжского”. Закономерно те же исторические реалии и литературные их отражения находят яркое и комплексное выражение в “Слове о полку Игореве”.

Если перейти к аналитическому сопоставлению системы образов в французской “жесте” и в “Слове о полку Игореве”, то первым бросается в глаза уже не раз отмечавшееся сходство образа украшенного серебряной сединой великого Святослава Киевского, упрекающего Ольговичей и других князей в своеволии, проливающего слезы по поводу поражения отнюдь не приходящих ему “племянниками” Игоря и Всеволода и организующего (согласно летописи) оборону Русской земли от вторжения “железных полков половецких” с образом мудрого старого и седобородого Карла, постоянными эпитетами которого неизменно выступают определения “Великий” и “седобородый” (!). Подобно Святославу он оплакивает поражение и гибель Роланда в Ронсевальской битве: “Везде всегда в ужасном горе буду теперь рыдать, племянник, о тебе...” Одно именование Святославом двоюродных братьев Игоря и Всеволода племянниками (“сыновцами”) однозначно указывает отнюдь не на типологическое сходство стилистики и топики “Слова” с французской героической “жестой”. Однако наряду с чертами победоносного и могучего властителя (“грозный великий киевский”) в эпическом образе Святослава присутствуют и не менее типичные для французской “жесты черты слабого и даже глуповатого властителя, неспособного в условиях феодальных междоусобиц сплотить князей в борьбе против “поганных” и даже отстоять свои собственные интересы, “не дать своего гнезда в обиду”, роднящие его с образом слабого и беспомощного короля в “Коронавании Людовика”.

Такой же синтетический, можно сказать, даже диалектический-противоречивый характер носит в “Слове” изображение номинально центрального персонажа — князя Игоря, что уже бесспорно свидетельствует о творческом применении центонного метода автора “Слова”. С одной стороны, Игорь, как потомок “Ольгова храброго гнезда”, как представитель прославленного своей военной доблестью и “буйностью” старого княжеского рода, вполне сопоставимого с прославленным родом “доблестного Гарена де Монглан” или его эпических потомков графов Эмери и его сына Гильома, “наполнившись ратного духа и поострив

сердца своего мужеством, наводит свои храбрые полки на землю Половецкую на землю Русскую” и произносит громкие вполне стереотипные рыцарские лозунги — “Лучше смерть, чем позорный плен у поганых”. С другой стороны, прекрасно известная современникам и нам печальная действительность превращает эти характеристики в утонченную и одновременно весьма откровенную насмешку автора над хвастливым, незадачливым и не слишком храбрым героем. Прямую аналогию образу Игоря в “Песни о Гильоме” составляет образ самоуверенного вначале графа Тибо Буржского, выступающего против сарацин в компании своего племянника Эстурми и племянника Гильома Оранжевого Вивьена. Он также отказывается от помощи из желания не делить будущую славу ни с кем, терпит сокрушительное поражение и бежит с поля битвы. Позорная сцена втаптывания графом Тибо в грязь собственного “белого стяга” представляет своеобразную параллель-антитезу сцене вручения князю Игорю трофейного “червленого стяга, белой хоругви” и имеет дополнительный идентифицирующий сигнификант в описании “мощения узорочьями половецкими болотистых и грязивых мест” в “Слове о полку Игореве”.

Более определенно и недвусмысленно положительные черты мужественного и самоотверженного героя, отчаянно храброго воителя, забывающего в пылу сражения с “погаными” обо всем и не обращающего внимания на раны, сконцентрированы в “Слове” в образе “Буй-Тура Всеволода”, сближающегося с образами Роланда в “Песни о Роланде”, Вивьена и самого Гильома из гильомовского цикла.

Рамки сообщения заставляют нас отказаться от приведения уже выявленных многочисленных и очень убедительных параллелей и тождеств на уровне мотивов и фразеологизмов, устанавливающих надежные связи между “Словом” и французской героической поэзией, даже ограниченно представленной только “Песнью о Роланде” и жемами о Гильоме Оранжевом.

“Слово” и “Моление Даниила Заточника” — памятник, вызвавший на протяжении истории его изучения самые противоположные мнения. В центре внимания исследователей чаще всего оказывалась проблема авторства. Но тем не менее, различные интересные предположения (Даниила считали боярским холопом, сыном княжеской рабыни, членом младшей княжеской дружины, думцев князя, дворянином и т.д.) не привели к аргументированным гипотезам до тех пор, пока в работах Б.А.Романова и Д.С.Лихачева не было предложено постараться определить не конкретное социальное положение и биографию, а найти тот социальный слой, к которому мог принадлежать Даниил Заточник. Причем Д.С.Лихачев впервые в качестве доказательства социальной принадлежности стал использовать стиль произведения. Б.А.Романов считал, что Заточник “кандидат в любое общественное положение, куда приводит его игра случая”. Отмечая влияние стиля скоморохов (т.е. русского варианта бродячих актеров), сказывающееся и в “нарочитой сниженности стиля, и в пародийном переосмыслении Священного писания”, Лихачев пишет: “Даниил только учился у скоморохов, но сам он скоморохом не был”, Даниил — это своего рода “интеллигент” древней Руси XII—XIII вв., “интеллигент”, принадлежащий к эксплуатируемым слоям общества”.

Итак, Даниил принадлежит к людям неустойчивого социального положения, и как представителю их, ему свойственно “то уже совсем не смиренное отношение к жизни, то начало протеста, которым насквозь проникнуто все “Слово” (И.А.Шляпкин), т.е. своеобразная “кощунственность”, бунт.

В идейном плане:

1. Выступление против богатства, богатых: “Зане, господине, богат муж везде знаем есть и на чужей стране друзи держить...” (Н.Н.Зарубин. “Слово Даниила Заточника” по редакциям XII—XIII вв. и их редакции.— Л., 1932.— С. 11. Далее ссылки в тексте даются на это издание).

2. Против монашества.

Но в еще большей степени это проявляется в стиле. Момент сочетания “скоморошья”, бытовых деталей, небылиц, подчас грубого просторечия, со словами из Евангелия, псалмами, сама возможность этого сочетания, до виртуозности органичного, демонстрирует собой удивительную свободу стиля.

3. Совмещение низкого, грубого и священного в одном произведении.

4. Пародирование Священного писания до полной переоценки ценностей (вместо славы Господней собственная слава).

5. Также черта стиля Даниила — любовь к общечеловеческим истинам, практической философии, дух времени.

6. Особенностью стиля Даниила является прославление мудрости, силы знания и книжного учения.

7. Чувство авторского достоинства.

Даниил — почти профессиональный писатель древней Руси, он своим талантом зарабатывает себе на жизнь (пока в виде милости князя).

В связи с этими особенностями возникает вопрос, на который не всегда обращали внимание — откуда у Даниила такая книжная образованность?

Даниил не без причины прославляет свою мудрость, он, действительно, по очень “многим книгам избирая сладость словесную и разум”. Где-то Даниил получил очень серьезное книжное образование, причем на Руси (“аз ни за море ходил”). На Руси такими аналогами “университетов”, где имелись библиотеки, были монастыри. В какую-то пору своей бурной и неустойчивой жизни Даниил был либо монахом, либо просто сыном священника, либо учился для того, чтобы ими стать, по крайней мере, соприкоснулся этой средой. Иначе объяснить его образованность в условиях древней Руси нельзя.

Даниил явно недолго был связан с монастырской жизнью, в дальнейшем его положение неустойчиво, и мог он быть, действительно и княжым милостником, и дружинником, и т.д.

Итак, Даниил, действительно, своеобразный “интеллигент” древней Руси.

Таким образом, на Руси в XII-XIII вв. была прослойка людей образованных, знакомых и с книжной мудростью, и с бытом, фольклором низов, с мирскими притчами, со скоморохами, им был свойствен дух “кошунства” и бунта, пародирование священного писания, протест против богатства и клира. Люди эти могли быть из простых монахов, из священников, из думцев и т.д. Роднила их бродячая жизнь.

Мы знаем, в Западной Европе в XII-XIII веках была прослойка, типологически близкая к описанному — ваганты (vagantes — бродячие люди). Школяры, студенты, бывшие лирики, люди, получившие образование, но не удержавшиеся на тех местах, право на которые оно им давало. Основной их особенностью была та же мирская направленность, та же “кошунственность”,

выражающаяся прежде всего в пародировании Священного писания.

У вагантов находим и пародийное осмысление и переосмысление библейских цитат, типологически очень схожее с осмыслением их у Даниила. Заметим только, отсутствие на Руси схоластической науки с ее антиномиями обусловило и более мягкое переосмысление Священного Писания. Кошунственность у Даниила еще не переходит в такое резкое пародирование, как, скажем, во "Всеппянейшей литургии", хотя и приближается к этому.

Типологических параллелей между стилем, образами, идеями Даниила и поэзией вагантов очень много. Перечислим кратко лишь некоторые из них. Это и прославление книжной премудрости и мудрости, совмещение высокого и низкого, книжного и фольклора в стиле, обличение злых и неверных жен (см. например, стихотворение "Снежное дитя"), неустроенность в жизни, нищета, обличение богатства, денег, утверждение личного достоинства человека, мудрости, и одновременно прославление щедрого владыки, причем часто к нему обращаются, потому что не могут избрать иную деятельность, критика нравов духовенства. Все это подтверждается и конкретными стилистическими параллелями из текстов.

По своему социальному положению, по идейному содержанию, по стилю, по вольномыслию творчества Даниил близок к вагантам. Однако мы не видим у него особого акцента на эпикурейских мотивах. В отсутствии акцента на эпикуреизме — национальное своеобразие. Объясняются эти различия несколькими причинами.

Во-первых, большая многочисленность, многонациональность вагантов. Они уже своеобразная сила, "орден", они чувствуют, что их достаточно много, это придает большую смелость их высказываниям, они последовательнее идут в своем "кошунственном" бунте до конца.

Хотя мы можем предположить, что Даниил не единственен, тем не менее русские "заточники" (термин Романова) более одиноки, их меньше.

Одной из причин могло быть изменение текста писцом, он мог выкинуть эти места.

И еще одна, очевидно, основная причина национальных различий. Особенностью русского христианства является большая либеральность по отношению к "мирским радостям", в отличие от латинского христианства, иным оно и не могло быть в условиях русского двоеверия.

Церковь была не так сильна, как в Западной Европе, усиленного противопоставления кабака церкви в художественном творчестве не требовалось, так как русское язычество было уже достаточным "эпикурейским" противопоставлением христианству, потому и не требовалось еще такого антагониста аскетическому мироощущению, как лирика вагантов.

Кроме того, если западные ваганты в изображении эпикурейских радостей опирались на античные традиции, то в русской книжности мало переводились эти поэты, а Даниил в этом плане опирался на фольклор.

Итак, несмотря на национальные отличия, мы видим определенную типологическую общность (в социальном, идейном, стилистическом плане) между Даниилом — "интеллигентом древней Руси" и подобными ему людьми, с одной стороны, и западноевропейскими вагантами, с другой, по своему гуманистическому "бунтарскому" мироощущению предвосхищавшими Ренессанс.

Галицко-Волынская летопись донесла до нас интересную устойчивую формулу — “створити дело памяти достойно”. Достойным памяти, по мнению летописца, оказывались прежде всего усилия правителя по устройению и обороне своей земли, выраженные в конкретном поступке. Но есть и еще одно “памятное действие” средневекового человека — яркое, афористичное, к месту сказанное слово. Жак Ле Гофф назвал средневековую культуру “культурой жестов” (Цивилизация средневекового запада. М., 1992, с. 333). Очевидцы могли запомнить, а затем и передать для фиксации в нарративном тексте как значимое телесное движение героя, так и своеобразный “речевой жест”. Разумеется, высказывания исторического деятеля подчас могли оказаться плодом фантазии самого летописца. Но тогда вымышленные изречения не отличаются лаконичностью формы и часто несут на себе следы книжной риторики.

Юго-западная Русь — земля, где Восток встречался с Западом. Об этом свидетельствуют многочисленные факты, отраженные в Галицко-Волынской летописи XIII в. Часто звучат здесь и голоса представителей соседних народов. Немало изречений, афористических максим соотнесено тут с фигурами иностранцев. Афоризмы венгров и половцев, прусов и ятвягов явно не придуманы нашим летописцем. В них слышны отголоски народной эпической традиции, ощутимы местные краски, Князь Даниил, сопровождаемый ближайшим окружением, с раннего детства проводил долгие месяцы в гостях у своих коронованных соседей-родственников. Лингвистическая ситуация при его дворе по-своему уникальна, поэтому многое из сегодня произнесенного противником завтра могло стать предметом обсуждения в мирной беседе приближенных разных правителей.

В летописном тексте зафиксированы два хвастливых высказывания венгерского воеводы Фильния: “Един камень много горньцев избивает” и “острый мечю, борзый коню — многая руси” (ПЛДР: XIII век. С. 254). Первое из них имеет любопытную латинскую аналогию в польской хронике Винцентия Кадлубека. В рассказе о победах Казимира Справедливого в галицкой земле читается стихотворная вставка:

Vincit conflictu
Lapis, olla suo cadit ictu;
Petra stat invicta
Feriens, fert olla, quod icta
Quae cum rupe gerit
Proelia, testa perit

Победит в столкновении камень,
От удара горшок погибнет;
Бьющая скала остается непобедимой,
Горшок разбивается, если ударом
Он бой поведет со скалою,
Черепок погибнет.

(Monumenta Poloniae historica. Pomniki dziełowe Polski. Vol. 2, Lwów, 1872, s. 411).

Польские комментаторы хроники Винцентия усматривают в этом стихотворном отрывке сходство с одиннадцатой басней римского поэта 4 в.н.э. Флавия Авиана, басни которого были чрезвычайно популярны в средневековой Европе. Действительно, в басне "De ollis" (О горшках) есть такие слова: "Dispar erat fragili et solido (sic) concordia motus". (у хрупкого и твердого различно движение // См.: *Les fabulistes latins. Depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge. Par Leopold Hervieux. Avianus et ses anciens imitateurs. Paris, 1894, p. 271.*)

Магистр Винцентий Кадлубек, происходивший из рыцарской среды, работал над своей хроникой на рубеже XII и XIII вв. Он должен был лично знать князя Романа Мстиславича, княгиню Анну и двух их сыновей. Отмеченные аналогии к изречению Фильгия из Галицкой летописи (Авиан, средневековые латинские переработки его басен, польская хроника Кадлубека), с одной стороны, могут указывать на подлинность афоризма, действительно принадлежащего рыцарю католику. С другой, — еще раз подтверждается широта познаний галицкого летописца, присматривавшегося к культурам окрестных народов. Ему ведомы многие "хронографы", среди которых вполне могла оказаться хроника магистра Винцентия.

Примечательное изречение, принадлежащее сотскому Микуле, содержится в той части летописи, где повествуется о борьбе Даниила Романовича с боярами. "Господине, не погнетши пчель, меду не едать" (ПЛДР, с. 276) — так отвечает сотский на вопрос князя, адресованный восемнадцати оставшимся с ним отрокам: "Хочется ли быти верни мне?" Еще в 1872 г. издатель хроники Кадлубека Август Белевский привел в сноске слова Микулы как древнерусский аналог латинской фразы: "Melle securius uti arum nou posse, nisi penitus oppresso, non rarefacto examine, nec sapere species, nisi creberrime pilo contusas". (МРН, s. 441). В 1978 г. Н.И.Щавелева тоже без специального комментария вновь поместила два эти высказывания в своей статье "Тенденциозность средневековой историографии (на примере Хроники Винцентия Кадлубека)". (Методика изучения древнейших источ-

ников по истории народов СССР. М., 1978, с. 163). По Кадлубеку это — любимая поговорка Романа Мстиславича в период его кровавых расправ с боярством. В латинском варианте афоризм состоит из двух частей: “Медом нельзя безопасно воспользоваться, если не задавить внутри пчелиный рой, а не только рассеять его; не почувствовать вкуса специй, если не растолочь их в ступе”.

У Кадлубека события вновь происходят в Галиче. Сходны и обстоятельства, при которых произнесены афоризмы. Только отец Даниила искореняет боярскую крамолу в конце XII в. Трудно однозначно утверждать, на каком языке звучали сентенции воспитанного в Кракове Романа Мстиславича. Пожалуй, в данном случае мы имеем дело с ситуацией противоположной записи речений Фильния галичанином. Польский хронист переводил слова Романа с древнерусского на латинский язык. Благодаря приведенной параллели из польской хроники, становится понятен особый смысл обращения Микулы к Даниилу. Он напоминает сыну Романа о делах и речениях отца. Старый сотник вновь должен помогать князю избавиться от боярской угрозы, вселить в него уверенность, намекая на то, как поступал в свое время Роман. Афоризм здесь играет роль своеобразной ретроспективной аналогии. Русский источник зафиксировал лишь первую, наиболее звучную часть присказки, приписываемой Винцентием Роману. Это вполне достоверно с психологической точки зрения. Так и должны были запомнить ее простые воины, в их памяти осталось самое важное.

Галицко-Волынская летопись, как известно, донесла до нас лишь похвалу Роману. сам же рассказ о его княжении отсутствует. Сведения Кадлубека дают нам некоторый дополнительный материал. Не исключено, что Винцентий располагал несохранившимися галицкими летописными источниками конца XII в. Так, в сообщениях польского хрониста о жестокости Романа можно усмотреть своеобразную переделку знаменитой похвалы, открывающей Галицко-Волынскую летопись. Виды смертей, которым предаёт своих *satrapas* русский князь, у Кадлубека отдаленно напоминают то, что делает со своей жертвой каждый из грозных зверей (лев, рысь, крокодил, орел, тур), упомянутых в поэтическом сравнении нашей похвалы.

Таким образом, частные наблюдения над отдельными примерами воинского красноречия, отраженного Галицко-Волынской летописью, еще раз подтверждают мнение о ее создателе (или создателях) как о книжнике светской ориентации, не только разносторонне образованном, но и внимательном к устному слову.

Галичанин чуток ко всем проявлениям различных культур, взаимодействовавших на пространствах юго-западной Руси. Подобно Винцинтию Кадлубеку, не испытывавшему враждебности к православному миру, он проявляет веротерпимость по отношению к западным соседям-христианам.

Изучение средневековой истории славян в значительной степени, как верно подметил польский исследователь А.Гейштор, “укладывается в довольно простую линейную схему: название главного племени распространяется на ближних соседей”. Так как “этническая принадлежность в сознании — явление общее”, то ее отражение в письменных памятниках может дать достаточно наглядную картину выделения одного племени или союза племен из своей этнической общности, осознания своего собственного “мы” и его противопоставления окружающей среде. Это очень хорошо, как правило, прослеживается на примере собственных источников, но не менее интересный процесс можно наблюдать и со стороны, основываясь прежде всего на сообщениях их соседей, примером чему служит образ Польши и поляков в литературе древней Руси (до начала XIV века).

Повествуя о расселении славян в Южной, Центральной и Восточной Европе автор ПВЛ достаточно подробно останавливается на этногенезе не только всех славян в общем, но и их отдельных групп. В частности, по его данным, одна из них после неудачной борьбы с Волохами на Дунае “пришедше и седоша на Висле, и прозвашася Ляхове, а от техъ Ляховъ прозвашася Поляне Ляхове, друзии Лютици, инии Мазовшане, а инии Поморяне”. Все они выходят из общего названия “Словене”. Это указывает на сохранение в их среде жизненности свободной надплеменной общности еще в раннем средневековье, а вскоре под именем “Ляхове” мы постепенно начинаем отчетливо узнавать начало формирования политической организации, которая распространяется и на несколько соседних племен, охватывая определенное географическое пространство, занятое только славянами. Именно из него свои роды выводят на Русь легендарные братья Радим и Вятко. Интересно отметить, что все “Словене” после разделения первоначально “живяху в мире”, а “Польская земля” — отнюдь не один из регионов древней Польши, а название среднего Поднепровья.

Благодаря тому, что “бе бо единый языкъ Словенескъ” в конце IX — начале X в. “Морава, и Чеси, и Ляхове, и Поляне, яже ныне зовемая Русь”, попадают в круг деятельности носителей Кирилло-Мефодиевской традиции, которые “симъ первее положены книги”. Правда, здесь же, отражая реалии уже начала

XII в., киевский летописец вынужден констатировать, что теперь “яже грамота е в Руси, и в Болгарехъ Дунаискихъ”. В середине X в. Святославом Игоревичем “Ляхове” не упоминаются среди активных участников дунайской торговли, нет полек и среди жен его любвеобильного сына Владимира. Ситуация коренным образом меняется к концу века, когда намечается поворот в политике киевских князей от юга Европы в сторону запада, где они сразу же сталкиваются с поляками, которые в 981 г. теряют “Перемышль, Червень, и ины города”. Подчеркивая немного позднее яркую победу одного из воевод князя Владимира над радимичами, летописец не удерживается и еще раз напоминает, что последние не только “Вольчья Хвоста бегаютъ”, но и “Быша же Радимичи от рода Ляховъ, и пришедше ту ся вселиша, и платять дань в Руси, и повозъ ведутъ”. Ему же известно установление отношений между славянскими государствами, что он и отмечает под 996 г., когда Владимир “живя князи околными его миромъ, с Болеславомъ Лядьскимъ, и съ Стефаномъ, Оугорьскимъ, и съ Ондроникомъ Чышькимъ, и бе мръ межи има и любви”.

В XI в., начиная со Святополка, “Ляхы” становятся одним из мест, куда бегут русские князь-неудачники и где они обретают помощь. В связи с этим интересно отметить образ Болеслава Храброго, который рисует автор ПВЛ. Мы не обнаружим абсолютно никаких оскорблений в его адрес со стороны летописца. Он только фиксирует слова кормильца и воеводы Ярослава Владимировича Будыя. Сам же летописец ниже отмечает, что “бе бо великъ и тяжекъ Болеславъ, яко ни на кони не моги седети но **бьяше смыслень**”, показывает его храбрость, порицает Святополка за коварство и избиение “Ляхы” по городам Руси, как несоответствующие честной борьбе. Поэтому неслучайно, что начало княжения внука Святослава приходится только после ухода Болеслава на родину. Он же позднее соединяет смерть польского князя, упоминая его прозвище “Великий”, и начало мятежа в 1030 г., когда “бысть мятежь великъ в Лядьской земли, и вставше людье, избиша епископы, и попы и бояры своя, и бысть мятежь, въ нихъ”. Именно в этот период появляется на страницах русских летописей название древней Польши как “Лядьская земля”, что свидетельствует о росте данной политической организации. Болезнь роста, приходящаяся на время правления Казимира Обновителя, заканчивается благополучно благодаря его браку с сестрой Ярослава и военной поддержке своего тестя, который громит его соперника Моислава и “Мазовшаны”, постепенно исчезающих со страниц летописей как этническое, но вновь упоминаемых как территориально-политическое образова-

ние внутри Польского государства. Вопрос веры в решении данной проблемы не стоял.

Позднее при Ярославичах уже “Ляхы” помогают князю Изяславу в междоусобной борьбе. Обе стороны вновь меняются местами, но вместе с ними меняется и отношение. Именно потому киевляне угрожают Святославу и Всеволоду Ярославичу: “Мы уже зло сотворили есмо, князя своего прогнаша, а се веде на ны Лядскую землю, а поидета въ град отца своего, аще ли не хочета, намъ неволя: зажегше грод свои, ступим въ Грецкую землю”. И свою неприязнь вскоре они облачают в действие: “И распушая ляхи на покормъ, и избиваху ляху отаи, и възратися Болеславъ в Ляхы въ свою землю”. Однако теперь со стороны летописца порицания своих граждан нет. Так же поступают и их противники со своим союзником: “Изяслав же иде в Ляхи со именемъ многым, глаголя, яко: “Симъ налезу воа”. Еже все взяша ляхове у него, и показаше ему путь от себе”. С этого времени начинают появляться и антилатинские произведения в древнерусской литературе. И тем не менее, после обличения латинской веры игумен Феодосий заявляет князю Изяславу: “Милостынею же милуи не токмо своя веры, нъ и чюжея. Аще ли видиши нага, ли голодна, ли зимою, ли бедою одържима, аще ти будетъ ли жидовинъ, ли сорочининъ, ли болгаринъ, ли еретикъ, ли латининъ, ли от поганыхъ,— всякого помилуи и от беды избави, якоже можеши, и мьзды от Бога не погресиши”. Такая традиция христианского гуманизма очень характерна для древней Руси. Позднее в XIII в., когда по Восточной Европе уже прокатилась волна монгольских походов Чингизидов, она получает свое новое развитие. Именно как к братьям христианам звучит обращение в одном из “слов” епископа Семиона, так же пишет во второй половине этого века волынський летописец, повествуя не только о бедах, связанных с очередным набегом кочевников, но и природными катаклизмами, голодом, мором коней и болезнями.

Однако была и другая традиция, шедшая из посланий части киевских митрополитов, греков по происхождению. Так, например, в послании к князю Ярославу Святополковичу Волынскому митрополит Никифор, обличая в очередной раз “латину”, напоминает ему: “Понеже земля Лядская в соседех у тебе есть, живущие же на ней суть оплатки служащи и латинское приали учение, добре рекох извещаю ти, которые ради вины святыхъ соборныхъ апостольскихъ церкви отступиша”. От контактов с русскими схизматиками требовал отказаться и папа римский. Правда, жизнь оказывалась сильнее подобных посланий и булл.

В XII — первой половине XIII вв. польские князья начинают активно участвовать в русских междоусобицах. У ряда юго-западных княжеств появляются “свои” и “чужие” поляки. Поэтому и отношение, и оценка их деятельности подчас носит различный характер. Поражение Романа Мстиславича Волынского в Польше носит для летописца Северо-Восточной Руси частный случай: “И поби Межка Романа избиша полки его, а самъ въ градъ утече къ Казимиричемъ ранень; оттоле дружина несоша его къ Володимеру. И послаша къ тестю своему, великому князю Рурику, въ Киевъ, кланяся и моляся, такоже и къ митрополиту, дабы о немъ молился великому князю, чтобы его принялъ въ любовь, а вину на ся възлагая”. Проиграл князь Роман, а не Русь. Поляки при этом не осуждаются и не проклинаются.

Родственные и культурные связи, межэтнические контакты на границе обеих стран, а также торговля все время стирали грани противоречий между Польшей и Русью. Оценка деятелей своего соседа носила качественный характер. Так, например, “Ипатьевская летопись” под 1251 г. отмечала: “Оумре князь великий Лядьский Кондрать, иже бе славенъ и предобръ, сожались по немъ, Данило и Василько, потом же сынъ его оумре Болеславъ, Мазовешьский князь...” Хождения во второй половине XIII в., разорение ее городов вместе с ордынцами для русских князей, как подчеркивают летописцы, чаще всего носят вынужденный характер. Лишь XIV в. вносит ощутимые коррективы, выдвигается на первый план борьба вер. Яркий пример этой неприязни друг другу носит статья за 1349 г. в НПЛ младшего извода.

Предварительный анализ восприятия Литвы в древнерусской литературе XIV века позволяет заметить, что отношение к Литве в этот период меняется (если в XII-XIII веках в памятниках литературы Литва воспринималась как этнос и государство, как правило, враждебное, то теперь она все больше начинает восприниматься как одна из русских земель).

В летописях литовские князья называются “великими”, на русский манер приводятся их отчества (Гедиминовичи, Ольгердовичи и др.), так же, как русские князья были Московскими, Тверскими, Рязанскими, они именуются Литовскими. Нет каких-то принципиальных отличий и в описаниях событий, связанных с Литвой.

Рассмотрим ряд таких летописных повествований. Под 1368 г. большинство летописей — московских, тверских и общерусских — содержат рассказ о походе Ольгерда, Михаила Александровича и ряда присоединившихся к ним “сил” на Москву в ответ на “обиду”, причиненную Тверскому князю. В “Троицкой” (далее — Тр.), “Владимирском летописце” (далее — Вл.) и “Сокращенном своде” 1493 и близких к нему Ольгерд именуется великим князем, подчеркивается, что к нему Михаил Тверской обращается как к зятю. Далее после подробного перечисления всех участников похода (вплоть до малолетнего Витовта) подробно характеризуется военная тактика Ольгерда, который “не толма силою, елико умением воеваша” [Приселков М.Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.— Л., 1950. С. 387], т.е. каждый раз тщательно скрывал от всех цель своего похода. Далее в Тр. и Вл. есть разночтения. В Тр. более неприявлено говорится, что все владения Ольгерд приобрел, в основном, хитростью: “И таковою хитростью искрадываше Ольгерд многи земли поималъ и многа места и грады, и страны попленилъ...” [Приселков М.Д. Троицкая летопись. С. 387]. Во Вл. же не отрицаются и чисто воинские его заслуги: “Ольгерд, воюя и скрадывая, и тако многы земли поима, и приближася Ольгерд, воююще”... [ПСРЛ. М., 1965. Т. 30. С. 117]. Хитрость Ольгерда сработала и на этот раз. И хотя в Москву Ольгерд с союзниками не вошел, опустошения он произвел большие. “Се же зло сътворися за наши грехы,— пишет далее летописец,— а

прежде того толь велико Москве отъ Литвы не бывало въ Руси, аще и отъ татар бывало. Отъ Федорчуковы рати до Ольгердовы летъ 41". [Приселков М.Д. Троицкая летопись. С. 388]. В Тв. сб. этих слов нет, говорится лишь, что он "много зла сътворилъ..., учинивъ лихо за лихо." [ПСРЛ. М., 1965. Т. 15. С. 429]. Таким образом, в тверской летописи подчеркивается, что поход был в ответ на обиду, в московских — что такого зла Литва раньше не причиняла, только татары.

Еще более интересны записи под 1377 г. — годом смерти Ольгерда. Текст читается в СІ, НІV, Тр., Вл., "Рогожском летописце" (далее — Рог.), при этом в СІ (Царск.) и Вл. он начинается следующим образом: "О смерти Ольгердове. Оумре в Литве великий князь Ольгердъ, и по нем седе на великое княжение сынъ его князь Агаило..." [ПСРЛ. М., 1994. Т. 39. С. 117]. В остальных же вышеперечисленных летописях добавлены ругательные эпитеты: "зловерный", "безбожный", "лстивый". Естественнее предположить, что эти эпитеты были именно добавлены уже в XV веке, когда отношения с Литвой стали более напряженными, нежели исключены в СІ и Вл., для чего трудно найти основание.

Далее в летописях после перечисления всех братьев Ольгерда говорится: "Въ всеи же братии своен Олгердъ превзыде властью и саномъ, понеже медоу, ни вина, ни пива, ни квасу кисла, ничто же не пиашеть, и великооумъствомъ своимъ въздержання приобрести и крепкоу доумоу от сего и многъ промысль приять таковымъ коварствомъ, и многи страны и земли повоева, и многы города и княжения поималъ за себя, и удержа себе власть великоу. И темъ оумножищася княжения его, яко же не един от братиа его сотворилъ, ни отецъ его, ни дедъ его тако прослылъ..." [Там же.]. Этот очевидный панегирик едва ли был бы уместен по отношению к врагу или далекому от жизни русских иноземцу. Летописца не смущает даже то, что большинство земель, которые Ольгерд "поималъ", были русскими. При этом автор некролога проявляет завидную осведомленность в родословии литовских князей и их нравах.

Быть может, еще более очевидна эта тенденция в изображении Литвы у псковичей. Нет каких-то определенных оценок этнического характера в Житии Довмонта Псковского. "Свое" — "чужое" противопоставлено здесь не на уровне этноса, а на уровне "христианин" — "поганый" и "друг" — "враг". Литва — "безбожная", но Довмонт — "благочестивый". И если в начале своих подвигов на благо Пскова он еще только военачальник, ведущий на бой славных воинов за их отечество: "Слышал есмь

мужество ваше во всех странах... потяните за святую Троицу и за святые церкви, за свое отечество!" [Псковские летописи. М., 1955. Вып. II. С. 196], то после побед он становится окончательно "своим", часто именуется Тимофеем, а далее удостоивается похвалы в ряду "князей наших".

Еще больше проявляется эта тенденция в редакции Сокращенной литовской летописи, где в начале рассказывается подробно о "мятеже" в Литве. Сын Мендовга Вышелег (в крещении Давид) не просто "възлюбил истинную православную веру христианскую, а идольскую прелесть възненавидел", но "всхоте мстити кровь отца своего и кровь христианскую от поганых литвы, от своих сродник" [Там же. С. 200]. Здесь осуществляется поход на "поганую" Литву не с территории враждебных соседей, а со Святой горы, куда он удалился в иночество. Разумеется, истинные причины на то были политические, но обоснование декларируется чисто конфессиональное, в рамках одной нации.

В Литву бежит "западник" Александр Михайлович Тверской, княживший до этого во Пскове и пользовавшийся любовью и преданностью псковичей. О том, что он от преследования татар и русских князей уходит на полтора года в Литву, говорится без какой-либо оценки — как о естественном шаге. Возвращается Александр, и псковичи с радостью снова делают его своим князем.

"Божиим поспешением, — пишут псковские летописцы, — приеха князь Давыдъ из Литвы с мужи своими", [Там же. С. 89] — литовский князь Давыд отгоняет немцев, которые удаляются "съ многим стоудомъ и срамомъ" [Там же. С. 90].

Драматичны отношения Пскова с Ольгердом. Под 1341 г. рассказывается, как, разругавшись с Александром Всеволодовичем, не получив наместника от Новгорода, и перед лицом реального наступления немцев псковичи посылают послов в Витебск к Ольгерду: "помози намъ, господине, в сие время. Князь же Ольгердъ съжалився и не остави мольбы и чолобити псковскаго..." [Там же. С. 24]. Сначала Ольгерд посылает воеводу Юрия Витовтовича, а затем приходит сам с войсками, братом Кейстутием и сыном. Увидев под Изборском огромную немецкую рать, Ольгерд отказывается выступать. Тем не менее, псковичи продолжают делать ставку на Ольгерда, уговаривают его креститься и сесть у них на княжение. Ольгерд "отречеся креститися и княженина", крестит и оставляет во Пскове своего сына, которого псковичи принимают, по-прежнему "надеяючися помочи от князя Ольгерда". [Там же. С. 96] Андрей Ольгердович не оправдал этих надежд, очень скоро уехав к отцу и оставив наместника.

Псковичи за это лишили его княжения, чем прогневали Ольгерда. "Нелюбие усилилось еще и тем, что когда Ольгерд возвращался после войны с Новгородом за волость Лугу, по его словам, "много... моих людей погибло и коней в вашей волости..." [Там же. С. 99] Так, и дружба, и вражда не имеют какого-то особого характера, отличного от взаимоотношений Пскова с каким-либо иным влиятельным князем. Кстати, "нелюбие" не помешало в 1377 г. Андрею Ольгердовичу "прибежать" во Псков, а псковичам вторично посадить его на княжение.

Аналогично выглядит литовский материал и в "Задонщине". Литва как родина братьев Ольгеровичей упоминается в одном ряду с другими местностями. Именно Ольгердовичи описаны в стилистике "Слова о полку Игореве": "Ведомы полководцы", "под трубами повиты, под шеломом възлелеаны, конецъ копия вскормлены, с востраго меча поены в Литовской земле..." [Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. М., 1981. С. 100]. Так же, как перед этим упоминается пращур Дмитрия Ивановича и Владимира Андреевича — Владимир Киевский, — перечисляются предки братьев по традиционной форме родословий: "сынове Олгордовы, а внуки есмя Едиматовы, а правнуки есми Сколомендовы". [Там же.] При этом Дмитрий призывает Андрея не пощадить жизни "за землю Рускую и за веру крестьянскую" [Там же.].

Таким образом, предварительный анализ текстов XIV века, посвященных Литве и русско-литовским взаимоотношениям, не дает возможности говорить о формировании в литературе этого времени какого-то определенного образа Литвы и литовца, осознаваемого как иноплеменника с неким уникальным комплексом отличительных черт, присущих только данному этносу. Отчасти это объясняется слабой сформированностью в этот период этнического самосознания русских вообще, для которых конфессиональное, как правило, было важнее национального. С другой стороны, Литва как государство было настолько наполнено русскими людьми и русскими землями, что не могла восприниматься как "чужое". Неопределенность трактовки и восприятия, по-видимому, уменьшалась по мере становления Литовской государственности после Унии и образования Речи Посполитой.

**“Бандуриева легенда” о
просвещении славян
(к вопросу о происхождении)**

Под этим названием известен отрывок из не дошедшего до нас произведения о крещении Руси. Любопытна история его введения в научный обиход. Первый список был открыт итальянским византологом и текстологом монахом-бенедиктинцем Ансельмо Бандури (1671—1743) в Парижской национальной библиотеке (Cod. Colbert. 4432). Он же издал текст памятника с небольшим комментарием. По мнению Бандури, он являлся отрывком из какого-то исторического сочинения.

В 80-х годах прошлого века русский византолог В.Э.Регель (1857—1932) обнаружил список “Бандуриевой легенды” в собрании монастыря Иоанна Богослова на греческом острове Патмос. Он входил в состав сборника, переписанного в середине XV в., и был более полон, чем фрагмент, обнаруженный А.Бандури. Сопоставив оба списка, Регель установил, что переписчик патмосской рукописи был достаточно небрежен и допускал ошибки в правописании неизвестных ему слов.

Соединив оба списка, В.Регель подготовил критическую публикацию текста, озаглавив его “Точный рассказ о том, как был крещен народ русов”. Этот текст уже в наше время был переиздан И.Дуйчевым. После этой публикации Ж.Леписсье высказал предположение, что автором “Бандуриевой легенды” является брат и сотрудник Константина-Кирилла Афанасий, но не сопроводил его сколь-нибудь серьезным обоснованием.

В середине 70-х гг. западногерманский византолог П.Шрайнер обнаружил в Парижской национальной библиотеке считавшуюся утраченной рукопись, описанную ранее А.Бандури. Проведенное им сопоставление списков повести показало, что они восходят к общему протографу. По мнению Шрайнера, он был написан на рубеже XIII-XIV вв. анонимным византийским автором. Вывод Шрайнера основан на двух соображениях. Во-первых, русские названы в тексте легенды “варварами” и “язычниками”, а во-вторых, он точно перевел на греческий титулатуру киевского князя, называя его “великим князем”.

Теперь обратимся к самому памятнику. Композиционно “Бандуриева легенда” состоит из трех эпизодов: рассказа о начале крещения Руси во второй половине IX в. в правление константинопольского патриарха Фотия (858—886), описания крещения при князе Святославе (945—972) и рассказа об изобретении

славянского алфавита Константином-Кириллом. Каждый эпизод представляет собой независимое сюжетное и композиционное целое, что подтверждается и мнением исследователей. Так, Шрайнер считал, что неизвестный нам составитель объединил фрагменты, взятые из различных источников.

С ним согласен И. Дуйчев, обративший внимание на то, что в тексте смешаны события второй половины IX и конца X вв. Обоснование для доказательства данной точки зрения выдвигается следующее: действие происходит в царствование двух византийских императоров, носивших имя Василий — Василия I Македонянина (867—886) и Василия II Болгаробойцы (976—1025). В результате была создана “компиляция... на основе соединения устных и письменных источников, украшенная подробностями, порожденными фантазией автора”. На явно компилятивный характер рукописи в свое время обратил внимание и Регель. Наименование народов, принимающих крещение “варварами” и “язычниками” характерно для Византии. Так, они названы, например, в Монеувасийской хронике (X в.).

В то же время поиски наиболее подходящей религии по поручению киевского князя Владимира — эпизод, известный по многочисленным древнерусским летописям. Он входит и в состав “Повести временных лет”. Однако, трактовка, содержащаяся в “Бандуриевой легенде” ближе не к летописному рассказу, а к изложению, принятому в хождении. Именно для данного жанра характерны интонация рассказчика как непосредственного очевидца событий. На это же указывает и обилие деталей, включенных в рассказ.

Любопытно и указание на сочетание вероооооисповеданий, упоминаемых в памятнике (иудазима, персидской, сирийской и агарянской (мусульманской) верах). Оно позволяет зримо представить обстановку крещения славян в Византии. Второй эпизод — “испытание веры” и чудесное сохранение в пламени Евангелия — также широко распространен как в русских, так и в греческих памятниках (например, в различных повестях об афонских иконах пресвятой богородицы, а также в “Сказании о Тихвинской иконе пресвятой Богородицы”).

Наибольший интерес представляет эпизод, где содержится рассказ об изобретении славянской азбуки. В ответ на просьбу русского “великого князя” византийский император Василий I Македонянин по совету неназванного епископа направляет двух просветителей — Кирилла и Афанасия — “мужей добродетельных, начитанных и многоученных, которые знали не только Библию, но и светскую книжность”, которые и создали новую азбуку. Затем

неизвестный составитель помещает перечисление названий славянских букв в греческой транскрипции: азъ, боукы, вѣдъ, глаголь, добро, есть, живете, зело, земля, иже, икъ, како, людие, мыслете, нашъ, онъ, покой, рыци, слово, твърдо, оукъ, фрѣтъ, хъръ, отъ, ци, чрьвъ, ша, шта, ерь, еры, етъ, ятъ, ю, я, ё.

Как установил И. Дуйчев, аналогичное написание славянских букв присутствует лишь в одном из известных алфавитов, список которого хранится в библиотеке университета в Болонье. Его отличие от большинства известных алфавитов в том, что в нем перечислены названия не 38, а лишь 35 букв.

Поэтому, на наш взгляд, есть все основания для того чтобы обозначить составителя “Бандуриевой легенды” как болгарского книжника рубежа тринадцатого-четырнадцатого веков, в сознании которого соединились обстоятельства крещения Руси и Болгарии. По некоторым фрагментам можно судить и о том, что ему были знакомы не только славянские сочинения, но и восточная проза. Об этом говорит прежде всего умение соединять стилевые особенности разных жанровых систем. Так, характеристика придворных — “умеющие отличать хорошее от дурного” широко распространена в восточной полемической прозе. Эпизод с участием в литургии трех ангелов характерен для житий святых и видений, а также и для романических повестей.

Второе южнославянское влияние, т.е. обращение Руси к южнославянской письменной культуре, в истории русского литературного языка традиционно относят к концу XIV-XV вв. При изучении рукописей этого периода исследователи обратили внимание на изменение внешнего облика рукописей, на новые способы украшения, оформления, на изменение орфографии памятников письменности по сравнению с предшествующими периодами. Эти новшества внешне сближали русские памятники письменности с болгарскими и сербскими рукописями той эпохи.

Как известно, термин "второе южнославянское влияние" ввел в конце XIX в. А.И.Соболевский в лекциях, которые он читал в Петербургском археологическом институте и которые немного позже вошли в его книгу "Переводная литература Московской Руси XIV-XVII вв."

Тогда же, в конце XIX в., В.О.Ключевский, занимаясь русскими житиями, не будучи филологом и не предполагая, какую роль его слова сыграют в дальнейшем, сделал замечания о том, что жития конца XIV-XV вв. созданы по образцу житий Евфимия Тырновского.

Так случилось, что взгляды А.И.Соболевского на южнославянское влияние в письменности Руси конца XIV-XV вв. и мнение В.О.Ключевского о южнославянских образцах стиля для древнерусской литературы этого времени легли в основу утверждения в науке второго южнославянского влияния, которое стало рассматриваться как влияние на письменность, на язык и стиль древнерусских памятников, на литературу и вообще на всю русскую культуру конца XIV-XV вв. (И.Яхонтов, А.Кадлубовский, В.Яблонский, А.С.Орлов и др.).

Новый этап в изучении проблемы второго южнославянского влияния начался после выступления Д.С.Лихачева на IV Международном съезде славистов. Многие новые исследования привели к пересмотру традиционных точек зрения на этот вопрос (Л.А.Дмитриев, Л.П.Жуковская, И.Дуйчев, Б.А.Ларин, Н.А.Мещерский, М.Мулич, А.И.Горшков, Д.Ворт, Ф.П.Филин и др.). Так в науке утверждается мнение, что проблема второго южнославянского влияния весьма спорна и не ре-

шена, а термин начинает употребляться лишь с предшествующими ему словами "так называемое".

Вообще вся дискуссионность и нерешенность проблемы второго южнославянского влияния, с моей точки зрения, является следствием того, что ученые находятся в плену самого термина "второе южнославянское влияние". Как известно, термин обязательно должен обладать, во-первых, системностью (т.е. составлять с другими терминами специальной области знания или деятельности отдельную терминологическую систему), во-вторых, строгой дефиницией, в-третьих, тенденцией к моносемичности в пределах своего терминологического поля.

"Второе южнославянское влияние", с формальной точки зрения, оказывается вне терминологической системы. Главным виновником этого является слово "второе": если есть "второе" влияние, то должно быть по меньшей мере "первое". Но термина "первое южнославянское влияние" в нашей науке нет. И хотя понятно, что под ним подразумевается период крещения Руси, когда появились первые переводные богослужебные книги с присущими им старославянскими (древнеболгарскими) чертами и эти книги стали образцами во всех отношениях для оригинальной древнерусской письменности, отсутствие термина "первое южнославянское влияние" создает весьма неблагоприятную ситуацию для функционирования и термина "второе южнославянское влияние".

Не способствует укреплению термина, но скорее, наоборот, содействует его разрушению отсутствие строгой научной дефиниции. Обращает на себя внимание одно весьма важное обстоятельство. Несмотря на то что вторым южнославянским влиянием определяется целый период в истории русского литературного языка и в истории древнерусской литературы, ни в одном филологическом энциклопедическом издании последнего времени нет самостоятельных статей на второе южнославянское влияние.

Сложность ситуации усугубляется присутствием в этом термине ключевого для него слова "влияние". Лингвистический термин "влияние" вообще не слишком удачен. Дело в том, что в русском языке этим словом определяют действие, оказываемое кем (кем)-нибудь на что (кого)-нибудь, т.е. в семантике этого слова заключена информация о том, что при влиянии одного на другое (или другого) активной, действующей стороной является сторона влияющая.

Однако в науке о языке с "влиянием" связаны явления иного порядка.

Обратимся к истории русского языка, который пережил несколько бесспорных иноязычных влияний. Когда мы говорим, например, о французском (или любом другом) влиянии, мы прежде всего подразумеваем под этим, что русский язык заимствовал что-то из французского. Французский же язык (если можно его олицетворить) ничего не знал о русском языке и не пытался на него специально активно воздействовать. Это русский язык заимствовал из французского то, в чем в той или иной мере нуждался. Иными словами, под французским влиянием подразумевается заимствование русским языком из французского определенных элементов. Активно действующим оказывается язык русский, а не французский. При заимствовании активной стороной выступает заимствующий язык, а не влияющий.

Итак, слово "влияние" семантически отлично от термина "влияние", что вносит вполне определенное искажение в понимание и трактовку последнего. Когда же употребляется термин "второе южнославянское влияние", занимающий не вполне твердое положение в терминологической системе, то путаница со значением слова "влияние" еще более затемняет смысл этого термина.

Отсутствие научного определения второго южнославянского влияния привело к обрастанию этого термина мифами и искажениями. У каждого исследователя обнаруживается свое понимание второго южнославянского влияния.

К сожалению, ученые попадают в плен своих собственных ошибочных представлений. Анализируя специфику языка памятников письменности конца XIV-XV вв., которую отрицать невозможно, и не обнаруживая в ней тех черт, которые они связывают со вторым южнославянским влиянием, исследователи вполне закономерно отвергают его.

В основе терминологизации, т.е. перехода общеупотребительного слова в термин, как правило, лежит метафора, и потому не нужно термины расшифровывать дословно. Что действительно следует сделать, так это дать второму южнославянскому влиянию четкую научную дефиницию, исключающую возможность различного его толкования, и определить корпус текстов, отражающих те явления, которые будут определены термином "второе южнославянское влияние".

Художественные принципы отражения взаимоотношений подвижника с окружающим его “миром” в древнеславянских житиях весьма многообразны. Одна из наиболее интересных в этом смысле проблем связана с подходом средневековых авторов к изображению противостояния подвижника, избирающего монашеский путь, и не приемлющего монашеского идеала “мира”. Художественное видение этих отношений агиографом, с одной стороны, выявляет особенности его богословских взглядов (в частности, взгляда на проблемы путей спасения, сочетания духовного и “душевного” начала в человеке и т.д.). С другой стороны, особенности образа “мира” в житии помогают определить место данного сочинения в истории жанра как несущего в себе зерно развития светского биографического повествования.

Один из наиболее острых вопросов, лежащих в рамках этой темы — вопрос об отношении подвижника, будущего инока, с остающимися в миру родственниками. В древнейших русских житиях, в частности, в “Житии Феодосия Печерского”, которое, кстати, довольно рано стало известно в сербской литературе, противостоящий подвижнику (в данном случае, в лице его матери) мир оказывается для автора орудием дьявольских сил. Любопытно, что враг, понуждающий мать отрока с поистине языческим ожесточением бороться с сыном, действует все же не через язычницу, а через христианку, пусть в силу своей душевной немощи и неспособную понять духовные устремления сына. Отречение юноши от мира также безусловно: он наотрез отказывается от свидания с матерью, пришедшей за ним в монастырь. Путь крайнего аскетизма в отношениях с родственниками и отказа от любых “душевных” контактов с ними выбирает и преп. Макарий Желтоводский в посвященном ему “Житии”, известном по спискам XVI в. Трехлетнее страдание об убежавшем из дома в монастырь сыне завершается приходом в обитель отца, которому сын не показывает лица, а лишь протягивает руку в отверстие двери.

Отражающие глубину христианского мировосприятия антиномии, которые проистекают из заповеди о любви к Богу и к ближнему, находят свое разрешение лишь в попытке преображения

душевной привязанности в любовь духовную, точнее в исполнении единственно возможного с точки зрения агиографа, условия такого преображения. Имеется в виду согласие матери принять постриг, которое юноша испрашивает у Бога своими молитвами. Случившаяся с ней резкая перемена сколь совершенна, столь и внезапна и являет собой род чуда, как известно, весьма распространенного в памятниках как византийской, так и славянской агиографии. Между тем это лишь один из исходных принципов отражения в средневековой литературе представления о психологии личности на пути духовного выбора, претерпевающий изменения по мере развития жития как повествовательного жанра и со временем уступающий место другим подходам к изображению человека.

Любопытный материал, касающийся интересующей нас темы, находим в написанном в 1310 г. сербским иеромонахом Феодосией Хиландарцем "Житии" сербского отшельника XIII в. Петра Коришского, подвизавшегося в южной Сербии, в окрестностях г. Призрена. Здесь мы встречаем сюжет, связанный с преодолением подвижником череды препятствий, стоящих на его пути к отшельничеству. Вместе с сестрой, избравшей, подобно ему, после смерти родителей, путь целомудренной жизни в молитве, он сначала поселяется вдали от дома, позднее же удаляется в пустынное место. Присутствие сестры, однако, начинает тяготить будущего святого; с молитвой и слезами он оставляет ее спящую и уходит в горы, чтобы всецело посвятить себя аскетическим подвигам. Далее описываются нападения на святого бесов, говорящих с ним от лица сестры, укоряющей его в том, что он заставил ее голодать и мерзнуть в поисках его по горам: "каменносердый, немилостивый: неужели не смилуешься на слезы мои? Примет ли тебя Господь после того как ты меня оставил?" Традиционный для житийных сочинений прием как бы выявляет глубокий психологический план повествования; выделяются и два принципа понимания греха, определяемые различными представлениями о смысле христианского служения. Первый, о котором "официально" заявляет книжник, проистекает из аскетического идеала и отказа от мира со всеми его житейскими заботами, в том числе и от ответственности за судьбу ближних (с точки зрения "мира", это есть весьма предосудительный духовный индивидуализм). Истоки второго принципа коренятся в "мирском" понимании христианских заповедей, делающем акцент на необходимости жертвенной любви и милосердия по отношению к ближнему. Интересно, что в уста бесов по сути дела вкладываются укоры совести, обращенные к подвижнику, которые он заставля-

ет себя воспринимать как греховные помыслы (забота о сестре как предлог, чтобы уклониться от избранного пути). Однако верность психологических наблюдений, делаемых агиографом, заставляет читателя именно в этих словах видеть глубоко затронувшее душу подвижника переживание греха перед сестрой и страдания из-за неизбежности этого греха как последствия отдаленности человека от Бога, преодоление которого на земле, совершаемое путем подвига, достижимо лишь отчасти. Вместе с тем в образе бесов “допускается” в повествование “мир” с его представлениями о нравственности.

Почти полное словесное соответствие укорам, обращенным к подвижнику, находим в написанном тем же автором в конце XIII — начале XIV в. “Житии святителя Саввы Сербского”, где они вложены в уста посланников Стефана Немани, прибывших на Афон, чтобы увести с собой и вернуть родителям царского сына — беглеца, поторопившегося при виде их принять иноческий образ: “каменноутробный, немилостивый, примет ли тебя Господь? Обманул ты отца, обманул и нас, и еще говоришь, что боишься Бога. “Голос “мира”, помыслы которого привязаны к здешней жизни и который пытается истолковывать евангельское учение в пользу человеческих привязанностей и желаний, звучит здесь уже в полную силу, более того, здесь имеет место полемика со святым по поводу нравственной стороны его поступка.

“Житие Саввы”, интересное особенно подробным описанием сложного пути отвержения “мира” и возвращения к сотрудничеству с ним ради его духовного преображения, обнаруживает удивительную, на первый взгляд, типологическую близость к “Житию” севернорусского подвижника Александра Ошевенского, составленному в 1567 г. Отчасти она объясняется тем, что оно было написано при опосредованном влиянии “Жития Саввы Сербского”, которое получило широкое распространение на Руси с первых десятилетий XVI в. Среди общих моментов трактовки темы в двух сочинениях — отсутствие категорического неприятия “мира” и стремления подвижника к полному отказу от контактов с ним, психологическая мотивировка поступков персонажей и попытка проследить внутреннюю логическую связь отдельных душевных состояний между собой, своеобразный диалог подвижника и мирян, в том числе подробное описание взаимоотношений святого с родителями (трудный путь к сотрудничеству в общем христианском деле). Агиографы останавливаются и на такой проблеме, как выбор между уединенной отшельнической жизнью и христианским служением “миру”. Так, отец Александр Ошевенский советует сыну основать монастырь, чтобы при-

вести ко Христу “многие души”: “ты же чадо помысли о себе кая мзда болши есть, сия или она, еже спасти себе единого или с собою множайшую братию” (РГБ, Унд. № 276, л. 41). Слова эти заставляют нас вспомнить наставление, которое Савва Сербский услышал из уст византийского императора и вселенского патриарха: “и паче еже единого себе спасти мълчанием в пустыни, аште многих в миру от заблуждения словом к Богу обратити, болшею любовию себе присвоити те” (Житие Саввы. Изд. Дж. Даничича. Белград, 1860 г. С. 128). Наконец, основной пафос пастырской деятельности обоих подвижников — проповедь любви и снисхождения к ближним. В изображении святых появляется новая грань — идеализация их “душевных”, человеческих качеств.

Указанные особенности двух житий, явившиеся следствием постепенного осознания книжниками сложности взаимоотношений человека, исповедующего идеалы религиозного аскетизма, с окружающими людьми, отражали также их возросшее внимание к осуществлению в своих трудах проповеднических задач, требующих зримого и подкрепленного конкретными примерами соизмерения духовных идеалов подвижника с нравственными ценностями окружающих его христиан. Постепенное увеличение меры “художественного присутствия” мира в житии не означало, однако, разрушения традиционной основы идеализации и “секуляризации” жанра. “Мир”, как и прежде, изображался послушным ведомому Богом подвижнику.

Анна Комнина в “Алексиаде” дважды упоминает название Вичина. Первый раз, как название реки, а второй — как название поселения. Реку Вичину Анна Комнина упоминает в рассказе о походе императора Алексея Комнина (1081—1118) против варваров в 1088 г. Алексей Комнин, пройдя через Балканские горы, стал лагерем на реке Вичине. Эта река Вичина есть современная р. Камчия. Из всех рек, текущих с Балканских гор, только одна Камчия течет на восток и впадает в Черное море между Варной и Месемврией. Анна Комнина знает, по-видимому, и город с таким же названием или, может быть, область с укреплением, носившим имя Вичины, которое было центром владений какого-то варварского князя в тех местах.

С начала XII в. русская летопись дает прямое свидетельство влияния Киевской Руси на область нижнего Дуная и даже установления власти киевского князя в подунайских городах. В 1116 г.: “В се же лето великий князь Владимир (Мономах. — А.К.) посла Ивана Войтишича и посажа посадники по Дунаю”. Очевидно для установления власти киевского князя в тех местах не нужно было ни похода, ни завоевания. Под 1159 г. летопись сообщает о том, что галицкие рыбаки промышляли на нижнем Дунае. Известие дано в связи с сообщением о разбоях в тех местах князя Ивана Ростиславича по прозвищу Берладник. При императоре Мануиле I Комнине (1143—80) область нижнего Дуная считалась, как и в конце XI в., подвластной Византии, но империя не могла отстаивать свои границы и предоставляла здесь уделы русским выходцам. В кон. XII в. русские принимали участие в борьбе болгар за независимость. В описании сборов русских войск для борьбы с татарами в 1224 г. упомянута вольная дружина на 1000 ладьях под именем “выгонцы Галичкыя”. Ю.А.Кулаковский считает, что эта дружина представляла “русскую колонизацию в области нижнего Дуная”. Свидетельства источников “позволяют признать за неподлежащий сомнению факт пребывания русских в области нижнего Дуная... и возникновение вичинской епархии, принадлежащей к юрисдикции константинопольского патриархата, получает тем самым особое значение”.

Византийские историки Пахимер (1242—1310) и Григора (1295—1360) сообщили, что в 1300 г. с разрешения византийских властей на территорию империи переселились десять тысяч аланов с женами и детьми. Посредником при переговорах между императором Андроником II Палеологом (1282—1328) и аланами был епископ Вичинский Лука. Григора чаще называет этих аланов массагетами и указывает, что они жили за Дунаем и давно были христианами. Ю.А.Кулаковский писал об этих аланах: “К Кавказу и своим тамошним соплеменникам они не имели, конечно, никаких отношений. Они не были военным отрядом, какие выставляла их прикавказская родина... На границы империи они явились со своими кибитками, семействами и всем достоянием. Они были христиане, как и все их племя с давних пор. Христианство их дало им повод искать посредства соседнего византийского иерарха. Таким образом, эпизод с аланами в 1300 г. находится в полном соответствии с установленной нами локализацией вичинской митрополии и, если имя алан было поводом к тому, что вичинскую кафедру искали в странах прикавказских, то это было лишь недоразумением”.

В 1308 г. отряд алан, пройдя через Добруджу, присоединился к болгарам и принял участие в нападении на города империи. Во время другой болгаро-византийской войны, в 20-х годах XIV в., византийцы осадили город Филиппополь, ранее захваченный болгарами. В составе гарнизона города была тысяча аланских и болгарских всадников. Среди военачальников были аланы Итиль и Темир и венгр Ина. Во главе гарнизона стоял русский воевода Иван.

Город Вичина был известен как западный пограничный пункт Золотой Орды. Вичинская епархия имела свою территорию на юг от нижнего Дуная, т.е. находилась в нынешней Добрудже, занимая часть территории бывших провинций Нижней Мезии и Скифии.

В итальянском руководстве по кораблевождению в средиземноморье, написанном между 1250—1300 гг., дано описание черноморского побережья, составленное ок. 1296 г. На западном побережье Черного моря названы “река Вичина” и “город Вичина”.

В списке епархий Константинопольского патриархата, составленном во время правления императора Андроника II Палеолога, Вичинская митрополия занимала 95-е место. В документах Константинопольского патриархата митрополит Вичинский упомянут под 1317—1318 г. В мае 1341 г. упомянут заседавший в Синоде митрополит Вичинский. В мае 1359 г. Синод перевел митрополита Вичинского Иакинфа на митрополию Угровлахии по жела-

нию господаря Угровлахийского Александра, причем постановил, чтобы церковь Угровлахийская была в подчинении у церкви Константинопольской. В решении патриархата указан мотив, обусловивший просьбу господаря, а именно близость Вичины и Угровлахии.

На итальянских средневековых картах на нижнем Дунае — Vecina, Vesina, Visina, Bicina, Bucina. На карте Весконтти 1318 г. к югу от Варны и севернее Месемврии изображено устье реки с надписью lauiza. В "Руководстве по торговле" (~ 1340 г.) Франческо Пеголотти среди приморских болгарских городов упомянуты Варна, Вичина, Созопол и др. В венецианском портолане XIV в. дано описание западного берега Черного моря. Перечисляются приморские пункты и расстояния между ними, в том числе Визе в устье р. Камчия. На карте братьев Пидигани 1367 г. в том же месте стоит название Vica. На каталонской карте 1375 г. устье реки не обозначено, в том же месте береговой полосы имеется название Veza. На более поздних картах это имя появляется в формах: lavica (Pasqualini, 1408), lauica (Gratiosus d'Alconpa, 1480 г.).

Вичинская митрополия существовала до 1359 г. и, вероятно, позднее. По составу паствы она не была болгарской, состояла из русских и аланов. В XV в. население епархии растворилось среди окружающего болгарского населения, и Вичинская митрополия прекратила свое существование.

Апокрифическая литература на христианском Востоке во II-V вв. н.э. воспринималась либо как сочинения еретиков-гностиков, либо как действительно "сокровенная", тайная литература, распространявшаяся среди посвященных, исповедывавших эзотерическое понимание христианства, часто также близкое к ереси. В любом случае, для большинства верующих апокрифические сочинения были чем-то малоизвестным. Кроме того, в период жесткой борьбы с гностицизмом именно на Востоке возникла традиция составления "индексов" — перечней текстов, запрещенных для чтения. В силу того, что "индексы" предназначались не для всех, а только для тех членов церкви, которые контролировали состав монастырских библиотек, название апокрифов в подобных перечнях давались самым сокращенным образом: "Адам", "Енох", "Патриархи" и т.п. Существовала и внутренняя градация в литературе, рассказывающей о событиях и лицах Священной истории, также отражавшаяся в "индексах". Были сочинения, запрещенные для чтения и подлежавшие уничтожению, были сочинения, рекомендованные для всеобщего чтения и были тексты, запрещенные для публичного чтения. Большинство апокрифических книг, переписывавшихся на протяжении всего средневековья, относятся как раз к последнему разделу. Причем далеко не все сведения из книг такого рода считались эзотерическими, так как многие церковные писатели и даже Отцы церкви нередко использовали сюжеты и сведения из апокрифов в своих посланиях и поучениях. Постепенно в Византии сложилась особая традиция использования апокрифических книг — сокрытым, неоглашаемым оставался подлинный и полный текст апокрифа, а в сочинениях богословов использовались отдельные детали, эпизоды или общая сюжетная канва апокрифической книги, искусно сплетавшаяся с сюжетами или эпизодами, заимствованными из канонических книг или произведений Священного предания.

На Западе отношение к апокрифам характеризуется большим равнодушием. Это объясняется тем, что борьба с гностицизмом не имела такого большого значения для судеб западного христианства. Богословы и простые священники на землях бывшей Западной Римской империи были больше озабочены уничтожением языческих верований, чем дискуссиями об ангельских иерархиях или "истинном знании". Хотя традиция составления "индексов"

проникла и сюда. Правда, на Западе эти перечни использовались не для определения уровня "открытости" для непосвященных той или иной книги, а только для безоговорочного ее осуждения. Апокрифы, попавшие в "индекс", становились объектом особого интереса со стороны еретиков. Не внесенные же в перечень книги свободно обращались среди верующих, воспринимаясь просто как развлекательные и одновременно поучительные литературные сочинения на темы Священной истории, авторы которых либо скрывались под псевдонимами, либо вовсе оставались анонимными, что, учитывая средневековое понимание авторства, никого не удивляло. Подобное отношение привело к тому, что на Западе апокрифы сочиняли вплоть до XII в., тогда как на Востоке время создания апокрифов ограничивается V в., то есть временем, когда твердо устанавливается канон книг Священного Писания (поместный собор 419 г.). В сущности, апокрифами были даже тексты средневековых мистерий. В позднем средневековье какого-нибудь особого интереса к апокрифам вообще не прослеживается. Секуляризация, обмирщение массового сознания западноевропейцев, начавшиеся в эпоху Возрождения, лишили апокрифические сочинения даже просветительской и развлекательной функции. Протестантское движение нанесло окончательный удар по духовному авторитету апокрифических книг, объявив все сочинения о библейских лицах, не вошедшие в протестантский вариант Библии, безусловно ложными.

До монгольского нашествия на Русь практически копировалось византийское отношение к апокрифам. Слепо заимствовались даже византийские "индексы", в которых перечислялись апокрифические книги, никогда не бытовавшие в русской книжности: "Ламех", "Елдад и Молад", "Ассенф". Древнерусские писатели, подражая византийским образцам, точно также создавали собственные пересказы библейских событий, где смешивались сведения из канонических и апокрифических сочинений. (Самым ярким примером могут служить творения Кирилла Туровского). Но из-за того, что большая часть православной литературы на Руси была сразу и некритически заимствована из Византии, большинством верующих апокрифы были восприняты не как какие-нибудь эзотерические книги, а как вполне достоверная часть Священного предания, внушавшая не меньшее уважение, чем труды Отцов церкви.

Разрыв связей с Византией, происшедший в начале XIII в., привел к тому, что в русском богословии стало формироваться свое Священное предание, во многих деталях отличающееся от Священного предания других православных церквей. И апокри-

фы уже всеми стали считаться важной частью этого Священного предания. Так их воспринимает уже автор-составитель "Толковой Палей". Попытка митрополита Киприана, введя в употребление в начале XV в. новый "индекс", установить византийское отношение к апокрифам ни к чему не привела. Новые "индексы" переписывались также автоматически, как и старые, а если их и использовали, то не для определения апокрифов, а для запрещения "суеверных" и гадательных книг. Авторитет апокрифической литературы на Руси укрепился в конце XV — начале XVI в., когда видные иерархи Русской Церкви (архиепископ Геннадий, игумен Иосиф Волоцкий) активно ссылались на них как на сочинения, относящиеся к Священному преданию. Включение большинства апокрифов в "Великие Минеи Четьи" митрополита Макария окончательно утвердило положение этих книг в системе древнерусской литературы. Такая ситуация сохранялась до середины XVII в., когда во время борьбы с расколом церковные реформаторы стали подозрительно относиться ко всему Священному преданию Русской Церкви предыдущего периода. Апокрифы сохраняются только старообрядцами, которые начинают использовать их даже в литургической практике.

Из всех типов отношения к апокрифической литературе (византийский — открыта только для посвященных; западный — безусловно запрещенная; русский — открыта для всех) наиболее положительные результаты дал именно сложившийся на Руси. Включая апокрифы в Священное предание, русские богословы нейтрализовали, благодаря точным комментариям и контексту, в котором оказывались эти сочинения, их возможное отрицательное воздействие на православное мировоззрение. Тайное же распространение подобной литературы приводило к самым трагическим последствиям как на Западе, так и на Востоке. (Достаточно вспомнить богомильское движение или судьбу Ордена тамплиеров, чья идейная доктрина строилась на неправильно интерпретированных апокрифических сказаниях). Одновременно, использование апокрифов в богословских и полемических сочинениях, включение их в самые распространенные "четьи" сборники увеличивало своеобразие русского Священного предания, способствовало дальнейшему освобождению Русской Церкви от духовного влияния Византии, росту ее самостоятельности.

Путешествие русских, участников Флорентийского собора 1439 г., описание впечатлений от увиденного в Италии и других западных землях отражены в трех древнерусских литературных памятниках, созданных непосредственно во время и вскоре после возвращения русской делегации на родину. Это так называемые “Исхождение Авраамия Суздальского” (Текст “Исхождения Авраамия Суздальского” известен в трех редакциях: полной (первоначальной) и двух кратких — Казакова Н.А. “Исхождение” Авраамия Суздальского (Списки и редакции) // ТОДРЛ. Т. 33. С. 55–66. Полная редакция опубликована: Прокофьев Н.И. Русские хожения XII–XV вв. // Литература Древней Руси и XVIII в. М., 1979 (Ученые записки МГПИ. № 368). С. 205–208, 254–264) и два анонимных памятника — так называемые “Хождение на Флорентийский собор” и “Заметка о Риме” (Памятники литературы Древней Руси: XIV — первая половина XV века. М., 1981. С. 468–495. История создания памятников, посвященных Флорентийскому собору, прослежена в книге: Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI веков. Из истории международных культурных связей России. Л., 1980), принадлежащие, по-видимому, перу одного автора, сопровождавшего Авраамия. Эти произведения являются первыми описаниями западноевропейских земель русскими путешественниками.

“Исхождение Авраамия Суздальского” и “Хождение на Флорентийский собор” принадлежат к жанру путешествия (хожения). Специфика произведений этого жанра определяется направлением и целью странствия. Предшествующие древнерусские образцы жанра (начиная от “Хожения” игумена Даниила, созданного в первые годы XII столетия) — это хожения-паломничества. Их основные особенности — семантическая характеристика пространства, принцип фиксации жизненных впечатлений — определяются целью странствия — паломничеством. Древнерусские хожения XII–XIV веков — это паломничества к христианским святыням (в Святую землю и в Царьград). Между тем путешествия суздальского епископа Авраамия и его спутников — это странствие в “грешные”, неправославные (для древнерусского религиозного сознания — и нехристианские) земли — в Германию и Италию. Оппозиция “святые — грешные земли” была

подробно прослежена на материале древнерусских памятников Ю.М.Лотманом (Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым культурам. Вып. II. Тарту, 1965 (Ученые записки ТГУ. Вып. 181)); отталкиваясь от наблюдений Ю.М.Лотмана, Б.А.Успенский объясняет ряд особенностей "Хождения за три моря" Афанасия Никитина семантикой странствия тверского купца — путешествия в "грешную землю", предполагающего "антиповедение", осознанное нарушение христианских норм (Успенский Б.А. Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале "Хождения за три моря" Афанасия Никитина) // Успенский Б.А. Избранные труды. Том I. М., 1994. С. 254—297; полемику с Б.А.Успенским см. Lenhoff Fail D., Martin Janet L. The Commercial and Cultural Context of Afanasij Nikitin's Journey beyond Three Seas // Jahrbucher fur Feschichte Osteuropas. 1989. Bd. XXXVII. No 3). В хождениях на Ферраро-Флорентийский собор, при условии жесткого следования древнерусского человека описанной исследователями модели, необходимо ожидать негативной характеристики увиденного и оценки западных стран как "грешных". Однако во всех трех памятниках ничего подобного не встречается. В "Исхождении Авраамия Суздальского" представлено восторженное описание двух мистерий; автор "Хождения на Флорентийский собор" интересуется европейскими достопримечательностями, останавливает внимание на удивительных достижениях художнического мастерства и техники (Изображение мистерии Благовещения Авраамием проанализировано в статье: Данилова И.Е. Праздник Благовещения в церкви Сантиссима Аннунциата во Флоренции глазами Авраамия Суздальского // Театральное пространство. М., 1979. С. 156—176. Об изображении европейских достопримечательностей автором "Хождения на Флорентийский собор" см.: Синицына Н.В. Образ "Рима" и идея "Рима" в русском национальном сознании XV-XVI вв. // Россия и Италия. М., 1993. С. 26—28). При этом для описания этих достопримечательностей характерно отсутствие адекватных изображаемым реалиям понятий ("статуя", "фонтан"). Единственным косвенным свидетельством возможной актуальности оппозиции "святые — грешные земли" для автора "Хождения на Флорентийский собор" является отказ от последовательной приуроченности путешествия (после пересечения границы Руси — рубежа православного и "латинского" миров) к дням церковных праздников: этот принцип в рассказе о путешествии по "латинским" странам выдерживается непоследовательно. Время как бы лишается сакрального

наполнения. (Впрочем, это более чем гипотетическое утверждение.)

Реальное несомненное отличие “Хождения на Флорентийский собор” от путешествия-паломничества заключается в отсутствии определенной направленности странствия, в отсутствии центрального локуса в пространстве (Флоренция таковым локусом все-таки не является). В паломничестве существует сакральное пространство — цель путешествия: описание этого пространства и образует структурный центр паломнического хождения. Соответственно, в паломничествах (например, в “Хожении” игумена Даниила) отсутствует описание обратного пути на родину. Передвижение паломника в пространстве мыслится как приближение к сакральному центру. Обратное движение незначимо и не достойно фиксации (Ср. о традиционной структуре хождения-паломничества: Трубецкой Н.С. Лекции по древнерусской литературе // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 584—587). Напротив, автор “Хождения на Флорентийский собор” тщательно фиксирует как весь ход путешествия в Италию, так и возвращение на Русь. Путешествия на Флорентийский собор не является паломничеством. Соответственно, и модель паломнического хождения в данном случае оказывается неактуальной. (Показателен отказ от паломнической модели также и в “Хожении” Афанасия Никитина).

Изображенные в “Хожениях” на Флорентийский собор земли — не грешные и не святые. Цель странствия — участие в церковном соборе — исключает описание “латинских” земель как грешных, хотя мотив превосходства православия над “латинством” в “Хождении на Флорентийский собор” присутствует (спасение путешественников в бурю по молитвам православных иерархов и священников, но не по молитвам “латинян”). Западные земли — вместилище христианских реликвий, почитаемых православными путешественниками. “Неправедность”, “неправильность” “латинской” веры не означает автоматически для древнерусских книжников-авторов хождений на Флорентийский собор греховного характера самих земель. Показательно, что Рим для автора заметки “О Риме” — это исключительно город-хранитель священных реликвий, которым поклоняются автор и его спутники. О других достопримечательностях автор заметки демонстративно отказывается сообщать: “А иного не писахом” (Памятники литературы Древней Руси: XIV — начало XV века. С. 494). Мотив запустения Рима-“великого града”, возможно, имплицитно содержит идею утраты царственного величия Рима, правопреемником которого стал Царьград.

Западные земли для автора "Хождения на Флорентийский собор" — страны чудесных, диковинных и искусных вещей; в этом отношении их восприятие не отличается от внимания русского паломника — Игнатия Смольнянина (Игнатий описывает ипподром и украшающие его колонны: архитектуру купола Св. Софии и т.д. Строго говоря, Игнатий не является паломником, он сопровождает русского иерарха Пимена, направлявшегося в Царьград для поставления в митрополиты) к достопримечательностям Царьграда (архитектурным и т.д.). Запад — край с другим архитектурным и природным ландшафтом, нежели Русь, и автор "Хождения на Флорентийский собор" тщательно фиксирует своеобразие германских и итальянских земель и городов. Интерес к ландшафту несомненно выделяет этот текст в сравнении с паломническим хождением. Так, паломник в Святую землю игумен Даниил, как правило, не дает предметных описаний ландшафта и природы Палестины. Даниил обращен к сакральному, сверхреальному миру, предметная, материальная реальность им почти не замечается. Исключение — описание Иордана, но Иордан — святая река, в которой крестился Иисус Христос; кроме того, Даниил подчеркивает в изображении Иордана прежде всего не особенное, но черты, напоминающие русскую реку Сновь. Он как бы "интимизирует", приближает к восприятию русского человека святую реку. Скупость Даниила очевидна в сравнении с автором "Хождения на Флорентийский собор", описывающим Альпы и европейскую флору. Неправоверность "латинян" и отличия "немецких" обычаев от русских фиксируются автором "Хождения на Флорентийский собор", но не определяют семантику западного пространства в его произведении. Западное пространство в "Хождении на Флорентийский собор" и в заметке "О Риме" в ценностном отношении нейтрально.

Приведенные наблюдения не могут, конечно, подвергнуть сомнению значимость оппозиции "святые — грешные земли" для древнерусского сознания и утверждения о восприятии в Древней Руси Запада как грешных земель; они всего лишь свидетельствуют о том, что эта оппозиция не реализуется автоматически в любом тексте, изображающем "латинские" страны.

Среди произведений материальной культуры, созданных в Западной Европе, но бытовавших с теми или иными изменениями в Древней Руси или сделанных не без влияния европейской средневековой культуры, выделяется компактная группа памятников, появившихся в Новгороде в 1430-е годы. Это Грановитая палата, построенная в 1433 г., панагиар мастера Ивана 1435 г. и Магдебургские врата, отлитые еще в 1152 г., но замкнувшие Западный портал храма Св. Софии, вероятно, в те же 1430-е годы.

Помимо художественных достоинств все эти произведения одновременно являются и памятниками политической истории Новгорода, поскольку они несут на себе отпечатки борьбы оппозиционного по отношению к Москве новгородского боярства, которое оно вело с Московской Русью в 1420—1430 годы.

Однако, если история создания и бытования Софийского панагиара и Грановитой палаты, несмотря на малую изученность, в целом все же представляется ясной, то появление Магдебургских врат в портале православного храма (откуда и как попали в Новгород?), а также вопрос о русских доделках, в частности русском мастере Авраме и его "автопортрете", времени монтировки дверей и возникновения переводных русских надписей, количестве мастеров и их функциях и т.д., — все это представляется весьма загадочным.

Ряд российских исследователей связывал появление магдебургских дверей в портале Св. Софии с сигтунской легендой. Врата якобы были привезены из древней шведской столицы — Сигтуны, в качестве военного трофея, после разорения города новгородским войском в 1187 г. Монтировка же врат произведена русским мастером Аврамом в XIII столетии, оставившем свой "автопортрет". Ему же приписывались и русские надписи, проясняющие смысл латинских "подписей".

Польские и немецкие ученые считали, что врата отлили в магдебургской литейной мастерской для кафедрального собора города Плоцка по заказу епископа Александра Плоцкого, но в период когда магдебургский епископ Вихман еще не получил титул архиепископа, то есть в 1152 г. Рельефные портреты обоих деятелей римско-католической церкви также помещены на пластинах врат. Однако вопрос о том, когда появились магдебургские двери в Нов-

городе ими практически не рассматривался. Лишь польский исследователь А. Поппэ провел анализ латинских и русских надписей, отнес последние к XV столетию и более узко к 1430-м годам.

В действительности магдебургские двери никакого отношения к сигтунской легенде не имеют. О походе новгородцев 1187 г. на шведский город Сигтуну I новгородская летопись ничего не сообщает. Сведения о походе и о вывозе городских ворот имеются лишь в шведских легендах, весьма недостоверных. К тому же, прежде, чем говорить о привозе врат из Сигтуны следовало бы объяснить, как они туда попали. Тем более, что срок их попадания из Магдебурга в Сигтуну ограничивается всего-навсего тридцатью пятью годами (1152—1187).

Плоцкая гипотеза выглядит более достоверной и основательной. Врата, действительно, замыкали входной портал Плоцкого собора и находились там вплоть до перестройки храма в XIV столетии. С XIV в., по аналогии с гнезнинским храмом (при его перестройке в XIV в. известные гнезнинские бронзовые врата были перемещены внутрь собора, как своего рода музейный экспонат) магдебургские двери, вероятно, оказались в “нерабочем” состоянии и вполне могли быть подарены Новгороду польско-литовским князем Лугвеном или его сыном Юрием Лугвеньевичем, связанными с Новгородом в течение почти сорока лет. Они поочередно занимали Новгородский княжеский стол и получали в “кормление” несколько городов феодальной республики. В 1430-е годы, а скорее всего, в 1435 г. магдебургские врата были смонтированы в Западном портале Софийского собора, и тогда же появились и русские надписи. Мастер Аврам, представленный на дверях вместе с “портретами” других ремесленников — Риквином и Вайсмутом, — практически ничем не отличается, ни по манере разделки, ни по деталям, от своих собратьев-создателей врат, ни от других персонажей и потому не может считаться “автопортретом” русского литейщика. Вместе с тем русские “доделки” XV в. и более позднего времени вполне очевидны — это нижняя правая пластина дверей с изображением “кентавра” и фигура “дьякона” (?), исполненные из бронзы иного цвета и состава.

Итак, отлитые в Магдебурге в 1152 г. для плоцкого собора во имя Богоматери бронзовые врата с рельефными сценами из ветхого и нового завета и рядом других фигур оказались в Новгороде, где и были смонтированы с рядом доделок в портале Новгородского Софийского собора около 1435 г., в разгар борьбы новгородского оппозиционного боярства, выступавшего против Москвы за независимость своего города.

Приглашение в Москву итальянских (фряжских) мастеров при Иване III было приурочено к тому знаменательному историческому моменту, когда Московское государство заявило о себе как о независимой могущественной державе, возрождающей величие домонгольской Владимиро-Суздальской и Киевской Руси. Причем, если на первом этапе своего княжения Иван III ограничивался, в основном, утверждением наследственных прав на Владимир, в том числе проявляя заботу о его архитектурных памятниках, то на втором этапе — после женитьбы на Софье Палеолог — у него стали проявляться амбиции нового, более высокого уровня. Речь все более определенно стала заходить о всемирно-историческом значении Москвы — преемницы павшего Константинополя, Новом Царьграде или Третьем Риме. Такая постановка вопроса существенно изменяла характер архитектурного заказа на строительство Московского Кремля.

Традиционным для средневековья было строительство по образцу, “в чин и подобие”. Подражая известным авторитетным образцам, мастера могли вносить новшества, в том числе заимствованные с Запада или Востока, но их творческие искания оставались при этом в рамках известных предустановленных образцов, санкционированных свыше, занимающих более высокое положение в иерархии ценностей. Теперь же возникла потребность подняться над прежними известными образцами, превзойти былую славу стольного Владимира и других городов древней Руси. Поэтому и мастера должны были быть найдены не просто лучшие из лучших, но на порядок превосходящие прежних. Потребовалось и возникло движение вверх по ступеням иерархической лестницы.

Иноземные мастера имели то преимущество, что их окутывал ореол таинственности, нездешней славы. А это для средневекового менталитета значило очень многое. К чужеземцам вообще в древности относились с большой опаской, так как это люди “не от мира сего”, то есть свободные от местной системы связей, а потому способные разрушить ее. За ними признавалась особая магическая сила (именно поэтому, как пишут исследователи архаических культур, так важно было соблюдать правила гостеприимства, предлагать совместную трапезу, которая включает гостя в магические связи с хозяевами). Евангельская фраза “несть про-

рока в своем отечестве" приобретает в таком контексте особый смысл. Для выхода за рамки местной традиции необходимы были сверхусилия, дополнительная мощь, полученная из иного мира, извлеченная из инобытия.

Понять это помогают этнографические материалы, свидетельствующие о том, что даже в рамках традиционной культуры в простонародной среде вплоть до новейшего времени сохранялось особенно настороженное, опасливое отношение к строителям, к плотникам и печникам — профессиональным "хитрецам", общающимся с нечистой силой, знающим секреты магического свойства, необходимые для успешной созидательной деятельности. Поэтому хозяева всячески старались задобрить их и отблагодарить сполна, — иначе они могли сделать так, что в новом доме не будет житья от напастей.

Итальянские мастера, выписанные Московским государем, были великими "хитрецами", "искусниками", "мудрецами", а значит, в глазах простого народа, — магами, кудесниками, недаром возглавившими и успешно осуществившими столь значительное строительное начинание. Это было тем более очевидно, что их мастерство, действительно, контрастировало по своему техническому совершенству и художественной изощренности с мастерством московских умельцев. Очень эффектно в этом отношении выглядела замена несправившихся с задачей возведения нового Успенского собора московских зодчих Кривцова и Мышкина прославленным итальянским маэстро Аристотелем Фиораванти. Именно потому, что итальянские мастера приглашались как лучшие из лучших (мастера от Первого Рима!) и направлялись на ответственнейшую государеву службу, их принимали с таким почетом, наделяли землей, ставили на положение бояр.

Принято говорить о традиционной консервативности средневековой культуры, о боязни и неприятии людьми того времени чего-либо нового, непривычного, чужого. Однако, есть много примеров, как будто бы опровергающих это утверждение. И среди них на одном из самых видных мест — Московский Кремль. Мне представляется, что это противоречие снимается при рассмотрении средневековой культуры как иерархически неоднородной. Соблюдение субординации вынуждало следовать во всем предустановленным образцам, чем ниже, тем более консервативным. Низшие социальные слои имели гораздо меньше прав и возможностей проявлять свою волю, чем слои высшие. Поэтому в постройках разной значимости должны были запечатлеваться разные степени типичности и оригинальности. Да, люди должны были строить по образцу и подобию, "как принято", "как у

людей", нельзя было простому человеку делать у себя на дворе "незнамо что" ("черти-чего"). Но князю-боярину позволялось гораздо большее, у него могло (и должно!) появляться что-то редкостное, заморское. Великому государю надлежало быть полностью самостоятельным, самовластным, его постройки должны были быть не только самыми лучшими, но и самыми оригинальными, неповторимыми. Он — "сам себе голова" и "законодатель мод" для других, а потому никак не может подражать кому бы то ни было из простых смертных. Достойные образцы для него — лишь легендарные исторические личности, библейские цари и сам Царь Небесный. Другое дело, что на самом деле он был тысячами нитей связан с традициями своего народа, увенчивая их многоступенчатую пирамиду. Но он не был бы на вершине этой пирамиды, если бы не ощущал себя и не заставлял всех ощущать себя хозяином положения.

В реконструкции Московского Кремля Ивана III проявила себя воля, действительно, великого государя. Сама решительная перепланировка внешних очертаний крепостного ядра города, сопровождавшаяся отбрасыванием посадской застройки на большое расстояние вокруг него, ясно свидетельствовала об обретении Московским правителем огромной силы власти, сопоставимой, быть может, лишь с той, которую проявила позднее Екатерина II при закладке Большого Кремлевского дворца, неосуществленного, но до сих пор вызывающего умозрительно столь острую эмоциональную реакцию. И укрепления, и новые главные соборы Кремля, и палаты великокняжеского дворца превзошли меру величия, прочности, красоты прежних. Руками итальянских мастеров были созданы новые высшие, идеализированные архитектурные образцы общегосударственного значения. Русский заказ был индифферентен к вопросу о том, черты какой именно из европейских или собственно итальянских архитектурных школ будут заимствоваться Москвой, его пафос заключался в возрождении в новом блеске, как бы выведении на новый уровень своих собственных домонгольских традиций. Этот заказ был выполнен. Ренессансные вариации на тему русских храмов и палат оказывались вполне уместными здесь по самому своему существу, поскольку они, действительно, возрождали в новом блеске древнерусское и, в первую очередь, Владимиро-Суздальское белокаменное зодчество с его знаменитой резьбой (неважно, что она теперь выполнялась в иной стилистической манере).

Фряжское мастерство пригодилось бы и в дальнейшем, когда Москва стала настоящим Царьградом. И в середине, и в конце XVI в., и в XVII в. она нуждалась в новых изощренных архи-

тектурных образцах, которые могли бы помочь выразить ее высшее царственное достоинство. И такие образцы продолжали попадать в Москву из Европы, оказываясь, как известно, важными катализаторами развития русской архитектуры. Было желание и возникали не раз попытки возобновить опыт Ивана III по привлечению в Москву европейских архитекторов, но получилось так, что высокую задачу пришлось решать, в основном, все же своими руками. Это обусловило расцвет необычайно самобытного русского позднесредневекового зодчества. Однако, не надо думать, что именно эта русская самобытность была целью стремлений мастеров и заказчиков. Был заказ на царственное зодчество, а выполнить его могли фряжские мастера, наверное, с большим блеском, нежели русские. Вне всякого сомнения, так полагали в то время многие из заказчиков. Но можно только порадоваться, что волею судеб за выполнение высокого заказа пришлось взяться местным мастерам, превзошедшим в эпохальном творческом порыве самих себя.

Элементы знаний по математике, астрономии и астрологии известны на Руси с X-XI в. Их возникновение и развитие (цифровая система кириллицы, календарные и пасхальные расчеты, элементы астрологии) восходят к языческим традициям, а также обусловлены главным образом византийским и южнославянским влиянием, усилившимся после принятия христианства в 988 г. С XV в. к прежним иностранным контактам прибавляются новые. Распространение ереси “жидовствующих” принесло дополнительные сведения в указанных областях знания. Наиболее изученным является астрономо-астрологический “Шестокрыл” — произведение, посвященное расчету фаз Луны и затмений Луны и Солнца (Д.О.Святский, В.К.Кузаков и др.). По мнению Д.С.Лихачева, вольнодумцы “усиленно занимались астрологией и логикой”. Можно думать, что их знания по астрологии выходили за пределы “Шестокрыла”. Интерес представляют опубликованные А.И.Соболевским (1903 г.), но не изученные астрологические фрагменты с общими характеристиками территорий Великого княжества Литовского, Московской Руси и отдельно Новгородской земли. В них говорится, что указанные районы находятся под единым “управлением” зодиакального знака Козерога и Сатурна — его ведущей планеты.

Тексты содержат много полонизмов и их протограф мог возникнуть до 1476 г., когда Новгород был присоединен к Московии. Позднее, очевидно, исключалось упоминание Новгорода в качестве самостоятельного государства. В Польше до 1476 г. литературным и научным языком была латынь. Упомянутые астрологические фрагменты не восходят к латыни. Наличие в них полонизмов можно объяснить тем, что тексты были созданы на территории Великого княжества Литовского или выходцами из нее. В 1471 г. в Новгород из Киева, входившего в состав Великого княжества Литовского, прибыл основатель движения “жидовствующих” “жидовин Схария”, как его называл Иосиф Волоцкий. Тексты, возможно, написанные Схарией или его последователями, объединяющие территории, на которых употреблялся древнерусский язык, общим астрологическим “управлением”, могли заинтересовать московских политиков. Для Ивана III актуальным было признание за ним западными странами именова-

ния "государем всея Руси", что давало право на русские территории за пределами Московии (Новгород, часть Великого княжества Литовского и др.). Астрологические тексты как бы "научно" подтверждали право Ивана III на желаемое именование в указанном политическом смысле.

С этими выводами перекликается факт появления на золотых "корабельниках" с русской легендой времени Ивана III, отчеканенных по образцу английского нобля, на месте львов оригинала четырех единорогов. Первоначально (И.Г.Спаский) считалось, что "корабельники" с единорогом были сделаны в Москве итальянскими мастерами. Но эта точка зрения была оспорена после детального изучения гравировки русских надписей и других особенностей чеканки. М.А.Львов, И.В.Ширяков и др. ученые пришли к выводу, что "корабельники" были отчеканены в Новгороде ок. 1476 г., возможно, для Ивана III в качестве одного из актов доброй воли новгородцев при вхождении Новгорода в состав Московии. В русской традиции, начиная с "Изборника Святослава" 1073 г., астрологический знак Козерога обозначался единорогом. Поэтому единороги на "корабельнике" изобразительно дублировали слова на монете, что она великого князя "всея Руси" Ивана III и его сына.

Единороги на "корабельнике" как бы символизировали предопределенность вхождения Новгорода в состав Московии. Эту мысль могли подсказать новгородским властям "жидовствующие", аргументируя ее наличием упомянутых выше астрологических текстов. В таком случае становится более понятным, почему Иван III, посетив Новгород в 1476 г., стал покровительствовать "жидовствующим" и даже способствовал распространению этого вольнодумства в Москве. Изложенная гипотеза нуждается в дальнейшей разработке с привлечение дополнительных материалов. Она интересна также тем, что отражает уникальную возможность влияния иностранных научных знаний, как они понимались тогда (астрология преподавалась во многих западных университетах, а на медицинских факультетах была обязательным предметом), на политическую жизнь уже в XV в. в сложной истории становления централизованного Русского государства.

В 1490 г. при дворе новгородского архиепископа Геннадия начал деятельность в России немецкий ученый Николай Булев по составлению новой пасхалии. Наибольшую известность в распространении научных знаний он приобрел в свой второй приезд в Россию, когда в начале XVI в. стал придворным врачом Василия III. С именем Булева связывают перевод на русский "Травника" (1534 г.) и астрологического "Алманака"

(Д.О.Святский). Известно, что Николай Булев оказывал влияние на придворную верхушку (боярина Ф.И.Карпова и др.), что встретило резкое недовольство Церкви. Сохранились послания Филофея и Максима Грека, в которых дается негативная оценка деятельности Николая Булева, в том числе в области распространения астрологических знаний. Можно ли ставить вопрос об отражении в русском литературном творчестве астрологической пропаганды Николая Булева? О такой возможности говорит упоминание астрологии в анонимном, написанном по придворному заказу "Сказании о князьях Владимирских" (первая редакция в начальных десятилетиях XVI в., вторая в связи с венчанием на царство Ивана IV — 1547 г.). По словам Д.С.Лихачева, это произведение "стало главным выразителем оригинальных политических воззрений Русского централизованного государства XVI в.". Во всех списках "Сказания" (а к 1955 г. Р.П.Дмитриевой было известно уже 25) среди потомков Ноя назван Гандуварий как изобретатель астрологии. "Сказание" восходит к "Посланию о Мономаховом венце" опального Киевского митрополита Спиридона-Саввы, у которого Гандуварий назван астрономом, как и в использованном им Виленском хронографе. Если переделка Гондувария из астронома в астролога не является случайной, то можно предположить, что старания церковников искоренить последствия астрологической пропаганды Николая Булева не имели полного успеха. Возможно, именование в "Сказании о князьях Владимирских" Гандувария астрологом, а не астрономом, есть одно из проявлений пропаганды астрологии Николаем Булевым, оставшееся незамеченным его критиками.

Кажется, впервые используются геометрические знания в трактате "Благохотящим царем правительница и землемерие" Ермолая-Еразма середины XVI в. — произведении государственного назначения. Оно было адресовано царю с предложением проведения социальных реформ. Классическим произведением античности, где систематизированы геометрические знания, является "Начала" Евклида. Был ли знаком с идеями этого сочинения Ермолай-Еразм или пользовался другими источниками — неизвестно. В этой связи следует остановиться на одном заблуждении о геометрических исследованиях в Москве царского врача Арнольфа Лензея, который якобы получил разрешение у Ивана IV на публикацию своей переработки "Начал" Евклида в Бельгии в 1565 г., а затем вернулся назад и погиб в Московском пожаре 1571 г. Недавно мне были любезно предоставлены архивные данные и печатные издания бельгийским ученым П.Бокстаелом. Из них следует, что переработку "Начал" Евклида издал на латыни

в 1565 г. в Антверпене Арнольд де Ленс, который умер в 1570 г. и похоронен в Белёе (Бельгия). Следовательно, царский врач Арнольф Лензей не может быть отождествлен с бельгийским математиком Арнольдом де Ленсом. Именованье царского врача Арнольфа Лензеем появилось в зарубежной историографии и из нее было воспринято историком медицины В.Рихтером в нач. XIX в., а от него — Н.М.Карамзиным. В архивных источниках царский врач именуется просто Арнольфом или Арнольфом Итальянином. О знании им геометрии никаких данных нет. Подробное исследование этого вопроса оформлено мною в виде статьи, которая представлена для публикации в одном авторитетном историческом журнале.

Первое произведение по геометрии было создано иностранцем в России в XVII в. Автором был выходец из Далмации, считавший себя греком, — князь Иван Альбертус Долмацкий. Работая над “Геометрией”, он, по его словам, использовал несколько английских книг. Начав писать, по-видимому, в 30-е годы XVII в., Альбертус не закончил произведения, скончавшись в 1641 г. Предназначалась книга для печати, о чем автор просил в предисловии царя Михаила Федоровича. Напечатана “Геометрия” не была, сохранившись в единственном экземпляре (ГИМ, Синод. № 597(42)). Правильно атрибутирована она была немецкой исследовательницей М.Вольтнер в 1966 г. Ее выводы на основе новых архивных материалов и анализа текста “Геометрии” были подтверждены и развиты в 1981 г. О.Е.Кошелевой и Р.А.Симоновым. Следует считать устаревшими попытки атрибуции “Геометрии” Дмитрию Альбертусу (А.И.Соболевский) или городовому дворянину г. Звенигорода Ивану Обрасланову Елизарову (Ю.А.Белый, К.И.Швецов). “Геометрия” Ивана Альбертуса Долмацкого — первая книга на русском языке, приближающаяся к учебной литературе по геометрии современного типа, опередившая свое время.

С середины XVII в. при дворе Алексея Михайловича наступает настоящий астрологический бум. В 1657 г. было написано дворцовым врачом Львом Личуфинусом астролого-медицинское произведение. В 1660 г. был сделан перевод для царя календаря с предсказаниями. В нем сохранились пометы астрологического характера кого-то из членов царской семьи или придворных. В 1662 г. потолок царской столовой покрывается астролого-астрономической росписью. В мае 1664 г. лейб-медиком Самуилом Коллинсом производится астрологический расчет благоприятных для кровопусканий царю дней в июне и июле. В конце 1664 г. придворный врач Андрей Энгельгардт по запросу царя составля-

ет прогноз малой вероятности чумы в России, широко распространившейся в Европе. Это подтвердило правильность уже принятых карантинных мер и их стимулировало. Во всяком случае удачный прогноз Энгельгардта оставил яркое впечатление в обществе. В.Рихтер в своей монографии по истории медицины в России пишет, что это привело к резкому интересу к астрологии в придворных кругах, хотя сам автор оценивал удачный прогноз Энгельгардта случайно совпавшим с действительностью. В начале 1665 г. царь вновь обратился к Энгельгардту с восемью вопросами по внешней и внутренней политике России. В своем ответе астролог, в вежливой, но твердой форме доказывая полезность астрологии и тактично намекая на необходимость приобретения астрологического оборудования и литературы, ссылаясь на отсутствие таковых в его распоряжении. В 1668 и 1669 гг. появились новые астрологические росписи в царских покоях. В 1672 г. астрология приобрела статус дисциплины классического квадривия, заменив астрономию в "Книге избранной вкратце" Николая Спафария и Петра Долгово. По мнению О.А.Белобровой, предназначалась "Книга" для обучения царских детей. В том же году Симеон Полоцкий с Епифанием Греком написали вирши в форме гороскопа в честь крещения Петра.

Роль иностранцев в распространении знаний по математике, астрономии и астрологии в XV-XVII вв. состояла в ознакомлении русской науки с новым для нее аспектами знаний, стимулируя их развитие в России. Причем в отдельные периоды знания, особенно по астрологии, приобретали особое значение и для общественной и политической жизни страны, что до сих пор остается недостаточно изученным.

История государственности Северо-Восточной Руси XV-XVII вв. складывается из периодов быстрого, хотя отнюдь не прямолинейного развития. Княжество Московское и Владимирское к концу XV в. утвердило себя в качестве княжества всея Руси, вне страны оно уже в это время получило наименование “государства”, в 1547 г. это последнее превратилось в царство, оставаясь таковым вплоть до 1721 г., впрочем, за исключением Смутного времени. Именно во время Смуты утвердилось наименование “Российская держава”, в состав которой входили многие “государства” и в первую очередь Московское. Роль последнего была очень велика. Именно люди “Московского государства Российского царства” сыграли главную роль в утверждении на царском престоле представителя новой династии Романовых.

Государственная символика отразила и закрепила все изменения в наименовании страны и юридическом положении ее главы. При этом, как и в предшествующее время, русские сфрагисты и геральдисты, если можно приложить эти термины к идеологам русской государственности средневековья, активно использовали опыт соседних европейских стран. В государственную символику Владимирского княжения на протяжении XV в. вошел образ одноглавого орла. Им широко пользовались великокняжеские — будь то тверские или московские представители в Великом Новгороде. Образ орла, “сбирающегося взлететь”, по определению А.Б.Лакиера, с одним приподнятым крылом, давно использовался в странах Европы как символ царственности, мощи государя. Пожалуй, наиболее отчетливо это видно на знаменитом гобелене из Байо, посвященном победе при Гастингсе Вильгельма Завоевателя в 1066 г. В имперскую символику образ одноглавого орла вошел на протяжении XIV в.

Не менее был распространен образ всадника или сокольника. Его помещали на своих печатах многочисленные графы, пфальцграфы, герцоги и князья не только в пределах Священной Римской империи Германской нации, но и в сопредельных славянских государствах. На протяжении первой четверти XV в. этот символ стал использоваться и князьями Москвы и Твери.

В конце XV в. в Московском княжестве появилось новое изображение на печати Ивана III: двуглавый орел. Уже в течение

нескольких десятилетий продолжается полемика по поводу происхождения этого символа. В XIX в. историки и специалисты в области сфрагистики и геральдики не сомневались в том, что этот символ принесла на Русь вторая жена Ивана III — Софья Палеолог. Сомнения в этой гипотезе в начале XX в. высказал один из наиболее проникательных и вдумчивых исследователей того времени Н.П.Лихачев, отметивший, что в Византии этот образ не использовался в качестве государственной эмблемы. Независимо от него спустя более полувека М.Хельман и Г.Алеф указали возможность иного источника для подражания — имперскую символику. В Священной Римской империи в 40—50-е годы XV в. именно двуглавый орел стал символом государственной власти. При этом однако не исключено и влияние морейской символики, где также присутствует двуглавый орел.

С Палеологами конца XV в. связан и другой символ русской государственности, широкое употребление которого началось лишь в 60-е годы. На печати Василия Михайловича Верейского, женившегося до 1482 г. на племяннице Софьи Палеолог, впервые был изображен этот фантастический образ — лошадь с рогом, который еще в библейских текстах олицетворял силу и величие. В средневековом европейском искусстве этот образ был очень распространен как эмблема чистоты и девственности. Однако Иван Грозный, введший его на свою печать в 1561 г., очевидно, исходил из библейского толкования, как показывают соответствующие материалы посольских книг этого времени.

Итак, на протяжении конца XV-XVI вв. в качестве государственных эмблем использовались три изображения — двуглавого орла со всадником (на обороте печатей), а с 60-х годов — двуглавого орла со всадником или единорогом в грудном щитке. Все три изображения восходят к общеевропейской традиции.

Некоторый перерыв в этой традиции принесла Смута. На печати Ажедмитрия I облик орла изменился: крылья были высоко приподняты, подобно тому, как это было в то время на имперских печатях. Главы же первого, а затем и второго ополчения вернулись к старому образу — одноглавого орла в профиль, собирающего влететь. Смута принесла и пополнение царских регалий. Если еще в 50-е годы XVI в., в канун или после завоевания Казани, в обиходе Ивана Грозного появился скипетр, непременная принадлежность императора — будь то византийского или "германского", то Ажедмитрий познакомил москвичей и с короной, которую возложили на голову его супруги Марины Мнишек. Новшество не привилось, и вплоть до 1721 г. знаком царского достоинства оставался венец, хотя число их увеличивалось в XVI

в. в соответствии с включением "царств" Казанского и Астраханского.

В конце XVI в. к числу регалий добавилась и держава-"яблоко", наименование которой полностью соответствует тому, что было принято в Речи Посполитой. Можно спорить о том, чья традиция на этот раз оказала воздействие — польская или имперская. Но следы первой из них легко обнаруживаются на большой государственной печати Ивана IV 1578 г. На ней региональные эмблемы окружают центральное изображение почти так же, как это было на печатях Сигизмунда I и Сигизмунда II, Стефана Батория. Как для русского царя, так и для короля польского и великого князя литовского крайне важно было подчеркнуть право владения многими землями, часть которых находилась в споре глав этих соседних государств. Впрочем, и короли, и литовские князья ориентировались на имперский образец, так что в России и тот, и другой могли быть приняты во внимание при создании большой государственной печати.

На протяжении середины и второй половины XVI в. русская государственная символика иначе усваивала европейские традиции в этой сфере. Теперь речь шла не о понятийном аппарате и соответствовавшем ему изобразительном ряде или наборе регалий, но об изменении стиля изображения, уже внедренного в предшествующий период. Вся русская культура после смутного периода XVII в. развивалась под сильным воздействием культуры Речи Посполитой. Не осталась в стороне от этого и сфера символики. Созданные в 60-е — 70-е годы печати, равно как и регалии выдают влияние европейского барокко. Вероятно, и для предшествующего времени можно было бы выделить какие-то стилистические пласты, однако тогда они были менее ярко выражены.

Русь и Россия, княжество Московское и Российское государство жило в тесном общении с европейскими странами, идеологи самодержавия черпали из опыта соседних государств зримые образы, наиболее полно и точно выражавшие общие для них представления о государе как верховном судье, законодателе и военачальнике, власть которого священна. Только благодаря общности основных понятий о государственной власти, а также общности христианской культуры и было возможным освоение европейских традиций в области государственной эмблематики и символики.

“Записки о Московии” Сигизмунда Герберштейна, впервые увидевшие свет в Вене в 1549 г., заслонили собой и в некотором смысле обесценили все, что было написано о Русском государстве его предшественниками. Вместе с тем интерес к их трудам среди специалистов по отечественной истории XV-XVI вв. и прежде, и сейчас велик. Актуальной поэтому остается задача их издания на языке оригинала по наиболее надежным и подчас очень редким старопечатным публикациям с одновременным переводом на русский язык, подробным комментарием и приложением исследовательских материалов по истории текста. К удачным примерам такого рода публикаций следует отнести издание С.А.Аннинским “Трактата о двух Сарматиях” Матвея Меховского (М; Л., 1936) и Е.Ч.Скржинской отрывков о России из сочинений Иосафата Барбаро и Амброджо Контарини (Л., 1971). Хотелось бы надеяться, что не за горами подобное же издание “Записок о Московии” Герберштейна — тем паче, что основная подготовительная работа уже проделана в ходе подготовки русского издания 1988 г.

Немалый интерес для специалистов по русской истории представляют трактаты о Московии голландца Альберта Кампенского, состоявшего при папской курии, немца Иоганна Фабри, советника эрцгерцога Австрийского Фердинанда, и итальянского гуманиста Павла Йовия. Созданные почти в одно и то же время, в середине 20-х гг. XVI в., сходные по объему, а также по манере, материалу и целям изложения, эти сочинения замечательны уже тем, что именно в них впервые — и это следует особенно подчеркнуть — имя нового и мало знакомого европейцам государства — Московия — было вынесено в заглавие, а описание его стало не попутным, но главным и единственным их сюжетом. Все три автора непосредственно сами не посещали Московскую Русь, писали же они о ней, основываясь на устных рассказах людей, бывавших в ее пределах. Повествования Иоганна Фабри и Павла Йовия представляют собой литературно обработанное воспроизведение бесед, своего рода интервью, с посланцами русского монарха в европейские страны. Вместе с тем, как и в трактате Альберта Кампенского, в них есть сведения, добытые у дипломатов, купцов, разного рода мастеровых людей, по долгу службы или в поисках удачи отправлявшихся в далекую страну,

а также слухи и толки, надежды и страхи, которые вести из нее порождали при дворах католических государей. Поэтому значение работ названных авторов определяется не только конкретными сообщениями о Московской Руси, всегда, впрочем, требующими проверки и уточнений, но и тем, что сочинения эти позволяют судить, как воспринимали в Европе Московию, какие известия о ней были распространены до появления труда Герберштейна. Все три трактата написаны на латинском языке, понятном в ту эпоху мало-мальски образованному европейцу, причем сочинения Иоганна Фабри и Павла Йовия увидели свет сразу после своего создания в 1525 г. и до середины XVI в. неоднократно переиздавались, труд Альберта Кампенского на языке оригинала был опубликован гораздо позже — в 1543 г. — и в последующем переиздавался только в переводе на итальянский язык.

Конечно, нужно вспомнить о том, что "Путешествие в Персию" Амброджо Контарини было напечатано в 1487 г., однако о Московии здесь сказано не так уж много, и она не составляет главный предмет повествования; к тому же, написанное на итальянском языке и выпущенное небольшим тиражом, это сочинение имело ограниченный круг распространения. Другое дело "Трактат о двух Сарматиях" Матвея Меховского, напечатанный по-латыни в 1517 г. и вскоре несколько раз переизданный: он был очень популярен, но и в нем сведения о Московии, отнесенные в конце работы, занимали всего несколько страниц. Неоспоримо, поэтому, что до середины XVI в. именно трактаты Иоганна Фабри, Павла Йовия и, в меньшей степени, Альберта Кампенского играли в Европе роль главных источников информации о местонахождении и положении дел Русского государства. До сих пор русскому читателю они были доступны в давних, неполных, подчас очень приблизительных переводах, основывавшихся на не вполне надежных их изданиях.

Кроме указанных выше следует указать еще несколько небольших материалов, которые позволяют составить более полное представление об уровне осведомленности европейцев о России. В их числе надпись гданьского сенатора Антона Вида к карте Московии, которую он составил в начале 40-х гг. XVI в., разделы о Руси и Московии из "Всеобщей космографии" Себастьяна Мюнстера, приобретшие свой окончательный вид к 1550 г., и, наконец, элогия, или подпись под портретом, Василия III, составленная Павлом Йовием, по-видимому, в 1550 г. и отмеченная влиянием уже со стороны сочинения Герберштейна. При всех заимствованиях из ранее опубликованных трудов о Московском государстве в них всегда найдется некоторая доля важной

исторической информации, не повторяющей ни один из предшествующих им источников. Следует учитывать также и то, что после выхода в свет "Всеобщей космографии" Мюнстера в самых разных кругах европейского общества, которые по той или иной причине интересовались Москвией, о ней могли судить прежде всего по сообщениям этой из года в год издаваемой и переведенной на многие европейские языки компиляции всевозможных сведений, которая выполняла функцию своего рода историко-политического и экономико-географического справочника.

Таким образом, все указанные материалы не только служат дополнением к тому, что было рассказано о Московии Василия III Герберштейном, но и, каждое по-своему, свидетельствуют о постоянном внимании и живом интересе к быстро сложившемуся на рубежах известного тогда мира огромному русскому государству, передают его образ таким, каким его создал, пользуясь рассказами очевидцев, слухами, записками предшественников (включая и античных авторов), образованный европеец эпохи Возрождения и Реформации.

**Сравнительный анализ
генеалогических легенд XVI в.
о происхождении великокняжеских
династий русского и литовского
государств**

Создание династических легенд, возвеличивающих род своих правителей над соседними, было одним из способов политической борьбы в средневековой Европе. Особую остроту имела заочная полемика русских и литовских авторов подобных сказаний. В XIV-XVI вв. Московская Русь и Великое княжество Литовское, Жемайтское и Русское вели ожесточенную борьбу за право быть историческими наследниками территорий и государственных традиций Киевской Руси. Для обоснования легитимности своих притязаний в XVI в. в них были созданы легенды о происхождении московской и литовской великокняжеских династий от императоров Великого Рима. Российский вариант был отражен в "Послании Спиридона-Саввы" (1506—1523 гг.), "Сказании о князьях Владимирских" (по Р.П.Дмитриевой — 1-я ред. до 1533 г.), "Степенной книге" (ок. 1563 г.), ряде дипломатических документов. Литовская версия зафиксирована в легенде о Палемоне, содержащейся в "Летописце великого князства Литовского и Жомойцкого" (созд. в сер. XVI в.).

Целью настоящей работы является проведение сравнительного анализа принципов построения и основных идеологем российской и литовской династических легенд для выявления различий в политическом менталитете Руси и Литвы XVI в.

Обе версии начинаются с обоснования исторического величия древних корней правящих династий. Литовский вариант выводит их из наступившего в 16 г.н.э. (на самом деле — 27 г. до н.э.) "панства" цезаря Августа, который "не только одному Риму, але и всему свету пановил". Особенно подчеркнуто, что именно при Августе был рожден Христос, т.е. указывается на общемировую значительность правления императора, от которого начинают отсчет своих предков литовские князья.

Российская версия очерчивает гораздо более широкую историческую панораму. Она начинается рассказ еще с библейских времен, с раздела мира между сыновьями Ноя Симом, Хамом и Иафетом. В ней излагаются легендарные события истории древних Египта, Индии, Средиземноморья. После рассказа об Антонии и Клеопатре говорится о достижении императорской власти Августом. Он считается наследником политических традиций как

правителей Великого Рима, так и самого Александра Македонского и “обладателя вселенной” завоевателя Филикса. “Радуйся, Августе, царю римский всея вселенная!”, — завершает данный раздел своего “Послания” Спиридон-Савва.

Таким образом, российский вариант легенды создавал перед читателем гораздо более величественную панораму обстоятельств и истоков возникновения русской великокняжеской династии. Ной как владетель мира после потопа, Индия, Египет, держава Александра Македонского, Великая Римская империя — набор этих понятий должен был подвести обоснование под идею сосредоточения в Российском царстве и его правителях квинтэссенции всемирной истории (наиболее четко эта концепция выражена в “Степенной книге”).

Для обеспечения своего мирового господства Август рассадил в подвластных землях своих родственников в качестве наместников. Патрикий был поставлен в Египте, Августалий — в Александрии, Ирод — в Иерусалиме, Евлагерд — в Азии, Алирик — в Подунавье, Пион — на современной территории Венгрии, Прус — в городах по реке Висле и Неману: Мальборке (Машборке), Турне (Торуни), Хвоинице, Гданьске, Преславе (здесь воспроизведены версия, имена и названия, содержащиеся в источниках). По имени последнего наместника территория между Вислой и Неманом стала называться Пруссией.

Литовский же вариант здесь приводит гораздо более идеологизированную легенду. Указав на Августа как на исходную точку, происхождение литовских князей он выводит от Нерона. При этом характеристика ему дается самая негативная: “Нерон был пан окрутный”, свою мать “своею рукою забил без кождое причины”, поджег Рим, чтобы “подивитися”, и всем “кривды и втеснения великия чинил”.

Здесь и проявляются различия в династических легендах. Основоположник рода литовских князей, родич Нерона Палемон, не выдержав “великого окрутенства”, бежал на кораблях с семьей, 500 человек шляхты и знатными родами Китовраса, Колюмны, Рожи и Оурги в поисках “месца слоушного”. Земли под новую державу, основанную беглецами от тирана, были просто завоеваны. О судьбах жившего на них до Палеомона населения в легенде ничего не говорится. Русский же Рюрик был **добровольно приглашен** новгородским старейшиной Гостомыслом из Пруссии, “от тамо сущих родов римска царя Августа рода”. Он пришел княжить по зову другого народа и путем создания своей державы не поработил этот народ, а наоборот, возвысил его.

Таким образом, видны следующие различия. Литва подчеркивает свободолобивый, благородный характер основателей своей династии, не пожелавших жить при тирании. В их действиях первична личная воля Палемона и его спутников. И Гостомысл, и Рюрик выступают носителями воли земли, народа, нуждающегося в государе. Деятельность Палемона на захваченных землях ксенофобна, он насильственно подчиняет их себе и своим детям, судьба автохтонного населения ему безразлична. Русские же авторы всячески подчеркивают слияние пришлого Рюрика с местным населением, защитником интересов которого он стал (Новгород при нем возвысился до "Великого"). Ясно виден идеологический водораздел, выявляемый и по другим памятникам: Литва отстаивает идеалы индивидуальной свободы, собственной исключительности в рамках многонациональной державы, Россия — мотивы воли народа, слияние народа и власти, государя как высшего хозяина и в то же время — исполнителя воли земли (по факту приглашения).

Различно и приводимое в легендах описание путей построения и возвеличивания княжеств. Литовская версия говорит только о завоевании. Легитимность власти над той или иной территорией в "Литовском летописце" вытекает преимущественно из ее аннексии. При этом литовцы и не скрывали, что от них "вскричала вся Русь великим голосом и плачем". Моральное право на подчинение русских земель, с точки зрения литовских князей, вытекало из того, что разбитые Батыем киевские русские князья утратили легитимность владения русскими землями. И у литовских правителей поэтому есть все основания подобрать потерянную русскими власть над Восточной Европой.

Российская же легенда указывает другие пути: совет князей с боярами, благие дела для страны, утверждение православия как важнейший фактор строительства державы и оформления народа. За благочестие русских правителей они были почтены "мономаховыми дарами" — царскими регалиями из Византии. Тем самым легитимность власти Рюриковичей обосновывалась, кроме прочего, также наследованием политических традиций Византии. Таким образом, в российской версии несколько меньше политического цинизма и преобладают позитивные ценности как обоснование правомерности власти Рюриковичей над Русью.

В генеалогических династических легендах, созданных в XVI в. в Литве и России, отразился ряд черт политического менталитета и идеологием, присущих этим народам в некоторых случаях и до сего дня. В сущности, это был спор о моделях, парадигмах вариантов государственного и культурного развития стран Вос-

точной Европы: сближаться ли им с Западом (ибо именно западная система ценностей присутствует в литовской версии), или же создавать автохтонное государство, основываясь на древних исторических традициях (пусть иной раз и мифического плана). Исторически Литва выбрала первый путь, Россия — второй.

Середина и вторая половина XVI в. — важный этап в истории внешнеполитических и культурных контактов России и Западной Европы. В это время стремительно расширяется сфера жизненных интересов молодого Московского государства, добивающегося существенного признания на международной арене.

Борьба за Прибалтику, противостояние России и ее непосредственных противников — Речи Посполитой и Швеции осложняются межконфессиональными противоречиями, которые приобретают ярко выраженный антагонистический характер в эпоху Ивана IV, когда "война против Ливонии и Литвы объявлялась войной против "люторской ереси" (Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV-XVI веков. — Л., 1980. — С. 227).

Не менее напряженными и сложными были отношения России и папского престола, настаивавшего на церковной унии и присоединении москвитов к антиосманской лиге.

Стремясь сохранить церковную и государственную независимость, Россия выбирает путь духовного самоопределения в борьбе с внешней и внутренней экспансией (еретическими учениями антитринитариев, феодосиан и последователей М.Башкина).

Антилатинская полемика, которую ведет московский государь накануне принятия Брестской унии, расколовшей западнорусскую Церковь, отвечает общим тенденциям развития православной богословской мысли второй половины XVI в. Негативная оценка Ферраро-Флорентийского собора в сочинениях Ивана IV предвосхищает обличительную "Историю о осьмом соборе" А.М.Курбского и трактат представителей Острожской школы "Историю о листрийском или Флорентийском соборе" (это издание 1588 г. было направлено против апологетических переводов Василия Замасского, оправдывавшего унию).

До недавнего времени отечественные историки были склонны переоценивать "западничество" Ивана IV, чему в современной медиевистической литературе есть немало примеров. Так, например, М.А.Алпатов подчеркивал: "Западничеством" Грозный заметно превосходил свое боярское окружение. Даже наиболее образованный из тогдашних русских князей Андрей Михайлович Курбский не может идти в сравнение с царем Иваном" (Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа XII-XVII вв. — М., 1973. — С. 206). Свою точку зрения исследователь

подтверждал, в частности, тем, что Иван IV “все вопросы, в том числе и вопрос религиозный... ставит на службу своей политической цели” и для того, чтобы заручиться в последний период Ливонской войны поддержкой римского папы, защищает Флорентийскую унию (Там же.— С. 207). Данное утверждение, заключающее в себе герменевтическую ошибку, основывается на произвольном толковании полемического оборота из послания Грозного Баторию и не имеет под собой реальной источниковедческой почвы (в послании польскому королю 1581 г. содержится явное осуждение тех магнатов, которые преследуют Православие, лишь на словах признавая единство греческой и “латынской” веры: “А они и своему папе не верають: папа их уложил, что однако вера греческая и латынская, и они то разрушают, и отводят людей от греческой веры к латынской”. Послания Ивана Грозного.— М.; Л., 1951.— С. 229).

“Западничество” Грозного — историографический миф, сложившийся в результате абсолютизации отдельных фактов. Только комплексное изучение источников позволяет установить, что в 60—80-е гг. XVI в. складывается целый корпус полемических антилатинских и антипротестантских сочинений, к созданию которых Иван Грозный имел самое непосредственное отношение.

Так называемое первое “широковещательное” послание Ивана IV, датируемое 1564 годом, было задумано, судя по всему, не только как своеобразный “манифест самодержавия”, обращенный к подданным московского государя, но и как определенный идеологический вызов, адресованный западной аудитории, в первую очередь противникам царя в Польско-Литовском государстве.

Пространная редакция первого послания Курбскому имеет целый ряд заметных текстологических параллелей с дипломатической перепиской и переговорами конца 1560-х — начала 1580-х гг., на что обращает внимание С.О.Шмидт, рассматривающий это программное сочинение Грозного как “документ внешней политики” и “официальную концепцию истории правления Ивана IV” (Шмидт С.О. Об адресатах первого послания Ивана Грозного князю Курбскому // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в.— М., 1976.— С. 315).

Первое послание Ивана IV Курбскому предопределило основные идейные направления полемики с Западом, которая развернулась во второй половине XVI в. (послания от имени бояр и богомольная грамота митрополита Филиппа в Кириллов монастырь 1567 г., послания Грозного Баторию, прения с Антонио Поссевино, “Ответ государев” Яну Роките).

Начиная с конца XIX века многие русские исследователи отмечали в композициях миниатюр лицевых рукописей XVI века использование образов европейской гравюры эпохи Возрождения. В основном архитектурных форм.

Явление это справедливо связывалось с деятельностью московских кремлевских мастерских Ивана Грозного и митрополита Макария. Работы в этих мастерских выполнялись не только художниками Москвы, но и мастерами таких художественных центров, как Новгород и Псков. Достаточно вспомнить первое русское лицевое Учительное Евангелие, выполненное между 1538 и 1547 годами в новгородской мастерской будущего митрополита (тогда архиепископа) Макария, мечтавшего о создании полностью иллюстрированных всех житийных книг. В композициях миниатюр той рукописной книги нам удалось обнаружить использование композиционных решений и образов из гравюр Михаэля Вольгемута (учителя Альбрехта Дюрера) и нюрнбергского кляйнмастера и "безбожника" Георга Пенца (ученика Альбрехта Дюрера), заимствовавшего для своих гравюр образы из работ Микеланджело и Маркантонио Раймонди. в миниатюрах этой же рукописи обнаруживается знакомство русского художника и с гравюрами Ганса Гольбейна младшего. Рука этого новгородского мастера и его знание европейской гравюры прослеживается в дальнейшем в целом ряде лицевых рукописных книг, вышедших из макарьевских мастерских Чудова монастыря и в ряде миниатюр многотомного лицевого Летописного свода. О насыщенности западноевропейским материалом произведений псковских художников, работавших для Москвы, достаточно известно уже из "дела дьяка Висковатого". Этот придворный дипломат XVI века, возмущаясь еретическими новациями в искусстве, как бы первым почувствовал разрушительную опасность для древнерусской традиции и ее художественной системы от вторжения чужеродных европейских образов, приемов изображения и принципов художественного мышления. В своем религиозном рвении Висковатый был прав, но все новшества в московской живописи происходили не без благословения митрополита, и в макарьевской мастерской Чудова монастыря художники, как и ранее в Новгороде, свобод-

но пользовались для сочинения своих композиций наблюдениями над европейской гравюрой. Кроме того, никто не отменял 64 канон Трулльского собора 691—692 гг., запретивший светским лицам выносить суждения по вопросам веры. Поступок Вискватого осужден Собором 1553/4 гг.. Однако, художникам рекомендовано брать за образец работы Андрея Рублева. Но время и обстоятельства вынуждают поступать не всегда согласно рекомендациям.

Слияние идеи Ивана Грозного о создании русского централизованного государства под началом Москвы и желания реализовать православную идею “Москва-третий Рим” вызвало естественное желание и государя, и митрополита сделать все, в том числе и книги, “не хуже, чем в Венеции, Фригии, греках и иных странах”, как писал в послесловии к первопечатному “Апостолу” Иван Федоров. Именно это обстоятельство сделало кремлевских художников XVI века исполнителями грандиозного “государственного заказа”. Нужно было в очень короткий срок сочинить и выполнить огромное количество миниатюр для многотомного Лицевого Летописного свода и, кроме того, впервые полностью иллюстрировать, реализуя идею митрополита Макария, такие книги как “Учительное Евангелие”, “Слово на Успение Богородицы”, “Слово похвальное на зачатие Иоанна Предтечи”, “Сказание чудес превеликого и преславного архистратига Михаила”, “Житие Николая Чудотворца”, “Апокалипсис”, “Житие Сергия Радонежского” (это перечень только того, что дошло до нашего времени).

Трудность решения этой задачи заключалась прежде всего в том, что подавляющее большинство этих литературных текстов на русской почве иллюстрировалось впервые. Это сотни композиций!

Отметим, что уже к 1500 году в Европе вышло уже более 5 тысяч наименований печатных книг. Многие из них имели гравированные иллюстрации. Анализ миниатюр показывает, что кремлевские художники в своей работе пользовались некоторыми из этих изданий и даже отдельными гравированными листами известных европейских мастеров. Вероятно, эти материалы были в легендарной библиотеке Ивана Грозного и у митрополита Макария. В этом смысле знаменательна запись на одной из книг грозненского времени о том, что эта книга великого государя из книгохранительной палаты (!) Чудова монастыря.

В создавшейся ситуации, уже для того, чтобы “сделать не хуже”, художники должны были увидеть европейские гравированные иллюстрации. Они получили в кремлевских мастерских

эту возможность. Исследуя их миниатюры, мы узнали, что привлекло их внимание. Знаем теперь, например, что морские корабли в "Житие Николая Чудотворца" и в "Слово на Успение Богородицы" "приплыли" из гравюр Михаэля Вольгемута. Мы установили, что они пользовались для сочинения своих композиций гравюрами Альбрехта Дюрера, Георга Пенца, Ганса Зебальда Бехама, Йорга Брея, Ганса Гольбейна младшего, Луки Кранаха.

Но более всего нас интересовало то, как кремлевские художники XVI века использовали в своей работе увиденный ими европейский изобразительный материал, как это влияло на их композиционное мышление, слепо они следовали образцам или творчески перерабатывали их.

В этом отношении интересно, например, рассмотреть миниатюру с видом Венеции из рукописного, впервые полностью иллюстрированного "Сказания о чудесах превеликого и преславного архистратига Михаила", выполненного в Чудовом монастыре в 60-х гг. XVI века.

Знаменательно уже то, что это первое изображение Венеции в древнерусском изобразительном искусстве вообще и в книжной иллюстрации в частности.

В европейском искусстве к этому времени было очень небольшое количество изображений Венеции. Вероятно, наиболее раннее из них — это миниатюра в рукописной книге 1400 года о путешествии Марко Поло в Бодлеанской библиотеке Оксфорда. Правда, этот вид Венеции достаточно фантастичен, но легко узнается архитектурный облик Пьяцетты с двумя колоннами и Таможенный мыс у входа в Большой канал с церковью св. Троицы, разрушенной позднее в XVII веке.

Самым же популярным оказался вид Венеции в книге Бернгарда фон Брейденбаха "Паломничество в Святую землю", вышедшей первым изданием в Майнце в 1486 году. Выполнен он был утрехтским художником Эрхардом Ройвихом. Очень скоро это латинское издание было повторено на немецком, фламандском, французском и испанском языках. В дальнейшем гравюра с видом Венеции из этих изданий послужила образцом для подражаний.

В 1493 году Михаэль Вольгемут воспользовался этой гравюрой при иллюстрировании "Хроники" Шеделя, изданной в Нюрнберге (см. ил. 1).

Гравированный вид Венеции из этой книги и был использован русским художником XVI века из Чудова монастыря для сочинения собственной композиции. Метод использования европей-



Илл. 3

ской гравюры московским мастером чрезвычайно показателен для всех художников этой мастерской. Гравюра в “Хронике” горизонтальна. Композиция с “видом Венеции” у русского художника вертикальна и вписана в квадрат (см. илл. 2). Для сочинения композиции мастер выбирает из гравюры наиболее понравившиеся детали: Дворец дождей и купола собора св. Марка за ним, причал, корабли и Таможенный мыс на переднем плане; церковь же монастыря Фрари изображает верху на заднем плане. Среди этой вольной “венецианской архитектурной фантазии” он размещает несоразмерно крупные фигуры людей с императором Константином и архангелом Михаилом перед ними. Миниатюра повествует о строительстве в IV веке храмов в новой столице. Вид Венеции призван здесь изобразить Константинополь! Позднее, после страшных пожаров в Кремле во второй половине XVI века, “вид Венеции” в том же контексте был повторен на храмовой иконе “Чудо в Хонех” собора Чудова монастыря (см. илл. 3).

Такой способ сочинительства распространился среди художников XVI в. В “Слове на Успение Богородицы”, например, архитектура Нюрнберга, Эрфурта, Дамаска изображает Иерусалим, а крестьяне гравюр Дюрера — толпу у его стен. И это были первые шаги к разрушению древней традиции.

Среди обширной переводной литературы Московской Руси особое место в жанровом отношении занимают “Космографии” — компилятивные сочинения средневековых западноевропейских ученых, получившие широкое распространение в русской письменности. “Космографии” как памятники, сочетающие документальность и нарративность, содержат описание известных к тому времени территорий и государств, отражая донаучный уровень географических представлений об окружающем мире, и поэтому являются ценным источником по истории формирования географических знаний на Руси.

В эпоху русского средневековья в ряду неустойчиво употреблявшихся терминов-дублетов “хорография”, “топография”, “география”, “космография” большую известность получил последний термин, обозначавший значительную совокупность сведений по астрономии, географии, геологии, метеорологии, экономике, политике, этнографии и страноведению, то есть “описание Вселенной”.

К разряду космографических сочинений раннего средневековья относится “Христианская топография” Козьмы Индикоплова, созданная в I-й половине VI в., а ее славянский перевод, известный под названием “Космография”, был осуществлен на Руси не позднее XIII в. и впоследствии распространился в более чем 90 списках. Эта “Космография” продолжала оставаться популярным географическим сочинением вплоть до XVIII в. Отдельные фрагменты из нее и ссылки на автора встречаются в русских азбуковниках. Ее популярности в немалой степени способствовали сопровождающие текст прекрасные иллюстраци-миниатюры, сохранявшие традиции древнегреческих рукописей.

Начиная с XVI в. русские переводы “Космографий” становятся более регулярными, что объяснялось растущей практической заинтересованностью Русского государства в развитии торгово-экономических, политических и культурных отношений с зарубежными странами. Одним из ранних сочинений такого рода следует считать перевод созданного около 43 г. I в. компилятивного труда римского географа Помпония Мелы “О хорографии”. В русской письменности он представлен двумя списками: XVI и XVII вв. Однако, по-видимому, это сочинение не было широко

известно на Руси, поскольку включало наряду с достоверными сведениями баснословные рассказы о землях, где живут люди без головы и с лицом на груди, о муравьях величиной с собаку, живых сфинксах и т.п. В целом подобные "известия" — не редкость в мировой географической литературе позднего средневековья.

В корпусе географических сочинений 2-й половины XVI в. выделяется "Космография" польского историографа и писателя М.Бельского. Ее первое краковское издание на языке оригинала в составе "Хроники" датируется 1551 г. Русский перевод, осуществленный в Москве в 1584 г. с белорусского перевода 3-го, наиболее полного прижизненного краковского издания 1564 г., представлен в двух вариантах. В целом труд М.Бельского — первое польское историко-географическое сочинение, написанное не на латинском, а на польском языке, и это могло способствовать широкому распространению его списков на русской почве. Несомненный практически познавательный интерес у русских княжников вызывали содержащиеся в "Космографии" статьи о польской и западноевропейской истории, а также один из наиболее ранних рассказов об открытии Америки.

"Космографии" имели также образовательную ценность. Они предназначались для обучения детей царского дома, в частности, для царевича — будущего царя Алексея Михайловича, которому думный дьяк Михайла Данилов преподнес "Космографию". Примечателен пассаж из описи царского архива 70-х гг. XVI в.: *"перевод с Летописца польского и перевод с Космографии"*, сопровождаемый глоссой: *"отдан к государю"*. Наряду с другими источниками "Космографии" входили в круг школьного чтения, например, в московской "Греческой типографской школе", созданной иеромонахом Тимофеем в 1681 г.

Традиция переводов космографических сочинений с польского языка на русский не прерывалась в течение XVI-XVII вв. Так, в 1681 г. был осуществлен перевод "Космографии" итальянского ученого Д.Ботеро, но не с 1-го краковского издания 1609 г., а со 2-го — 1659 г. Русский перевод известен как "Театрум света всего..." и отражен в нескольких списках XVII-XVIII вв. В конце XVI — начале XVII в. с польского источника переведена "Космография" фламандского картографа А.Ортеля, современника Г.Меркатора. Польский перевод в свою очередь базируется на известном труде А.Ортеля "Зрелище земного шара". Русский перевод назван "Козмография сииречь всемирное описание земель в едино пребывание и назнаменование степенем во округах небесных".

Не случайно, что наиболее широкое распространение “Космографии” получили на Руси с начала XVII в. Именно эта эпоха осуществляла преемственную связь древнерусских представлений в области естествознания с элементами новых знаний. По справедливой оценке Б.А.Старостина, XVII в. характеризуется дифференциацией и прогрессом знаний, полицентризмом исследований, ростом престижа знаний в целом. К восприятию практически надежных знаний о географо-политическом устройстве западноевропейских стран и всего мира русское общество того времени было вполне подготовлено, и его уже не могли удовлетворять наивно-реалистические, баснословные рассказы, содержащиеся в ранних “Космографиях”.

Ко 2-й половине XVII в. значительно увеличивается количество переводов “Космографий”, среди которых особого внимания заслуживает перевод “Атласа” — капитального труда фламандского картографа Г.Меркатора. Текст был переведен и переработан переводчиками Посольского приказа Б.Лыковым и И.Дорном — это “Космография 1637 г.”. Ее краткий вариант (69 глав) составил основу наиболее распространенной в XVII в. “Космографии 1670 г.”. Однако в эту “Космографию” были также включены 7 глав из “Космографии” М.Бельского и так называемая “Краткая космография”. Примечательно, что переводчики не ограничились простым копированием сведений. Они проявили четкую авторскую позицию и внесли в текст ряд существенных вставок-дополнений, касающихся характеристики быта, нравов и обычаев русского народа, выразили свое критическое понимание сущности некоторых географических объектов (*Аморя — прилепок*).

Окончательно сформировавшись в XVII в. как новый, близкий к научному жанр русской письменности, определенно организованный тематически и по читательскому назначению, “Космографии” оставались важным источником общегеографических сведений и в 1-й трети XVIII в. — в эпоху формирования научных знаний. Многочисленные рукописные списки “Космографий” свидетельствуют о необычайной популярности этих своеобразных географических энциклопедий допетровской эпохи. Ряд фрагментов из “Космографий” был включен в “Хронографы”, “Азбуковники” и сборники различного содержания, о чем, например, может свидетельствовать пассаж из записи 1706 г. в “Хронографе” XVII в.: *“книга Гранограф большой писменой с космографиею перечневою, в десять”*. Сохранению популярности “Космографий” способствовало и то, что с XVIII в. их тексты стали сопровождаться картами-картинками, иллюстрирующими древнее

устройство мира. Отдельные сказочно-фантастические сюжеты “Космографий” в виде слабых реминисценций продолжали сохраняться в древнем географическом сознании народа и получили отражение в художественной литературе.

В современную эпоху “Космографии” как ценные памятники культуры и письменности продолжают оставаться в сфере научных интересов историков и филологов. “Космографиям” посвящена обширная литература, обобщенная с пропусками в “Словаре книжников и книжности Древней Руси”, включающем наши дополнения (без подписи; см.: вып. II. Ч. 2. Л., 1989. С. 519–520).

“Хроника всего света” польского гуманиста Мартина Бельского сыграла значительную роль в истории древнерусской литературы. Она явилась источником для целого ряда крупных памятников XVI-XVII вв. — “Синописа” Иннокентия Гизеля, “Скифской истории” А.И.Лызлова, “Повести о Скандербеге”. “Хроника” была использована для составления “Хронографа” Западнорусской редакции, “Русского хронографа” редакции 1617 г. — первые польские издания “Хроники” 1551, 1554, 1564 гг. уже в конце XVI в. читались и переводились в Московской Руси. Об этом же свидетельствует запись в рукописи из Архангельского собрания (С. № 135, ч. 1, л. 4) о том, что этот список “Хроники всего света” “древних преводниковъ самый просторѣчивый преводъ с полска языка на рускій простыи глаголь”, где “рускій” понимаем как “великорусский”, так как западнорусские языковые признаки в ней отсутствуют, как и в других списках того же перевода (Арханг. собр., Д. № 422; Синод. собр. № 113). Самый ранний список того же русского перевода сохранился в акцентированной рукописи XVI в., написанной полууставом, с кинноварными заголовками пронумерованных глав (РГБ, Ф. 152, № 2). Но в этой рукописи текст “Хроники” представлен в сокращенном и измененном виде, жанр сочинения может быть определен как “Космография” — описание земель, государств, народов, нравов, в основе ее лежит пятая книга польского издания 1564 года, которая позже переводилась как самостоятельное сочинение (РГБ, Ф. IV. 158). В полном переводе название: “Книги пятаыя всего свѣта козмография сиирѣчь розмѣрение всея земли”. (Син. 113. л, 627).

Состав “Космографии” русской редакции обнаруживает тщательную работу составителя по созданию книги, подчиненной общему замыслу. Отобранные из разных книг “Хроники” главы получили общую нумерацию, при этом некоторые разделы, сохранив названия, были объединены в более крупные главы.

Первая глава содержит общие сведения о частях света: “Вся земля есть раздѣлена на три части. Первая часть азию прозывается, вторая часть африка прозывается, третья часть европия”. Описание Европы в польском издании и в русском полном переводе “Хроники” начинается главой “О греках”, с перечнем греческих “царств и градов”, исключенной из “Космографии” русской редакции, чтобы продолжить перечень частей

света выдержкой из десятой книги "Хроники" — "О четвертой части света" с дополнительными разделами, посвященными четырем "походам Аммерикуса Веспущья", посланным "на осмотрение новые земли и коли узнал ин тоѣ дорогу людчи колюмбуса". Значимость открытия Новой Земли Америки составитель "Космографии" понимал в полной мере и решился даже изменить концепцию М.Бельского (а точнее, — традиционную) о трех частях света.

Описанию Центральной Европы в "Космографии" предшествует глава 2, включающая 50 разделов из девятой книги "Хроники" "Род великих князев московских русских а по писанию жигимонта ерберсина" (Герберштейна). Составитель справедливо полагал, что русская "Космография" не была бы полной без таких обзоров, как "О граде Володимирѣ", "О Туле городе", "О Дмитрове городе", "О Смоленском градѣ", "О Можайском городе", "О Двинѣ о реки", "О Ловоти о рекѣ", "О Белѣ озере", "О мѣстах и о реках о болших Московской земли". Всего 50 разделов. Следующие главы, продолжающие описание Европы, — глава 3 "О Литвѣ и о литовских городех и о реках", глава 4 "О Ливонской землѣ". После кратких глав "О разореніи Риму", "О болгарехъ", "О Португальском королевствѣ" следует глава 9 "Зачало об воинѣ турсково государства", продолжением которой стала глава 10 о сражениях Скандербега, возглавившего освободительную борьбу албанского народа против "турского царя и турских воевод". Эта большая глава включает 26 самостоятельных повествований из четвертой книги "Хроники", свидетельствующих об актуальности турецкой темы для русского общества второй половины XVI в.

Описание Европы продолжено в основном в той же последовательности, как оно представлено в пятой книге "Хроники", с пропуском ряда глав, посвященных, например, швейцарским провинциям, "О городахъ и о мѣстахъ над рѣкою над Реном", "о теплицах бабелскихъ", "О Ренском воеводствѣ", "О островѣ Исландскомъ", "О людех лопѣских" и некоторых других с рассказами о небольших городах и их правителях.

Последующие книги "Хроники", повествующие об "Угорском королевстве" (книга шестая), Чешском королевстве (книга седьмая), "Польской кранике" (книга восьмая) — использовались выборочно, в основном взяты начальные обобщающие главы, описания нравов — "Об обычєех чєских". Пропуски составляют большие фрагменты в 40, 47, 17, 20 глав "Хроники". При сопоставлении с пропущенными текстами достаточно значимым оказывается повторение главы "О Литвѣ и о литовских городех и

о реках". Повтор был замечен кем-то из первых читателей (по-черк XVI в.), оставившим рядом с номером главы 56 помету: "Писано в 107 главъ".

Завершается "Космография" русской редакции главами из книги десятой об экспедициях Колумба к Канарским островам, открытии острова "Испании" (Гаити), посещении острова Куба, об открытиях новых земель "Петром Аленеусом" (Педро Алонсо Ниньо). Последний из рассказов посвящен морским экспедициям Винсента Яньеса Пинсона: "О Пизонусъ которой ѣздил таково же по морю на полднь и нашол мѣста новые о которых философ и мудрецы не описали же и в своих книгах". Название шестидесятой из обозначенных глав (в "Хронике" на шесть глав о путешествиях больше), выбранной для заключения, как бы указывает на незавершенность новых географических открытий в момент создания "Космографии" и характеризует ее составителя как человека образованного и мыслящего.

Сведения об иностранцах, так или иначе попадавших в столицу Московии, содержатся главным образом в письменных источниках. Некоторые дополнения к ним могут быть сделаны при археологических исследованиях города. Уже в XIX в. было обращено внимание на плиты с иноязычными надписями, встречающиеся на окраинах Москвы — за Калужскими и Таганскими воротами, а иногда и ближе к центру (в Харитоньевском пер.) С тех пор удалось собрать сведения о нескольких десятках неизвестных ранее иноземцев, а также встретить ряд имен, вполне проверяемых по иным источникам. Материал, накопленный к середине 1980-х гг., был обобщен в своде Д.А.Дрбоглава "Камни рассказывают" (М., 1988). Однако за прошедшее десятилетие появилось несколько новых интересных памятников, сделан ряд поправок к старым чтениям надписей, проведены археологические исследования трех участков, связанных с некрополями иноземцев.

Наиболее удачными были наблюдения 1989 г. за работами на месте стадиона завода "Красный пролетарий" между улицами Мытной и Шаболовкой, в том районе, где К.Ф.Калайдович изучил когда-то первое иноязычное надгробие. Здесь удалось обнаружить разрушенные погребения и фрагменты плит XVI-XVII вв. Одна из плит несла лишь остатки надписи и была вторично использована как строительная декоративная деталь. Зато вторая сохранилась примерно наполовину. Уже необычные детали оформления плиты привлекли внимание. Выбитое в центре подобие рельефного портрета мужчины с бритым, выдающимся вперед подбородком и в отороченной шапке с лентами, окруженное примитивным венком, явно апеллирует к европейской традиции надгробного портрета и уникально для Руси. Буквы надписи содержали элементы готического письма, что тоже необычно для иноязычных надгробий Москвы.

Сохранившийся текст сообщал, что надгробие принадлежит лицензиату права Каспару фон Эльферфельдту, бывшему ландд-росту Петерсхагена: CASPER. VON. ELVERFELT // DER. RECHTEN. LI // CENTIATS. GEWE // SEN. LAND [...] DROSTE. // THO PETERSHAGEN // ... GE...

Это имя хорошо известно русской истории еще со времен Н.М.Карамзина, оно многократно упоминается документами XVI в., связанными с жизнью немецкой колонии в Москве, особенно часто — в мемуарах Генриха Штадена. Эльферфельдт был одним из самых заметных иноземцев при дворе Иоанна Грозного, служивших в опричнине. Он сообщал царю сведения о религиозной жизни германских земель, давал советы в области внешней политики (хотя мы и не решаемся судить, насколько доброкачественным было то и другое).

Собранные источники позволяют не только восстановить жизнь Эльферфельдта в Германии и подтвердить сведения, сообщаемые в эпитафии, но и определить, что найденная плита была приготовлена заблаговременно самим лицензиатом и помещена Штаденом на кладбище слободы Наливки. Таким образом, не только восстанавливаются эпизоды жизни еще одного выходца из Вестфалии, приведенного невзгодами Ливонской войны на русскую службу, но и окончательно определяется местоположение древнейшего иноземного кладбища в Москве.

С этого же кладбища происходят, конечно, и плиты с иностранными надписями, использованные в XVII в. при строительстве стен и зданий Данилова монастыря. Найденные в 1983–85 гг. и предварительно опубликованные с нашего разрешения Д.А.Дрбоглавом, они не совсем верно прочтены им. В частности, была гипотетически реконструирована фамилия переводчика — “Диаллеркниссен”, в то время как на этом месте надежно читается остаток строки: ?? ...DT. ALLER.REVS // SEN. DOLMASC // H. DER. SELEN GO // DT. GENEDICH // VND. BARMHE // RZICH SEY. Аналогичные формулы, отвечающие нашему выражению “вся Русь”, известны и на других плитах XVI-XVII вв.

Кроме того, следует отметить спорность чтения имени и фамилии женщины на плите рубежа XVI-XVII вв. Д.А.Дрбоглавом предложено восстановить имя как “Марга(р)ет”, хотя ясно читается “MARGE”, то есть “Мария”. Следующие шесть букв легко складываются в “RETROW”, что, вероятно, означает ее отчество или фамилию. В зависимости от конъектуры следующее слово дополнит отчество (“TOCHTER”) или укажет на звание мужа (“RICHTER”), имя которого читается легко (BARTE(L)...EICHNHORN // VON LIP...H). Центральная часть текста в переводе восстанавливается так: МАРИЯ ПЕТРОВА (ДОЧЬ? СУДЬИ?) БАРТЕЛЯ ЭЙХГОРНА ФОН ЛИП... ЖЕНА.

Еще одна плита (1590-х гг.) требует поправки чтения. Предложенное "Мих сын Григория Холмеса", по-видимому, читается как "MIN. SON GRIGORI. HOLMES". Таким образом, несуществовавшего Михаила следует исключить из списка иноземцев, а Григория Холмеса не искать среди взрослых — вероятно он умер маленьким. Семейное имя — Холмес — остается без изменений.

К сожалению, не все исследования древних кладбищ иноземцев столь результативны. В 1994—95 гг. были проведены работы по надзору на кладбище за Таганскими воротами, на Болвановке. О "немецких" надгробиях на нем упоминают еще описи района начала XVIII в. К сожалению, вскрытые участки не дали ни одной плиты. Можно упомянуть, что изученные погребения ничем не отличались в отношении обряда от позднесредневековых православных захоронений Москвы. В 1995—96 гг. проводились исследования фундаментов церкви св. Харитония в Огородной слободе, в которых краеведы XIX в. отмечали наличие иноязычных плит. (Церковь была снесена в послереволюционные годы, на ее месте построена школа, а сейчас возводится гимназия). На собранных здесь в последние годы фрагментах надгробий встречены пока только русские надписи.

Материалы к изложенным выше соображениям подробно опубликованы или готовятся к публикации в следующих изданиях: Beljetv L. Der Grabstein Caspars von Elverfeldt und der älteste Ausländerfriedhof in Moskau // *Jahrbucher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge*. Bd. 39. Hf. 4. Stuttgart, 1991. S. 481—494. Беляев Л.А. Русское средневековое надгробие. М., 1996. Беляев Л.А. Лицензиат при дворе Иоанна Грозного // *Российская археология*. 1997. № 1 (в печати). Там же приводятся вся система доказательств и отсылки на литературу.

Записки иностранцев, посетивших Россию в XVI-XVII вв., являются уникальным письменным источником, отразившим особенности повседневной жизни и обычаев русского общества. Это тем более важно, что от XVI-XVII вв. сохранилось мало отечественных источников частного происхождения (писем, дневников, воспоминаний), где бы отражались обычаи жизни, организация быта во всех проявлениях, их связь с морально-этическими нормами, культурой.

Русские источники скорее отражают официальную сторону жизни. И чем далее мы углубляем исследование, тем более ограниченными становятся наши представления об организации повседневной жизни, нравах и обычаях народа.

В исторической литературе давно бытовало представление, что достоверные сведения о русской жизни мы можем найти в записках иностранцев. Из их произведений историки черпали сведения о политических деятелях России, обстановке в частных домах и учреждениях, бытовых подробностях и другом.

Записки иностранцев о России появились в научной литературе с самого начала ее зарождения, записки неоднократно публиковались, отличались часто красочностью характеристик, описаний конкретных событий русской жизни, бытовыми зарисовками. На первый взгляд такие произведения хорошо дополняют русские источники. Но со временем отношение к этому источнику стало меняться. Критический подход был связан и с тем, что подавляющее большинство их не является путевыми записками, а историко-публицистическими источниками, написанными после поездок в Россию.

В результате стала разрабатываться новая методика работы с записками иностранцев: исследователи стали больше внимания уделять личности автора, обстоятельствам его пребывания в России, политическим задачам его миссии и т.д. Появляются научные переводы, найдены новые редакции текстов путешественников и др.

Обычно известия иностранцев о повседневной жизни не вызвали у исследователей особых сомнений. Полагали, что человек, приехавший из другой страны, лучше видит непривычные

обычай и детали быта и фиксирует их, отмечая подробности чуждого его культуре уклада жизни. На этих принципах и строился источниковедческий анализ записок.

При этом, если в источниковедческом анализе записок принимаются во внимание такие моменты, как срок пребывания автора в России, его статус, знание языка, то почти всегда из поля зрения историка ускользал вопрос о подготовленности этого автора к восприятию русской жизни, а также о возможности использования им трудов предшественников при работе над собственным трудом.

Однако, при таком анализе записок иностранцев о России и жизни русского общества выпадает проблема формирования стереотипов восприятия русской действительности. Ведь путешественник XVI-XVII вв., особенно если он ехал с официальной миссией, готовился к поездке: читал записки своих предшественников, получал информацию о стране, то есть уже получал представление о том, что он увидит.

Полнота восприятия была также связана со знанием языка, возможностью свободного общения. Как известно, иностранные миссии в России имели узкий круг общения с жителями Москвы и других городов: члены зарубежных посольств общались преимущественно с лицами, приставленными Посольским приказом, а возможность личных контактов была ограничена. Мешало и плохое знание русского языка, а правительство не способствовало его изучению. Есть запись Н.Витсена о том, что ему не позволили учить русский язык во время пребывания в Москве.

Очевидно, было бы полезно сравнить записки иностранцев о повседневной жизни в России, обычаях русского общества с аналогичными известиями русских источников: описание одного и того же явления иностранным и русским автором покажет, на что обращал внимание и насколько адекватно отражал явление тот и другой автор.

В настоящем сообщении за основу среди многочисленных записок, относящихся к XVI-XVII вв., взят дневник путешествия Н.Витсена (1664-65 гг.), поскольку по форме это путевые заметки дворянина свиты голландского посольства, человека, не имевшего специальной задачи исследовать в России определенные проблемы; кроме того, автор не перерабатывал свой текст по возвращении из поездки, до нас дошли оригинальные путевые заметки. По мере необходимости сообщения Витсена дополняются и расширяются известиями других авторов.

При анализе записей Витсена об организации приемов посольства при дворе, работы с дьяками Посольского приказа членов посольства, некоторых других подробностей русской жизни для сравнения привлечены документы, связанные с приемом на русскую службу в XVII в. иностранцев, поскольку в этом комплексе есть официальные русские документы, отражающие организацию приемов при дворе, выдачу жалования, "поденных кормов" и так далее.

Творчество Авраамия Палицына служило предметом научного исследования как для филологов, так и для историков. "История в память предьидущим родом..." Авраамия Палицына представляет интерес и как литературное явление, и как исторический источник. Ученые-историки на протяжении более чем трех столетий внимательно изучали памятник и использовали его в качестве источника исторических сведений. Литературоведы же давали характеристику произведения в контексте литературного процесса. И хотя в науке "История" Авраамия Палицына во многих отношениях уже изучена, есть еще неисследованные аспекты. Например, вопрос об отношении писателя к Западу, о том, как изображает писатель представителей западно-европейской цивилизации. Большинство предыдущих исследователей либо не касалось этого вопроса, либо затрагивало его в самых общих чертах. А между тем этот аспект очень важен для понимания проблематики произведения, системы образов, литературных приемов.

Отношение Запада к России — одна из главных проблем в "Истории" Авраамия Палицына. Запад, в изображении автора, агрессор, ведущий активную враждебную деятельность против России. Западная агрессия является одним из элементов Смуты. Ее главная цель — сокрушение Православия, стремление силой оторвать русский народ от единственно верной греко-российской веры и навязать ему латинскую ересь — католическое вероисповедание. Поэтому Палицын рассматривает борьбу русского народа с внешними врагами как борьбу "правoverия" и "кривoverия". Оккупанты и их пособники — "сонмище сатанино", "полк еретический", "темная сила", "антихристы", "злонравные люторы", "богомерзкие отступники", "псы" и "демоны", а православные — "стадо Христово", "полк аггельский", "овцы". Писатель обращается к истории и вспоминает, что еще со времен святого Владимира-Крестителя и вплоть до наших дней "змий всепагубный, возгнездившийся в костеле Италийском" (то есть Римский папа) ведет активнейшую агрессию не только в Европе, но и на востоке, юге и севере — то есть во всех направлениях. Много столетий он пытается прельстить и Россию. Происки его были разоблачены благоверным князем Александром Невским и святыми архиепископами Новгорода Великого. Не удалось склонить

Россию в Унию и с помощью русского митрополита Исидора, прибывшего на восьмой вселенский собор в 1439 году во Флоренцию. Тщетными оказались и усилия Антона Поссевина обратить в католичество Ивана Грозного. Но враждебная деятельность против России не прекратилась. Из этих исторических примеров Палицын делает вывод, что России не следует доверять Западу и ждать от него какого-либо блага. Запад стремится подчинить Россию и навязать ей свою веру. Западные происки он считает одним из главных элементов Смуты и самым страшным наказанием, попущенным Богом за грехи русских людей. Он подробно описывает, как сначала Запад пытался погубить Россию с помощью своих ставленников — ложных царей, а когда этот замысел не удался, развернул прямое вторжение: началась откровенная оккупация. Григорий Отрепьев, в его изображении, проводник политики иезуитов, которого активно поддержал Римский папа и польский король, так как Лжедмитрий I обещал “вся Россия привести к стрывеи антихристову под благословение и непричащающихся мерзости заупустения опресночному хлебу всех предати смерти” (Сказание Авраамия Палицына.— М.; Л., 1955. С. 110). Под “стрыем антихристовым”, то есть дядею антихриста, писатель подразумевает Римского папу, так как видит в нем врага Родины и Веры; а под словами о “мерзости заупустения опресночному хлебу” — католическое причастие, ущербное с точки зрения Православия. Обещания Отрепьева приводят Палицына в ужас, поэтому он прославляет подвиг двух смелых дворян, обличивших самозванца как антихриста и посланника Сатаны. А после гибели Лжедмитрия I благодарит Бога за спасение России от ужасной латинской ереси. Вскоре после гибели Лжедмитрия I Запад сделал ставку на Лжедмитрия II. С помощью поляков, литовцев и русских изменников новому самозванцу удалось одолеть православных и осадить столицу. Авраамий называет его Лжехристом, а его сподвижников стадом бесов. Писатель обличает двоемыслие в стольном граде, в первую очередь “перелетов”, которые переходили от царя к самозванцу и обратно много раз: “...содружичество москвичи со антихристовы проповедники, с поляки и с лютори, всем языком на посмех бысть” (Там же. С. 120). Еретики-окупанты творили всевозможные насилия и грабежи. Лишь поражение под Троице-Сергиевой Лаврой заставило их убраться восвояси. Видя, что затея с ложными царями не удалась, Запад (Речь Посполитая) развернул открытую оккупацию. Польско-Литовские войска осадили Смоленск, а гетман Жолкевский подошел к Москве и заставил бояр провозгласить царем польского королевича Владислава. Но

национально-освободительная война разрушила планы завоевателей. Столица была освобождена, православные порядки восстановлены, а Русская земля очищена от еретиков.

Антизападная идеология Палицына накладывает отпечаток и на специфику изобразительных средств произведения при описании представителей Западно-Европейской цивилизации. Автор описывает интервентов таким образом. Он часто сравнивает их с дикими зверями. Враги, по мнению Палицына, хитры, “яко лисицы и яко хищнии волцы”. Поляки нападают на русских, “яко лютыя волцы”. Польский воевода Александр Лисовский, атакуя православное войство, “яко змий возсвистав со своими аспиды”, “яко лютый лев ревый”. Страшно разозленный поражением Лисовский, “яко змий меташеся”. Соответственно сравнениям писатель подбирает и эпитеты. Польско-литовские рати наступают на Москву со “зверообразным рвением”; во главе их стоит “зверообразный же гетман Хоткеевич”. Римский папа (вдохновитель интервенции) — “змий всепагубный”. Александр Лисовский, осаждавший Троице-Сергиеву Лавру, — “злонравный лютор”, “злый враг кровопийца”, “сын тьмы”. А вообще оккупанты, по словам Палицына, “прегордии змии”, “кровоядливые и окааннии люторы”, “богомерзкие отступники”.

Авраамий Палицын — воинствующий антизападник. Он представляет западный мир и его представителей в самом негативном, в самом неприглядном виде. Запад, в его изображении, главный враг России после Сатаны, главное орудие темных дьявольских сил. Запад, по его словам, испокон веков лелеет цель — сокрушить Православие и закабалить Россию.

Вывод из своего повествования Авраамий Палицын сделал лаконично и четко: впредь не доверять и не водить дружбу с иноверцами, всегда быть готовыми к отражению очередной западной агрессии, ни в коем случае не уклоняться от Православия.

(Работа выполнена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда, № 96-01-00154)

В начале XVII в. Россия как никогда близко столкнулась с западной культурой. Точка соприкосновения славяно-реформационного, славяно-католического, славяно-православного миров переместилась из Центральной Европы к границам Московского государства. В Москве оказались польские католики (сначала при Ажедмитрии I, а затем в период призвания на русское царство польского принца Владислава IV), в Новгороде — шведские лютеране. Безусловно, эти факторы оказали значительное воздействие на формирование образа неправославного христианина в русской книжности первой половины XVII в. Традиционно жесткая православная позиция по отношению к западным ветвям христианства (определенная еще византийской литературой) принимает крайние формы. Общественное сознание и книжность Московского государства этого времени характеризуется ксенофобией.

Сведения о восприятии русской книжностью первой половины XVII в. других христианских конфессий дают пастырские послания, юридические акты, публицистика, полемические тексты, каноническое право. Во всех жанрах русской письменности формировалось представление о противостоянии русского православия и вселенского иноверия.

В посланиях, появившихся после гибели Ажедмитрия I, заметна тенденция к сближению всех инославных традиций. Так, характеризуя неблагоприятные действия Самозванца инокиня Марфа (бывшая царица Мария Федоровна Нагая) соединила обвинения в прозелитстве как католичества, так и протестантизма: "Был на московском государстве, и церкви Божии осквернил, и веру христианскую хотел попрали, взял девку из Польши латинския веры... и учинити хотел в Российском государстве люторскую и латынскую веру..." (Бутурлин Д.П. История Смутного времени в России в начале XVII в. СПб., Ч. 1. Прил. 16. С. 111). Перекликаются с этим описанием (иногда дословно) и послания находящегося на покое в Старицком монастыре патри-

арха Иова. В окружном послании он объявлял, что Лжедмитрий I планировал "костелы латынские и люторские учинити", а чуть ниже: "церкви Божии разоряти и учинити в Московском государстве во святых Божиих церквях костелы латынские и люторские и жидовские" (ААЭ, III, № 28). Понятие "католик", очевидно, звучало синонимом определению "протестант", а иногда и "иудей".

Одним из первых русских полемических трактатов этого периода, вероятно, следует назвать компиляцию "Ереси римские, еже прияша от жидов, мелхиседек и армян". Не исключено, что составителем текста в 1598 г. был казанский митрополит Гермоген. Трактат отождествлял католическое вероучение и практику со всеми древними ересями, осужденными на вселенских соборах. Автор исходил из положения о том, что "латиняне суть сквернейшие и лютейшие из всех еретиков, еллинских, жидовских, агарянских и еретических вер, и со всеми поганными язычниками, со всеми проклятыми еретиками все мудрствуют и действуют". Очевидно, задачей автора было обоснование необходимости перекрещивания католиков. Для этой цели из чинов принятия в православие были взяты названия всех учений, относящихся к категории "ересь" и подпадающих под 1 чин. Все они были увязаны с католичеством. "Ереси римские" утверждали сходство католической доктрины и культа с иудаизмом, арианством, монотаннизмом, манихейством, мессалианством, евномиянством и далее по списку чинопоследований. Кроме того, католичеству приписывались такие протестантские черты, как отказ от молитв за умерших и крещение в одно погружение. По мнению автора, эти элементы пришли в католичество от ариан. Таким образом, среди обвинений католикам упоминались протестантские черты.

Русские святители этого периода не делали различий между инославными христианскими конфессиями. Отличия опускались. Униаты не отделялись от католиков, а католики от протестантов или даже иудеев. В русской церковной практике запрещались смешанные браки с католиками и представителями армянского вероисповедания. Сейчас трудно сказать, чем была вызвана эта особенность русской мысли первой половины XVII в.: скудной информированностью или принципиальным безразличием. Но речь всегда шла о едином в неверии западном христианстве. Можно предположить, что для русской мысли этого периода характерно не столько смешение конфессий, сколько представление о едином враге, принимающем облик "латин", "жидов", "колвин", "армян". Все они отождествлялись с иноверием, то есть

силой, идущей от дьявола и стремящейся погубить истинную веру. Иноверцы воспринимались однородной массой.

Важно отметить, что единое в глазах русских книжников западное христианство воспринималось точным аналогом отвергнутых вселенскими соборами еретических учений. Особое внимание уделялось арианству, сопоставляемому как с католичеством, так и протестантизмом (Дмитриев М.В. Православие и Реформация. М., 1990, С. 31; Булычев А.А. О публикации Постановлений Церковного собора 1620 г. в мирском и иноческом "Требниках" (М., 1639) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб., 2. М., 1989, С. 61). Таким образом, происходило сближение древних ересей со всеми неправославными вероучениями. Прослеживается тенденция к апелляции на святоотеческие авторитеты и экстраполяции учений еретиков первых веков христианства на разбираемые программы. Если католичество (объединяемое с протестантизмом) отождествлялось с арианством, мессалианством и др., то и в ситуации выделения протестантизма, эта конфессия также оказывалась узнаваема. Реформационные движения рассматривались прямым продолжением византийского иконоборчества. Иконоборчество, уже получившее соборное определение, для русских (как и украинско-белорусских) авторов было точным аналогом современных протестантских течений. При переводе украинско-белорусских антипротестантских текстов эта линия была усилена. В целом, все инославные учения сопоставлялись с библейскими лжепророками, в результате чего богословская полемика первой половины XVII в. была тесно связана с эсхатологическими предсказаниями.

Вернувшись из польского плена патриарху Филарету удалось найти тот признак, который объединял все неблагочестивые западные конфессии и противопоставлял их православной традиции. Показателем чистоты веры был определен обрядовый признак — способ крещения. На Московском Освященном соборе 1620 г. (со ссылкой на "Ереси римские") была определена недействительность обливательного крещения, применяемого в католичестве, протестантизме, униатстве. Следовательно, эти конфессии были обозначены не христианскими, а их представителями — еретиками, перекрещиваемыми первым чином при переходе в православие. Таким образом, все прошедшие обряд обливания были выведены за пределы христианской Церкви. Западное христианство квалифицировалось как иноверие. Этот принцип затронул и православные не-московские традиции. Отдельно в "Указе како изыскивати и о самех белорусех" была обозначена униатская конфессия. Но текст распространил проклятие Брест-

ской унии на всю киевскую митрополию. Факт заключения унии набросил тень неблагочестивости и на тех, кто с ней боролся. Православные киевской митрополии принимались в Русскую Церковь третьим чином. В постановлениях не оговаривались греческие кафедры, однако в русской церковной практике этого времени на них также распространялось требование прохождения через третий чин.

В Постановления собора 1620 г. были внесены чины принятия в православие в редакции конца XVI — начала XVII вв. (Булычев А.А. Указ. соч. С. 44). В последних протестанты и униаты не были выделены в самостоятельную конфессию. Небольшое анафемствование протестантов завершало раздел о католиках. Униаты (несмотря на специально оговоренный фрагмент в "Указе како изыскивати...") не упоминались вообще. Получалось, что все представители не-православных конфессий зачитывали анафемствования католикам и проклинали папу Формоса, Петра Гугнивого и все положения католицизма в изложении византийского по происхождению сочинения "О фрязах и о прочих латинех". Протестанты рассматривались, в таком случае, версией католичества, мыслились прямым продолжением "отпавшего" "латинства". Другой, не менее неблагочестивой, вариацией католичества в глазах русских книжников было униатство (Опаріна Т.А. Огляд унії з руської перспективи. // Берестенські чтеня. Т. 2. Львів, 1996). На протяжении первой половины XVII в. униаты в большинстве случаев назывались католиками. (Показательным примером может служить запись Симона Азарьина о переходе Кирилла Транквилиона-Ставровецкого в униатство — "приступил к латинству"). Другим примером смешения конфессий может служить следственное дело князя Ивана Хворостинина. В оправдательном антикатолическом послании он затронул и тему унии, обличая словами Клирика Острожского Флорентийскую унию. В числе предъявленных ему обвинений были названы как католические, так и протестантские элементы. Так, он "учал приставать к польским и латынским попам и к полякам, и в вере с ними соединился, и книги и образы их письма принимал", а кроме того, отрицал воскресение мертвых, культ святых, посты. За подобную трудно совместимую смесь католических и реформационных новшеств князь был отправлен в ссылку, где и скончался (около 1625 г.).

Весь Западный мир был объединен в своем еретичестве. Западное христианство было отвергнуто как потерявшее веру. Ближе к ним были расположены киевская и греческие традиции. Устойчивым было убеждение о католиках, протестантах, униатах

(без различий на конфессии) как о христианах-еретиках. Формировалось представление о постоянном натиске еретических сил на светлую Русь. Сатанинские действия исходили из центра католичества, и образ римского папы в русской публицистике Смутного времени совмещался с образом антихриста (что перекликалось с заимствованным в 10—20-е гг. XVI в. текстом — “Казаньем” Стефана Зизания). В “Сказании об осаде Троице-Сергиева монастыря” Авраамия Палицина подчеркивалось, что “змий всепагубный, возгневшийся в костеле италийском... всегда не почивая гонит и лесьть того от много лет протязуется на России” (Сказание Авраамия Палицина /под ред. О.А.Державиной). М.— Л., 1955. С. 265). Poleмические тексты этого периода продолжили развитие идеи сатанинского Рима. Русские антипротестантские сочинения этого периода исходили из положения об идентичности всех ветвей западного христианства. Реформационные учения не были новацией, а лишь еще более порочными вариациями “латинства”. Антихрист находился в Риме и его сменяющимися лицами выступали как римский папа, так и Мартин Лютер. Эта идея получила развитие в трудах Антония Подольского, Алуферка Францбекова, полемических заметках (Ивана Наседки?) на полях списка “Катехизиса” Симона Будного, сочинении Семена Шаховского.

В целом, созданная после собора 1620 г. полемическая литература продолжила направление, обозначенное патриархом Филаретом. Главной темой полемического богословия первой половины XVII в. было размежевание в рамках христианского мира. Наибольшее развитие получили антикатолическая и антипротестантская тематика. При этом антимусульманская полемика, в частности, поставлена была лишь в чинопоследованиях принятия в православие. Специально посвященных ей текстов создано не было (хотя к историческим реалиям России всегда относилось мусульманское окружение). Вероятно, теологическим обоснованием решений собора 1620 г. стал редакторский сборник “Просветитель Литовский I”. Он носил универсальный характер и обличал все не-православные версии христианства. Сборник давал развернутую характеристику католическому вероучению и практике (старыми фундаментальными текстами “О фрязах и о прочих латынях”, новым русским — компиляцией “Ереси римские”, а также привнесенным белорусским “Казаньем об антихристе” Стефана Зизания); протестантизму (белорусскими “Книгой о образах” и “Книгой о Троице”), армянскому вероисповеданию (полемическими главами русского “Хронографа”);

быть может, униатству ("Сказанием инок Симеона иерея суждалца" — о Флорентийском соборе) и даже манихейству.

Первая половина XVII в. отмечена бурными спорами с протестантами. Помимо общей критики как версии католичества появлялись и узкоадресованные тексты. Но и в них прослеживаются схожие подходы к неправославной конфессии. Так, в "Изложении на лютеры" Ивана Наседки были использованы антикатолические, а кроме того, русские антиеретические тексты. Достаточным было лишь сменить заголовок, ведь сущность неправославных учений была схожей. В "Изложении на лютеров" была внесена компиляция "Ереси римские". При переориентации памятника был лишь изменен заголовок, в названии появились имена Лютера и Кальвина. Аналогичным приемом было подключено 11 слово "О монашестве" из "Просветителя" Иосифа Волоцкого. В нем имена основателей ереси "жидовствующих" заменили имена Лютера и Кальвина. В 40-е гг. XVII в. автором были добавлены стихотворные предисловия к "Изложению на лютеры" (Виршевая поэзия (первая половина XVII в.). М., 1989). Причем одно из них согласовывалось с тематикой трактата — "Написание о лютом враге Мартине", но другое предисловие к узконаправленному антипротестантскому сочинению бичевало католиков — "О римских и латынских папехах". В опубликованном в 1642 г. Сборнике о почитании икон в сочинении Зиновия Отенского имя Феодосия Косого было опущено, но внесены те же имена основоположников реформационных течений. В начавшемся споре с лютеранской Данией потребовалось разделение христианских конфессий. При публикации Постановлений Освященного собора 1620 г. в мирском и иноческом "Требниках" 1639 г. появился отдельный раздел анафемствований протестантизму. Раздел был составлен на основе "Изложения на лютеры" Ивана Наседки (Булычев А.А. Указ. соч. С. 44). Тогда же под названием "Кириллова книга" был опубликован "Просветитель Литовский I". Но и в случае специального выделения протестантизма, тезисы его основателей формулировались в самом общем виде. Без разделения на течения всем реформационным движениям давалось общее определение "иконоборцы" или, в другом случае еще обобщеннее, — "еретики". При переводе украинско-белорусских антипротестантских текстов устойчиво прослеживается деперсонализация сюжетов.

Происходило формирование единых подходов к инакомыслию (как внутри страны, так и за ее пределами). Это проявилось в чрезвычайно широком понимании образа "врага". При создании полемического памятника преследовалась цель его предельной

обобщенности, универсальности объектов критики, что делало памятник многофункциональным. Достаточно было заменить имена (или же подразумевать их), и трактат обращался против католиков, определенной ветви протестантизма или русского богословского радикализма. В русской публицистике не проводилось различий между представителями реформационных течений, все они назывались учениками “Лютора”, иногда добавлялось и “Кальвина”. Одновременно они отождествлялись с католиками и, очевидно, радикальной оппозицией внутри православия. Для читателей не было сомнений, что любое отклонение от догмы — это “Мартина Лютора злое учение” или латинские новации. Всюду единственной возможностью сохранения национальной и конфессиональной целостности выступала изоляция от инославия, безусловно связанного с Антихристом. Проводилась мысль о необходимости противостоять всей западной традиции.

Отношения России и Дании на протяжении длительного времени отличались стабильностью и носили миролюбивый характер (впервые договор о "братстве, любви и союзе" между Данией и Московским государством был заключен в 1493 г.). Были налажены широкие торговые связи, однако, интересы обоих государств лежали в политической сфере. В число проблем большой политики в XVII в. входили также матримониальные проекты русского и датского дворов.

Для престижа Московского государства было очень важно породниться с одним из самых древних королевских дворов Европы.

Дания, издавна соперничавшая со Швецией за господство на Балтике, видела в Московском государстве союзника и рассчитывала на помощь против шведов. Христиан IV, став датским королем в 1596 г., поставил перед собой цель — превратить Данию во владычицу Балтийского моря. Противоречия Дании и Швеции на Балтике в первой половине XVII в. заканчивались войнами, которые протекали с переменным успехом и не способствовали разрешению балтийского вопроса. С приходом к власти в Швеции Густава-Адольфа перевес сил оказался не в пользу Дании. Датский король в лице Московского государства видел надежного союзника против Швеции.

Корни русско-датской династической традиции уходят во времена правления Ивана Грозного. Русский царь отдал свою племянницу за датского принца Магнуса, который получил Ливонию в наследственное владение и оставил за собой свободу вероисповедания. Таким образом, был создан прецедент, на который впоследствии указывали как на возможный компромисс.

В первой половине XVII в. возникало много русско-датских династических проектов, однако ни одному из них не суждено было осуществиться.

Автором первого такого проекта был Борис Годунов. Для укрепления новой династии Борис решил выдать свою дочь Ксению за брата короля Христиана IV Иоанна. Имея много врагов при дворе, Борис рассчитывал этим браком не только повысить престиж своей власти, но и покончить со своей оппозицией. Вероятно, поэтому Борис пошел на значительные уступки датчанам при обсуждении условий брака. Интересно обратиться к брачному договору. Датский принц в случае состоявшегося брака полу-

чал во владение Тверь с прилегающими городами (гг. Кашин, Холм, Микулин, Городень, Борисов, Устюжну, Верею и др.), землями, угодиями и доходами, а также, "многую государственную казну" — 400 тысяч польских золотых. Королевского брата царь будет держать у себя как сына, "а не подданным". В случае смерти царевны Ксении ранее своего супруга и отсутствия у Иоанна наследников пожалованные города с землями и доходами остаются в пользовании датского принца.

В договоре была провозглашена свобода вероисповедания для принца и его людей. Более того, предполагалось построить "церковь или палату" в Москве и в Твери для королевича и его слуг, чтобы "служити его священников... в датской вере".

Царь Борис, страстно желавший успеха этому династическому проекту, сам принимал активное участие в его осуществлении, чем вызвал недовольство своих бояр. Противники брака с "латином", вероятно, были причастны к смерти принца, которая последовала вскоре после прибытия Иоанна в Москву (19 сентября 1602 г. принц торжественно въехал в столицу, 28 октября его не стало).

Свадьба Ксении и Иоанна не состоялась, но Борис не терял надежду породниться с датским двором. В январе 1603 г. Борис ведет переговоры с Христианом IV о совершении брака его дочери с одним из двоюродных братьев, сыновей герцога Шлезвиг-Гольштинского. Датский король, не менее заинтересованный в связях с Московским государством, предложил кандидатуру принца Филиппа. Однако дальше переговоров дело не пошло.

Новая династия Романовых продолжила традицию тесных связей с Данией. Попытки навести так называемые "династические мосты" предпринимались в отношении Михаила Федоровича. В 1621 г. неудачно сватали племяннику датского короля Доротею.

Оживление русско-датских политических отношений связано с "делом королевича Вальдемара" начала 1640-х гг. Посредством этого брака Россия и Дания решали, прежде всего, внешнеполитические вопросы.

Потерпев поражение в Тридцатилетней войне, ослабленная Дания не могла противостоять сильной шведской армии и вынуждена искать союзника по антишведской коалиции. Для датского короля брак означал:

— присоединение Московского государства к антишведскому союзу или, по крайней мере, помощь против Швеции;

— расширение торговых привилегий датчан в Московском государстве;

— достижение соглашений по вопросу о норвежских землях. Московское государство с помощью этого союза расширяло свои возможности на Балтике.

Удаление Вальдемара из Дании было на руку тем силам при дворе, которые не хотели уступать принцу титул вице-короля, принадлежавший ему по праву.

Относительно внутренней обстановки при московском дворе факты свидетельствуют, что династический проект повлиял на политическую обстановку в государстве. Вопрос о престолонаследии в конце царствования Михаила Романова оставался открытым, так как существовало две традиции передачи престола: выборная и наследственная. В конце 30-х — начале 40-х гг. XVII в. придворные разделились на две противоположные группировки, имея различные взгляды на пути решения этого вопроса. Первая была сторонницей выборов монарха и связывала надежды с датским принцем Вальдемаром как с кандидатом на русский трон. Этой “партии” сочувствовал царь Михаил.

Вторая группировка имела традиционную точку зрения наследственной передачи трона старшему сыну. Они поддерживали идею единой самодержавной власти. В лице Алексея Михайловича они видели символ этой власти. Эта “партия” выступала против династического союза с Данией, видя в нем реальную угрозу их власти, и всячески тормозила дело о женитьбе.

О грандиозности замыслов русского царя свидетельствует составленный по обоюдному согласию проект брачного договора. Вальдемар получал “города большие Суздаль и Ярославль с уездами и другие города и села, которые ему, королевичу, будут угодны”. Впоследствии ему обещали Новгород, Псков и Печоры. В приданое за царевной Ириной царь давал Казань. В договоре специально оговаривался пункт о наследии вышеназванных земель после смерти одного из супругов: если у Вальдемара и Ирины не будет наследников, то в случае смерти Вальдемара Ирина наследует эти города в пожизненное владение; кроме того, “если после Вальдемара останутся наследники, то имения графа в датской земле должны быть за Ириной и за его наследниками” (Вальдемар имел владения в Шлезвиг-Голштинии, получил в удел о. Сааремаа, расположенный в Рижском заливе. Ходили слухи, что принцу Вальдемару будет подарен г. Таллинн). Было еще одно любопытное условие, на котором настаивал московский царь в переговорах с датчанами: чтобы Вальдемар в случае смерти без наследников архиепископа Бременского и наследного принца (двух старших братьев Вальдемара) был избран на датский престол.

Главный вопрос о вере в договоре решался в пользу датчан: Вальдемару гарантировалась свобода веры и обещано построение новой кирхи.

Однако оппозиция, старавшаяся помешать выполнению брачного проекта, добилась своего. По прибытии в Москву датского принца в начале 1644 г. вопрос о вере вновь был поставлен, и на этот раз противники брака оказались настойчивыми и склонили общественное мнение на свою сторону, чтобы не допустить свадьбу православной царевны с иноверцем. Полтора года прошли в спорах о превосходстве православия над протестантской верой и в тщетных попытках заставить принца, перекрестившись, принять православие.

Внезапная смерть Михаила 12 июля 1645 г. положила конец брачному делу. Современники причину смерти царя видели в сильном расстройстве по случаю неудачи в деле о браке.

Вальдемар вынужден был покинуть Московское государство, не выполнив наказа своего отца.

Несмотря на неудачи попыток заключить династические союзы между московским и датским дворами в первой половине XVII в., отношения между странами не прекращались и традиция морганатических браков возродилась спустя два века.

Именно в XVII столетии русские горожане заявили о себе как самостоятельный класс населения; начиная со "Смуты", они явились инициаторами объединения русских людей для защиты Родины, а в середине и во второй половине XVII века — участниками и зачинщиками антиправительственных выступлений: "соляного", "медного" и др. бунтов. Ядром городских "гилей" был посадский тяглый люд, иначе говоря, городской демос; к нему примыкали и другие категории горожан: холопы, торговые крестьяне, "гулящие" и служилые люди, рядовое духовенство. Горожане того времени — это, главным образом, жители крупных городов; так, в Москве проживало около трети всех горожан страны. Русские горожане XVII столетия — новое в истории средневековой России социокультурная общность (города Московского государства, в сущности, заново складываются на порушенной нашествием Северо-Восточной Руси); с ними связаны значительные новации в языке, литературе, искусстве, образе жизни и мышлении.

Поскольку город представлял собой своего рода социальный универсум России того времени — в "снятом виде" всю страну (в городе проживали, практически, все категории тогдашнего русского населения), то культура демоса становилась значимой и влиятельной для всей России. Города центра России были средоточием межэтнических контактов, особенно во второй половине столетия в связи с развитием торговли, внешней политикой и прочими нуждами государства. Иностранцы состояли на службе правительства — как военной, так и гражданской, иноземные купцы постоянно проезжали через Россию в восточные страны, жили в портовых городах. Посланцами Запада также, по сути, являлись испомещенные в центральных районах страны вольные и невольные переселенцы из отвоеванных у Польши восточнославянских земель; среди них было достаточно православных, но в силу иного образа жизни, быта, воспитания, их также считали "иноземцами". Перечисленные группы иноземного люда формировали соответствующие установки горожан по отношению к Западу. Данная тема в различной степени затрагивалась отечественной историографией: назовем, хотя бы, имена С.И.Богоявленского, В.П.Адриановой-Перетц, М.П.Алексеева, Н.Г.Савич. Среди источников по данной теме: памятники городской сатиры, пословицы, челобитные и другие источники.

Наиболее объемён — так называемый “Лечебник на иноземцев”, пародирующий распространённые тогда сборники рецептов народной медицины (“лечебники”). В нём содержатся “рецепты”, включающие “капли девичьего молока”, “тележный стук” и т.п. компоненты, рекомендации типа: “и тем (составом — А.К.) немецкие ноги парить и приговаривать слова: как тащились санные полозья, так же бы таскались немецкие ноги” и далее в том же духе. Адрианова-Перетц полагала, что негативизм “Лечебника...” объясняется недоверием русских людей того времени к иностранцам-врачам и аптекарям, среди которых подвизалось в России немало шарлатанов. Есть в источниках примеры иного, позитивного и даже заинтересованного отношения к “немцам”. Такова, в частности, пословица: “Аглинские немцы не корыстны люди, да драться люты”. Более того, многие посажане изучали “иноземные” языки, о чем свидетельствуют самостоятельно сделанные ими словари иностранных слов (голландского и английского языков и др.).

Кроме того, с русскими людьми работали, тесно общались и заключали браки польские “иноземцы”-мастера, выходцы из западных земель; их нередко избирали на общественные посадские должности (в связи с этим любопытен факт избрания слободским старостой из числа переселенцев — представителя “неблаговерных” народов — некрещёного еврея). С другой стороны, стрельцы, также принадлежавшие к городскому демосу, в ходе восстания 1698 г. намеревались разорить Немецкую слободу, именно в ней видя источник постигнувших страну бед — реформ Петра I.

Можно сказать, что отношение русских горожан к Западу определялось их жизненной практикой, непосредственными контактами с носителями “иноземной” культуры; соответственно, оно было неоднородным и, во всяком случае, лишённым чувства национальной исключительности. Общинный городской “мир” стал во второй половине XVII века более открытым “иноземным” культурным влияниям, что не могло не сказаться на характере петровских преобразований.

“Западники” XVII века, строго говоря, таковыми не являлись, поскольку не осознавали и не называли себя таковыми. Для людей того времени привычнее и правильнее было обозначить “западничество” как тягу к “внешней мудрости”, “немецким поступкам” (Аввакум), “римской прелести”, “латынам и люторам” (Никон), “политичным обхождением” (Иосиф Туробойский) и т.п. “Запад” как культурологическое понятие, обозначающее тип европейской цивилизации, появился в русской мысли лишь в XIX веке.

Принципиальным моментом в “западничестве” переходного периода от средневековья к новому времени было не усвоение западного образа жизни, а стремление ко всему новому (“новизне”, “новинам”, “новой вере” и т.д.), независимо от того, с запада или с востока оно идет. В этом смысле служащие Посольского приказа представляют наибольший интерес, поскольку именно они дают образцы всех и всяческих “новаторов”.

Новых людей, называемых “западниками”, при ближайшем рассмотрении можно разделить на два вида: одни тяготели к внешнему проявлению своего разрыва со “старинной”, что выражалось в ношении польского платья, бритье бороды, усвоении европейского быта и культуры; другие — не стремясь маркировать свою внешность и походить на “иноземцев”, вырабатывали идеи преобразования России по европейскому образцу. Наиболее ярким представителем первого типа “западников” в Посольском приказе был А.С.Матвеев, создавший придворный театр для Алексея Михайловича, “строивший” книги для царя, обучавший сына иностранным языкам и любивший общение с иностранцами. Хотя на первый взгляд, Матвеев кажется культурным реформатором, но при внимательном анализе его деятельности совершенно очевиден весьма поверхностный характер его “европеизма”. Второй, как бы внутренний, скрытый и более основательный вид Ното повус убедительно демонстрирует А.Л.Ордин-Нащокин, весьма критически относившийся к иностранцам, но сознательно менявший не только свою жизнь, но и деятельность Посольского приказа, условия и правила российской торговли, внешнеполитические приоритеты России. В лице В.В.Голицына эти два типа

“западников” Посольского приказа слились как бы воедино, однако не успели реализоваться в полной мере.

Появление новых людей в Посольском приказе фиксируется несколько раньше, чем в других приказах, купеческой и посадской среде. Это объясняется как наличием прямых и более тесных контактов с иностранцами, так и всем характером деятельности, требующей обширных знаний в разных областях; а также чтением светских книг, накапливаемых в приказной библиотеке. В то время как большинство русских вели крайне замкнутый образ жизни, служащие Посольского приказа вырабатывали открытый тип поведения, ориентирующийся на европейские нормы. Одними из первых на этот путь вступили Федор Гозвинский и Алексей Романчуков. Выходец из Польши или юго-западной Руси, Гозвинский более всего известен как переводчик басен Эзопа на русский язык (1607 г.), как слагатель виршевых предисловий к своим переводам. Любопытен стихотворный “автопортрет”, написанный им в честь окончания перевода “Тропника” папы Иннокентия в 1609 г. Федор помимо указания своего отчества — “Касиянов сын”, — что уже говорит о его самоуважении, и ссылки на род своих занятий — “греческих слов и польских переводчик” — перечисляет свои основные достоинства. Обращает на себя внимание не только отсутствие традиционного для русского средневекового автора самоуничижения, но и высокая аргументированная самооценка. Он подчеркивает, что уже имеет успех и славу, благодаря своему “разуму” и другим личным качествам, среди которых он выделяет честность, трудолюбие и усердие. Главное же, что Гозвинский ценит в себе более всего, это мастерство и искусство переводчика и стихотворца — “художно познаваемый”.

Если Гозвинский сам оставляет нам штрихи к своему портрету, то Алексея Романчукова “рисует” Адам Олеарий (кроме того, остался и карандашный набросок портрета Романчукова, выполненный предположительно живописцем Дитрихом Ниманом), наблюдавший нашего героя довольно долго во время совместного посольства в Персию в 1636—1638 гг. По свидетельству Олеария, Романчуков был не только человеком “с здравым умом”, но “имел большую охоту к свободным искусствам” — особенно к математике и латыни. Во время посольства Алексей настолько преуспел в латинском языке, что “мог передавать на нем, хотя не совсем удовлетворительно, свои задушевные мысли”; изучил геометрию, освоил астрологию и “все то, что относится до высоты солнца”. Известное стихотворение Алексея Романчукова, интерпретируемое исследователями как предсмерт-

ное послание, вызванное ожиданием опалы от царя и решением покончить с собой, либо тяжелой болезнью, добавляет к его портрету такие яркие черты, как образное мышление и лиризм. Подмеченные Олеарием его любовь к пирам и веселому дружескому общению отнюдь не противоречат пессимистическому тону данного послания: в нем автор вспоминает и друзей и “искринных” людей, которые “дале отставают, рыдающий бо”. Ощущение утраты радостной полноценной творческой жизни делает вирши Романчукова, несмотря на всю их недосказанность, исповедальными, придает им статус одного из первых лирических произведений переходного периода.

Эволюция “западника” на протяжении XVII — начала XVIII вв. наиболее наглядно прослеживается на судьбах представителей Посольского приказа. С одной стороны, мы видим, что появившийся еще в Смутное время комплекс черт его сохраняется на всем протяжении этого периода: сюда относятся рационализм, стремление к светскому знанию — “свободным художествам” — и древним и новым европейским языкам; открытый тип поведения и общения с людьми (как иностранцами, так и русскими); деятельный образ жизни (“динамизм”); высокое авторское самосознание; наконец, принцип “новизны” как основной жизненный принцип. С другой стороны, можно заметить и отдельные изменения, вызываемые политической ситуацией в стране. Во время петровских реформ не только усиливаются все перечисленные выше черты, но происходит и некоторая трансформация образа “западника”. Теперь государство в лице Петра определяет пределы устремлений подданных в сторону Европы, создается нормативный образец “политичного кавалера”, в котором сначала доминируют черты воина и “сына Отечества”, а к середине XVIII в. — черты придворного кавалера, дамского угодника и знатока “политеса”.

На конкретных примерах судеб дьяков, переводчиков и других служащих Посольского приказа (таких, как дьяк И. Волков и три его сына, дьяк Алмаз Иванов, переводчики Н. Спафарий, А. Виниус, послы П. И. Потемкин, А. А. Матвеев, П. А. Толстой и др.) прослеживается эволюция образа “западника”. Усиление профессионализма, подкрепленное обучением за границей, сопровождаемое расширением кругозора и возрастанием личностного начала, делает служащих Посольского приказа дипломатами, секретарями посольств, переводчиками европейского масштаба и уровня. Они превращаются из “западников” в “европейцев”, живущих в “российских европиях”.

*(Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ,
номер проекта 96-01-00178)*

Первым шагом к пониманию гео-пространственной, космокультурной и этно-исторической ориентации наших предков, лежащей в основе самосознания и самоидентификации современных россиян, является отказ от западоцентризма. Следует признать, что последний, привнесенный западной традицией образования, подобно лаку покрывает тончайшим слоем глубины российской души, по-своему ощущающей Центр Вселенной и место Запада. В отношении россиян XVII в. к Ойкумене, населенной части божественного Мироздания, не наблюдается противоречий, несмотря на различие интерпретаций единого понимания миссия России в замысле Творца.

В последней четверти “бунташного столетия” просвещенные литераторы руководствовались двумя основными системами взглядов на Российское православное царство: имперской и изоляционистской. Первая подразумевала, что единственное во Вселенной правоверное государство является зерном будущего всемирного Царства Христа. Задачей Российского царства было расширение границ до краев Вселенной с целью спасти и просветить все народы, чьи предки были “рассеяны” по лицу земли после Столпотворения. Согласно второй концепции, Святая Русь с ее богоизбранным народом исконно являлась Уделом Богородицы и в уже в настоящем представляла собой земной прообраз Царства Небесного. Поэтому главной задачей было охранение истинного благочестия от внутренних изменений и защита Православия от любого внешнего воздействия: распространения магометанства и разнообразного язычества, проникновения в умы россиян “западного зломысленного мудрования”.

Для империалистов, выступавших, естественно, за неуклонное реформирование, развитие и совершенствование всех сторон жизни России, стороны света были глубоко безразличны. Для охранителей же деление на Восток и Запад было актуально только в церковном смысле, поскольку “отпавшая истинного благочестия” Римская церковь именовалась Западной (Дальнейший ее раскол мало учитывался, поелику был избыточен), а благочестивая православная — Восточной. Ни те, ни другие не поминали ничего похожего на особые исторические претензии к странам на

запад от европейских границ России: ни в территориальном смысле, ни с точки зрения культурных противоречий “восток-запад”. Более того, в географическом смысле наше богоспасаемое государство не воспринималось образованными людьми как восточное.

Характерная для Государева двора изучаемого времени мода на глобусы, настенные карты, атласы и иную географическую литературу, заметно сократившиеся в конце века гео-политические пояснения в свитках представлявшихся двору мировых новостей позволяют считать, что знатные россияне имели адекватное зрительное представление об известной Вселенной. Однако придворная литература позволяет уточнить субъективную ориентацию восприятия нанесенного на карты и глобусы мира. Замечательный поэт Карион Истомина по крайней мере в двух общедоступных произведениях использовал полную систему образов стран света и континентов: в Рождественской орации 1688 г. и иллюстрированном учебном пособии для дошкольника 1692—93 г. (Рождественская орация к 25 декабря 1688 г. (Гос. объединенный Владимиро-Суздальский музей-заповедник. № В-5715. Л. 3—8; ГИМ. Чуд. № 99/301. Л. 218—219); Памятник русской педагогики XVII века (Поэтический триптих Кариона Истомина для начальной школы) / Богданов А.П. // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1989. С. 96—130).

Подчеркивая условность деления Земли на четыре “страны света”, поэт тем не менее отсчитывает их от некоей умозрительной “земной эде середины”, мысленно стоя лицом к правильно ориентированной карте-проекции и упираясь взглядом примерно в южную часть Центральной Европы. В одном случае Карион переводит взгляд крестообразно: Восток-Запад, Юг-Север; в другом по кругу: Восток, Юг, Запад, Север. Так или иначе, поэт всегда заканчивает обзор стран света Севером — *верхней* частью карты, где находится Россия. Это — суровая климатом, но преисполненная несравненным благочестием, украшенная многонародным царством, изобильная и могучая часть света. От нее “Солнце далече творит своя беги”, но свет истинной Христовой веры ярко светит всем живущим на Севере. Палимый солнцем Юг не чужд веры, но более отличается черными голыми людьми и изобилием бранных драгоценностей. Восток известен как страна, избранная Господом, который создал здесь Адама и Рай, а затем сам облекся плотью, чтобы спасти род человеческий. С Востока идет не только свет веры; он “знанство дает в свет науки”, как и Солнце, следует на Запад, восходя на Востоке.

Это нисколько не унижает Запад, где живут “многоязычные
человеков роды”, стоит “велик Рим и иные грады”, где верят в
Христа. Запад для поэта — наиболее определенная из условных
частей света, обозначающая то, что ныне столь же приблизительно
именуется Западной Европой (т.е. Центральная, Южная —
исключая Балканы — и Западная части континента).

Карион не склонен смешивать понятия *Запада* как стороны
света и *Европы* как первого и славнейшего из четырех известных
континентов Земли. Главным украшением наполненной государ-
ствами и градами Европы служит благочестивая вера и нерушимо
держашее ее Российское царство. Поэт не проходит мимо не-
счастья, обусловившего появление христианского Запада:

“Христова вера	в царстве греков села,
А старый град Рим	в единстве имела.
В греках она	и ныне держится,
Началством турским	весма не вредится.
Держит ю крепко	царство Всероссийско,
Ратует врагов	встающих злодейско.
Римско началство	в ересь уклонися,
С королевствы многи	тоя отщетися”.

Но это уклонение, проявившееся в несчастном для Запада
отделении от истинной Церкви, не может, по мнению поэта, ис-
портить царственный облик Европы как средоточия благочестия
и основного места пребывания Российского царства. Карион
убежден, что Европа вскоре “сгонит” с себя прижившихся мес-
тами “зловерников” и все “злобожие” в ней “искоренится”. *Ев-
ропоцентризм* придворного поэта проявляется в определении
восточной границы Европы и Азии по Дону (а не по Волге); это
позволяет соотнести азиатские владения России с землями быв-
ших Казанского и Астраханского ханств, вовсе не упоминая тер-
ритории собственно Азии, даже Сибирь! Не то, чтобы Карион
не любил Азию, особенно Малую, где находится Святая земля,
где развивалась “философска наука” и издревле располагались
владения “царей христианских”. Просто поэт с трудом соотносил
Россию с Азией, переполненной разными “проклятыми верами”:
“Не годятся Богу царства Где несть ему благодарства”. Печаль-
но выглядит и Африка, некогда славная астрономами, ныне же
дикая и “неплодная” верой. Наконец,

“Волкохищна Америка	Людми в нравах, в царствах дика.
Тысящми лет бысть незнанна	Морем зело отлиянна”.

Поэт сожалеет, что населяющие ее голые и голодные разно-
языкие языческие народы целые столетия после открытия конти-

нента познают Бога лишь “разума Римски церкви в ересь злого”: “Добро б из россов в ту часть полетела, Церкви Восточны в себе люд имела!” Если бы православные цари постарались, считает Истомин, Америка могла еще избежать печальной участи стать частью Запада. Однако пока в переполненном зловерием мире “Благочестивых царства нигде слышно, Токмо в Европе Российско превышно”.

“Превышит” Российское царство “вся на земле страны”, что не удивительно, поскольку любая земля, независимо от географической принадлежности, становится истинной русской, своей, коли россияне на ней поселились. Это счастливое убеждение объединяет в конце XVII в. взгляды западников-реформаторов и изоляционистов-охранителей с фундаментальной основой всякой живой политической теории на Руси: народным самосознанием. А оно ясно проявилось во множестве кратких исторических сочинений, для авторов коих *внешней*, выходящей за пределы Святорусской земли *истории* не существовало. “За бугром” начинались сказки и бывальщины. Грамотность, особенно в городе, была высока; купцы, не говоря о знати, учили детей географии и иностранным языкам; 4/5 армии носило оружие и форму общеевропейского образца. Но рассказы о событиях вовне воспринимались большинством подобно повести об увиденном западным любознатцем, выглянувшем за плоский круг Земли. Литературоведческие изыски было бы полезно связывать с летописцами, в которых фигурируют Адам, Ной, Богородица — и за сим история хранимой ее заботами Русской земли. Остающаяся за ее пределами шарообразная Вселенная, возможно, существует и даже “знаема” — только значения не имеет почти никакого...

В средние века вся конфессиональная сфера европейского искусства воспринималась на Руси как порождение “латинской ереси”, а светская выглядела излишней из-за отсутствия большинства светских жанров (и даже видов) искусства в отечественной культуре эпохи средневековья. И хотя отдельные мотивы западного искусства включались в древнерусскую традицию, они подвергались существенной переработке и входили в местную художественную систему, никак не затрагивая ее основ и не осознаваясь как чужеродные. Этому способствовала и значительная замкнутость культуры Древней Руси, не дававшая возможности сколько-нибудь широкому кругу заказчиков знакомиться с образцами зарубежного искусства.

В XVII в. положение заметно изменилось. Активизировались торговые и дипломатические связи со странами Европы; во время русско-польской войны 1655—1656 гг. царь и его воеводы воочию увидели новую для них архитектуру городов Речи Посполитой, а присоединение к России Украины и Белоруссии способствовало приезду в Москву мастеров, работавших в европейском вкусе. Кроме того, общие сдвиги в русской культуре, вплотную приблизившейся к рубежу средневековья и нового времени, стимулировали интерес к европейским формам.

Источниками знакомства с европейским искусством были поездки русских людей за рубеж, работы иноземных мастеров в России, привоз художественных изделий и литература с описаниями достопримечательностей городов Европы (“Хронографы” и “Космографии”). На основании исследования этих источников можно попытаться определить, что казалось наиболее привлекательным русскому читателю, зрителю, путешественнику.

Прежде всего обращает на себя внимание положительная оценка европейского искусства в целом. Если еще в 1625 г. Иван Шевель-Наседка осуждал лютеранскую церковь во дворце шведского короля Христиана, хотя и признавал ее красоту, то к концу столетия русские путешественники начинают хвалить не только католические костелы, но даже и синагоги. Эстетические критерии явно отделяются от конфессиональных, что позволило по-новому подойти к произведениям европейских зодчих, скульпторов, живописцев. Поэтому в историко-географической и мемуарной ли-

тературе 17 в. часто встречаются благожелательные и даже восторженные описания католических храмов, алтарных образов и т.п.

Русских путешественников особо интересовали виды и жанры искусства, нетрадиционные для русского средневековья. Показателен пietet к европейской скульптуре, идущий вразрез с установлениями Русской Церкви: стольник П.А.Толстой даже осмелился облобызать ногу алебастровой статуи апостола Петра в соборе св. Петра в Риме. Это показывает, что причиной пренебрежения запретами была не столько секуляризация сознания, сколько изменение характера религиозного чувства, возросшая толерантность по отношению к земному миру. Большой интерес вызвали также театр и музыка.

Подавляющее большинство описываемых и высоко оцениваемых произведений относятся к новоевропейскому искусству. Памятники средневековья, в Европе того времени достаточно обильные, очевидно, уже не соответствовали идеалам просвещенных представителей верхушки русского общества XVII в. Один из участников Великого посольства, восторгавшийся вполне заурядными барочными кунштюками, дерзнул, охарактеризовать древнюю греческую икону в соборе Сан Марко, приписывавшуюся Луке евангелисту, как произведение "среднего мастерства". Очевидно, из массы европейских образцов интуитивно отбирались те, которые годились для выполнения культуртрегерской задачи — то есть могли содействовать переходу русской художественной культуры в иное качество.

Основные эпитеты, употребляемые русскими авторами, — "искусный", "высокий" (в смысле высоких достоинств), "изрядный", "прехитрый", "предивный", "пречудный", "стройный", а также "дорогой" и "богатый". Первые четыре передают отношение к качеству работы художника. "Предивность" и "пречудность" свидетельствуют о силе впечатления, производимого на малоискушенного русского зрителя. "Стройность" означала значительную меру упорядоченности, "регулярности", которая, таким образом, стала восприниматься как достоинство еще до петровских преобразований. Последние два определения употреблялись по большей части не в прямом значении (как указание на стоимость вещи), а как похвала зательливости, пышности предмета. Здесь непосредственно сказывается та эстетика, которая воплотилась на Руси в "узорочье" посадской архитектуры, "мелочном письме" иконников Оружейной палаты и в нарядной праздничности "нарышкинского стиля".

Подчеркнем, что стилевая принадлежность не служила критерием отбора. “Богатыми” и “предивными” могли казаться произведения и барокко, и ренессанса, и маньеризма. Достаточно четко определялась лишь локализация внутри более крупных этапов — средневековья и нового времени. Это вполне понятно, учитывая переходный характер русской культуры XVII в. и ее ориентированность на новоевропейскую культурную общность в целом, независимо от стилевых вариантов. Не выделялись также и национальные школы архитектуры и живописи, хотя иногда при описании произведений прикладного искусства давались уточнения: “на польское дело”, “на хинское дело”, “французской работы”.

Конкретные объекты восхищения русских зрителей и читателей были многообразны. Это европейская городская среда в целом — каменная застройка, мощеные улицы, чистота и порядок, рациональность градостроительных решений. Поражали регулярные парки со стриженными кустарниками, фонтаны, монументы. В архитектуре привлекали непривычные материалы (мрамор), украшение сюжетными рельефами или статуями, размеры и высота зданий — как храмов, так и жилых домов. Скульптура и живопись изумляли сходством с натурой и ценились тем выше, чем более походили на оригиналы (впрочем, для человека, воспитанного на традиционной иконописи, таким сходством обладали все произведения европейского искусства нового времени).

Нетрудно заметить, что аналогичные новшества появились в русском искусстве второй половины XVII в. Многоэтажные каменные палаты, высокие ярусные церкви с пышным ордерным декором, расписанные под мрамор или бриллиантовый руст фасады, рельефы и статуи, парсуны и ушаковские “Спасы” вполне могли бы быть включены в соответствующее описание “пречудных” дикивин. Однако, на наш взгляд, записки русских путешественников и другие тексты доказывают, что прежде чем эти новации были заимствованы с Запада, для них созрели предпосылки внутри самой русской культуры. Европейские формы соответствовали новым потребностям русского общества второй половины XVII в., и в этом заключалась причина их популярности. Постренессансная культура Европы должна была сыграть для Руси ту роль, которую для самой Европы сыграла античность, и облегчить переход к новой эпохе.

Католики в Москве во второй половине XVII в. — тема малоизученная не столько по причине отсутствия интереса к ней со стороны специалистов, сколько из-за разного рода источниковедческих трудностей. Неприятие в России католического вероучения как такового вплоть до начала XX в. повлекло за собой, помимо всего прочего, и структурное изменение соответствующих архивных фондов — если документов по истории католической Церкви на западных окраинах Российской империи предостаточно, то присутствие католического культа в самой Москве в источниках почти не отражено. Находящиеся там данные безнадежно разрознены, историческая канва утеряна. В подобной ситуации на помощь исследователю приходят иностранные источники — нарративные сочинения европейских авторов о России, в основном мемуарного характера.

На последние десятилетия XVII в. приходится несколько “Записок” иностранцев о России, которые могут представлять интерес с различных точек зрения, но особенно любопытных пристрастием их авторов к конфессиональным проблемам Московии. В то же время, данных о положении католиков в собственно Москве в этих сочинениях, как правило, нет.

Парадокс — куда более фундированные труды (почти исследования) людей действительно осведомленных, живших в России на протяжении не одного года, не снискали какой-либо известности. И дело не в отсутствии живости изложения (в этом они могут поспорить даже с А.Олеарием), но в самом жанре: изначально они не предназначались для публикации, поскольку имели характер дневниковых записей или служебного отчета. И если дипломатические реляции издавались сравнительно легко и быстро, то мемуары Иржи Давида — главы первой иезуитской миссии в Москве — не могли найти своего издателя почти три столетия.

Таким образом, основным источником по истории миссии и католической общины в Москве являются мемуары чешского иезуита Иржи Давида. В 1857 г. иезуит князь И.С.Гагарин опубликовал “Краткое донесение” (*Brevis Relatio*) Давида о причинах изгнания миссии из России (*Gagarin I., Eine noch unbekannte*

Urkunde im Bezug auf die Verbannung der Jesuiten aus Moskau im Jahre 1689 // Russische Studien zur Theologie und Geschichte. Bd. II. Münster, 1857). Рукопись расширенного варианта записок-отчета Давида, найденная только в нашем столетии, в 1965 г. была опубликована А.В.Флоровским и до недавнего времени практически не переводилась с латинского языка и не использовалась (David G., S.J. Status modernus Magnae Russiae seu Moscoviae (1690) / Ed. by A.V.Florovskij. London-The Hague-Paris, 1965). Впрочем, перу Давида принадлежит одна из первых известных русских грамматик (David G. Exemplar characteris Moscovitico-Ruthenici duplicis Bibliici et usualis. Nissae, 1960).

Иржи Давид (Florovskij A.V. Georgius David and his works // David G. Op. cit. P. 7—35.) родился 20 июля 1647 г. на территории Священной Римской империи, в Чехии. В 1664 г. он вступил в Орден, с 1681 г. был преподавателем иврита в знаменитой иезуитской академии в Оломоуце, которую он ранее окончил. По всей видимости, уже в начале 80-х гг. Орден планировал направить его в Москву, где польские и австрийские дипломаты хлопотали у русских разрешение открыть храм для нужд местных католиков. Давид уже давно готовился к поездке в Московию: он внимательно изучал записки прежних путешественников, свидетельства о Русской Церкви, о православном вероучении и т.п.

Вопрос об основании католической миссии поднимался неоднократно — после Смутного времени въезд в Московию католическим священникам был закрыт. На русских, по свидетельству Давида, не оказывали никакого действия ни ходатайства иностранных монархов, ни требования постоянно проживавших в Москве (в Немецкой слободе) католиков, которым требовался священник для устройства своих духовных дел. И неизвестно, сколько бы это еще продолжалось, если бы не события 1682 г., приведшие к власти царевну Софью и ее фаворита — главу Посольского приказа князя В.В.Голицына.

В 1686 г. Давид сменил временных миссионеров-иезуитов, оставленных в Москве австрийским посольством. Католическая московская миссия, по замыслу ее основателей, должна была стать мостом между Европой и Азией, как перевалочный пункт на пути продвижения иезуитов-миссионеров в Китай — в 80-х гг. XVII в. было совершено несколько попыток проникнуть в Китай через Сибирь, о чем упоминает сам Давид. Впрочем, духовная сторона миссии дополнялась политическим интересом. Миссия, как указывает Давид, существовала за счет имперских средств; никаких данных об орденских деньгах мы не находим. Уже только этот факт свидетельствует о значительной заинтере-

сованности Вены в успехе московской миссии. Возможно, таким образом австрийский двор надеялся приобрести влияние на местную католическую общину. Община была, по свидетельству Давида, не слишком многочисленна — 70—100 человек, многие из которых редко посещали храм. Первый католический храм в Москве (или, точнее, часовня) представлял собой перестроенное под богослужебные нужды жилое помещение миссионеров: при нем была открыта школа, в которой учились дети московских католиков (среди учебных дисциплин — основы грамоты, церковное пение и Закон Божий). Школа не переставала существовать и после упразднения миссии и находилась под покровительством польского резидента, т.к. австрийский император не имел своего постоянного представителя в Москве. Миссия, помимо всего прочего, являлась духовным центром местных католиков (служилых людей и дипломатов): Давид оказался почти единственным ходатаем за свою паству перед властями. На членах миссии лежала обязанность оказывать сопротивление усилившейся протестантской пропаганде в Немецкой слободе — Давид с нескрываемым удовлетворением упоминает о своем участии в осуждении московских последователей Якоба Бёме — Кульмана и Нордермана.

Умножение московских католиков, однако, не всегда происходило за счет естественного прироста. Сам Давид говорит, что его трудами община пополнилась за счет новообращенных “сектантов”-протестантов (17 человек открыто стали исповедовать католицизм, вдвое больше — тайно). Хотя под сектантами Давид обычно подразумевает протестантов — лютеран и кальвинистов, однако среди них могли быть и русские (диакон Петр Артемьев, монах Палладий Роговский и др.), которых Давид “соблазнил” вместе со своим напарником — чешским иезуитом Товией Тихавским, прибывшим в Москву в конце 1688 г. В “Записках” Давид с особым удовольствием отмечает факт обращения проживавшего в Москве грузинского царя Арчила. Среди новообращенных была и семья гетмана Самойловича, проживавшая тогда в Москве.

Давид совершенно очевидно вмешивался в дела вероучительные, что ему, кстати, официально запретил Жировский — ради сохранения миссии. Он разжигал споры о формуле Пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы между патриархом Иоакимом (в лице братьев Лихудов) и его учеными оппонентами — “хлебопоклонниками” Сильвестром Медведевым и другими, так называемыми “черкасцами”. С падением Софьи хлебопоклонничество было повержено, а Медведев (Давид нигде

не называет его по имени — “некий старец”) казнен. Позднее, осенью 1689 г. последовало упразднение и самой миссии. Давид (видимо, за провал дела) был подвергнут церковному наказанию, долгое время пребывал в немилости и работал над своими мемуарами, которые завершил в 1690 г. В 1713 г., ухаживая за больными чумой, он заразился сам и умер в пражском госпитале.

Живописное дело, относившееся в средневековье к сфере ремесла, определяется как деятельность художников по созданию произведений (картин, стенных росписей и пр.) светского характера в жанрах портрета, пейзажа, натюрморта, а также в бытовом, историческом, батальном жанрах, обращение к письму с натуры. Эта деятельность связывалась со знанием определенной художественной системы: прямой и световоздушной перспективы, светотеневой моделировки, с передачей глубины пространства, объема фигур и предметов, с владением техникой масляной живописи и т.д. Живописное дело появилось в России гораздо позже, чем в других европейских странах, — примерно с середины XVII века и развивалось все последующие десятилетия XVII столетия в Оружейной палате, Российской академии художеств того времени, позже, на рубеже XVII-XVIII веков, — в золотописной мастерской Посольского приказа.

Об отсутствии в России до указанного периода живописных мастерских художников-живописцев свидетельствуют не только летописные и документальные источники, но и дошедшие до нас произведения изобразительного искусства — монументальные росписи, выполненные в технике фрески или фрески-секко, иконы, написанные на досках в технике темперной живописи. Среди русских мастеров, которых в исторических источниках именовали изографами или иконописцами, вплоть до конца XVII века не встречалось ни портретистов, ни пейзажистов, ни мастеров батального и др. жанров, то есть живописцев, владеющих техникой масляной живописи.

В изобразительном искусстве средневековой Руси почти шесть столетий главенствовала иконопись и монументальные фресковые росписи, для которых характерны условность изображения, символика образов, использование обратной перспективы, плоскостная передача фигур и ликов, применение темперных красок. Господствовала не светская, а религиозная тематика, что свойственно для средневекового мировоззрения. Изографы-иконописцы следовали древним церковным канонам, черпая сюжеты из Священного Писания, иконографию из греческих и русских

иконописных подлинников. Их творческую свободу сковывали рамки церковных традиций.

На протяжении веков Россия имела культурные связи с Европой. По архивным документам можно судить, что отдельные иноземные художники приезжали в Россию в смутное время (армянин из Львова Ш. Богушович, выходцы из земель Речи Посполитой).

В 1620—1630-е годы правительство царя Михаила Федоровича ратовало за приезд в столицу мастеров из Европы, в том числе и портретистов, тем не менее надолго задержать в Москве иностранных живописцев не удалось. С 1640-х годов на базе нового художественного центра страны — иконописной мастерской Оружейной палаты — устанавливаются тесные взаимоотношения отечественных и европейских художников. Царь Алексей Михайлович сумел добиться зачисления в 1643 г. в штат Оружейной палаты первого иноземного живописца, которым оказался выходец из Прибалтики Иоган Детерсон, немец, протестант, получивший западноевропейскую выучку. В Москве он быстро снискал славу придворного мастера. Не отличавшийся высоким профессиональным уровнем, Детерсон занимался декоративно-прикладным искусством, по царским заказам писал портреты. Он стал первым учителем западноевропейской живописи в России и смог передать своим русским ученикам основные представления о технологии и технике масляной живописи, познакомил московских художников с традициями западноевропейского портретного искусства.

После смерти И. Детерсона (1655 г.) на его должность назначили поляка-шляхтича, католика по вероисповеданию, Станислава Лопуцкого. Он обучал своих русских учеников живописи и золочению, выполнял многочисленные заказы двора и патриарха Никона — писал маслом парсуны, знамена, золотил, изготовлял карты и пр.

Одновременно с ним в Оружейной палате несколько лет (в 1667—1669 гг.) проработал голландец Д. Вухтерс, отличающийся более высоким уровнем мастерства, пишущий в академическом стиле многофигурные композиции на библейские и исторические сюжеты, с чем были мало знакомы в России.

В середине XVII века у царя Алексея Михайловича служил инженер Г. Декенпин, внесший определенный вклад в новую традицию оформления дворцовых интерьеров в западноевропейском стиле.

В 1670—1700 гг. на службе в живописной мастерской Оружейной палаты находилось большое количество иноземных ху-

дожников, в том числе немцы, голландцы, выходцы из Речи Посполитой и даже "арап", выучившийся живописи в Амстердаме. На протяжении 30-ти лет (с некоторым прерывом) руководителем живописной мастерской являлся И.И.Салтанов, армянин, приехавший в 1667 г. из г. Джульфы — центра армянской культуры, связанного с Западом, и имеющий выучку европейского мастера. Педагог, руководитель, "дозорщик" и одновременно исполнитель многих крупных заказов по украшению церковных и дворцовых интерьеров масляными росписями, по изготовлению мебели новых форм, сделавший много работ декоративно-прикладного характера — вот кем являлся Салтанов, обучивший в Оружейной палате несколько русских художников навыкам живописного дела. Ему также поручали оформление первых триумфальных ворот в Москве, строительство цейхгауза, создание икон живописного письма, первых полотен батального жанра.

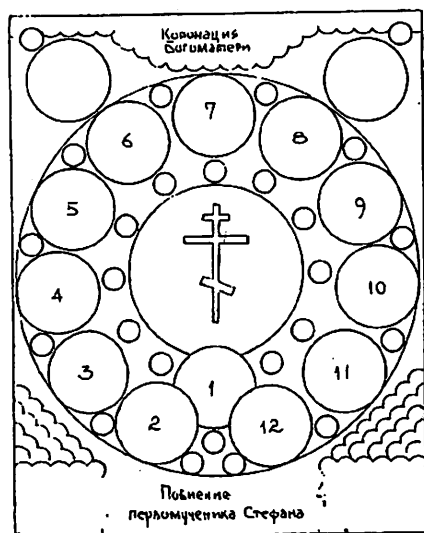
В последней трети XVII века в живописной мастерской Оружейной палаты служило несколько жалованных живописцев: поляк И.Мировский, художник "перспективного письма" немец П.Энгелес, его ученик поляк В.Репский, создавший декорации для первого придворного театра в России; немец И.А.Валтырь, выдающийся художник Оружейной палаты поляк В.Познанский, три живописца-портретиста Одольских, приехавших из Польши. Кроме этого, в оружейной палате работали кормовые живописцы и ученики живописного дела — выходцы из Речи Посполитой — К.М.Умбрановский, Л.И.Бельский, В.Пузыревский, С.Ф.Мазилковский, М.Кочановский, Ф.Сухлянский, И.Полонский, Е.Елина, Л.Кислянский (Чулков), И.А.Киселевский, А.П.Байковский, С.М.Лисицкий, М.Степанов и трое Свидерских. В последней трети XVII века заметно появление династий иноземных художников-живописцев (поляки Одольские, Свидерские).

В иконописную мастерскую Оружейной палаты, где ранее не было западных художников, в 1689 году руководителем назначили живописца поляка И.П.Рефусицкого.

Инициатива приглашения на службу иноземных мастеров исходила от российского правительства, которое привлекало их большими окладами и представлениями различных льгот. В первую очередь царский двор в XVII веке интересовали западные мастера, а не греческие. Необходимость в живописцах западноевропейской выучки коренилась в ориентации русских царей на западноевропейскую культуру, двор стремился в короткие сроки заполучить отечественных мастеров, работавших в батальном, историческом, пейзажном жанрах. Поскольку особенность средне-

вековой системы обучения художников заключалась в передаче опыта и навыков работы непосредственно по технике масляной живописи, то роль иноземцев, владеющих масляной техникой и обучавших этому русских учеников, была значительной. Именно они встали у истоков живописного дела в России, подготовив ряд русских живописцев.

Западные и восточные источники иконы "Распятие с апостольскими страстями" 1696 г. из Успенского собора Московского Кремля



Икона "Распятие с апостольскими страстями", написанная по заказу патриарха Адриана мастером Федором Рожновым в 1697–1699 гг. и установленная возле патриаршего места в Успенском соборе Кремля, принадлежит к жанру конклюдия, сложившемуся в идейном и стилистическом контексте церковно-схоластического барокко, призванного в Россию из Западной Европы во второй половине XVII в. Создание художественного образа в конклюдии подчинено принципу риторического рационализма с его приверженностью к понятийно-логическим способам мыш-

ления. Чрезвычайная семантическая плотность сочиненных богословствующими эрудитами программ конклюдий создает большие трудности в поисках адекватной и полноценной интерпретации символично-аллегорического замысла и нашей иконы.

Пространственно-смысловым центром иконы является заключенная в большой круг композиция "Распятие Христа" с предстоящими Богородицею и Иоанном Богословом. По периметру центрального круга размещены 11 маленьких круглых медальонов с орудиями страстей Христа, среди которых копие и трость, игральные кости, серебрянники Иуды и др. Вокруг этого композиционного ядра иконы расположены 12 кругов большего диаметра со сценами страданий апостолов Петра, Андрея, Иакова Заведеева, Иоанна Богослова, Филиппа, Варфоломея, Фомы, Матфея, Иакова Алфеева, Иуды, Симона и Павла. Они вкомпанованы в самую большую окружность иконы, во внутреннюю границу которой вписаны мелкие, орнаментированные венками

кружки с поясняющими сюжеты текстами из “Сказания о двенадцати святых апостолах” Епифания Кипрского и их цифровой нумерацией, возрастающей по ходу солнца. Вверху в центре иконы композиция “Коронация Богоматери”, фланкированная двумя кругами со сценами “Вознесение Христа” слева и “Сошествие Святого Духа на апостолов” справа. В нижних углах иконы — симметричные группы апостолов от семидесяти, между которыми в центре сцена “Побиение камнями архидиакона Стефана”. Композиция иконы строится на ритмических повторях одного исходного элемента — круга. В целом она имеет характер строго структурированной геральдической формулы, что отвечает христианским экклезиологическим представлениям о божественной стройности и упорядоченности церковного устройства. По своему сюжетно-смысловому составу икона является как бы образцовой моделью “Апостола”, так как включает в себя его основные содержательные компоненты, с той существенной особенностью, что апостольский мортирий выполняет в ней доминирующую функцию. Сцены апостольских страданий получили широкое распространение в русском искусстве второй половины XVII в. Существенно, что большинство из известных нам в настоящее время живописных апостольских мортириев имеют тяготение к круговым концентрическим организациям, так как зримо воплощают идею апостолата в его призванности Христом, собранности вокруг него, то есть соборности и многоединства, выражающих вселенскую целокупность христианской Церкви. Важное значение при истолковании программы иконы имеет также христианское учение о Богоподражании, Богоотражении Христа в “сораспятых” ему апостолах, объясняющее то центростремительное начало, которое пронизывает все ее периферийные содержательные и композиционные компоненты. При определяющем значении концентрической системы связи большое значение в иконе имеет ее вертикальный стержень, отвечающий принципу сакральной иерархии небесного верха и земного низа. При анализе сюжетного состава композиций, через которые проходит вертикальная ось иконы, выясняется, что в них содержится та же идея круга, только выраженная не композиционными, а семантическими средствами. Вверху помещена сцена возложения короны Царицы Небесной на голову Богоматери, под нею “Спас Нерукотворный” католического извода — в терновом венце, внизу “Побиение первомученика Стефана”, чье имя в переводе с греческого означает “венец”. Выраженная в этих сюжетах через антитезу названных венцов идея земного поругания и небесного торжества Церкви выводит символ круга на новый смысловой

уровень, что позволяет рассматривать венец в качестве универсального кода для раскрытия аллегорической программы иконы в целом.

Образ замкнутого в круг венца или короны с глубокой древности наделялся мироустроительным значением как знак завершенности, полноты и совершенства космоса. Войдя в христианскую традицию, венец становится устойчивым символом Церкви и ее венчанной главы Христа. Коронарная символика, развитая как в западной апологетике, так и в восточной патристике, прочно вошла в христианскую литургику и гимнографию, а со второй половины XVII в. начинает активно использоваться в риторико-схоластической практике западнорусских гомилетов. Центральными произведениями данной тематики являются широко распространенные в России этого времени сборники проповедей Варлаама Ясинского "Приношение трех венцов двенадцатизвездных" (Киев, 1688 г.), "Венец молитв седмичных двенадцатизвездный" (Киев, 1694) и "Венец Христов" (Киев, 1688 г.) Антония Радивиловского. Содержащие обширную символическую интерпретацию и богатую аллегорическую аранжировку венца гравюры и предисловия названных изданий дали основной иконографический материал создателям кремлевской иконы.

Источником соединения образа Венца Христова с апостолами является христианское представление о Боге как об объединяющем принципе множественности, абсолютном центре, окруженном разнообразными персонификациями священной двенадцатирицы. В системе мистических значений числа 12, разработанных христианской символикой, основополагающая роль отводилась 12 апостолам, во главе с Христом являющим образ новозаветной Церкви с ее годовым кругом богослужения. Связанная с темой круговращения времени христианская символика венца соотносила Христа с целокупной замкнутостью таких космических констант, как год и день, развертывающихся из своего центра в двенадцатичастном спектре месяцев и часов, которые ассоциировались с 12 апостолами. Опорным пунктом при этом является сравнение Христа с "Солнцем праведным", а апостолов с "Богоярными светилами, просвещенными священными зарями мысленного солнца". Солярная христологическая символика, связанная с космической природой света, имела также устойчивые планетарно-астрономические импликации. К этим представлениям восходит и зодиакальная интерпретация библейских двенадцатириц. Об этом свидетельствует, в частности, соотношение со знаками зодиака и распределение между апостолами 12 драгоценных камней основания Небесного града. Такая трактовка согла-

совалась с главным вероучным положением христианства о Церкви как земном небе — образе Небесного Иерусалима. Данные представления суммированы в изъяснении литургии как служения Богу небесных сил. Последовательное сравнение Церкви с небом, Христа с солнцем, а апостолов со светилами проводится в “Скрижали” 1656 г. Идея кругового звездного течения, вечно-го круговращения небосвода содержащаяся в разного рода “Космографиях”, “Шестодневах”, “Толковых Палаях” была прочно увязана в средневековом сознании с образами апостолов, использовавшимися для аллегоризации циклических процессов. Все это объясняет зависимость концентрически-круговой композиции иконы от идеи вечного круговращения космоса и связывает ее композицию с различного рода моделями, воспроизводящими замыкающиеся в круг системы в их астрономических и календарно-хронологических преломлениях. Круг подобных изображений, имевшихся в поле зрения создателей иконы был весьма обширным. Это астрономические атласы, карты небесных сфер, разнообразные “Солнечные течения”, “Схождения планетные”, “Круги небес”, “Труды 12 месяцев”, “Беги небесные”, это композиции календарного характера — “Венцы лету”, “Миротворные круги”. Наконец, это часовые циферблаты, нередко снабженные фигурами апостолов. Подводя итоги, можно заключить, что авторы конклюдии использовали при ее составлении риторический прием аллегорического развертывания заданной темы, вобравшей в свой спектр многообразные преломления исходного символа венца. Пользуясь этим методом, богослов, а вслед за ним и художник сумели создать аллегорический образ церковного космоса.

**Католическое влияние в
иконостасе 1682 г.
Распятской церкви
Большого Кремлевского дворца**

К концу XVII века во дворце было одиннадцать так называемых “домовых” церквей, составляющих неотъемлемую часть жилых покоев царской семьи, из которых до наших дней дошло лишь шесть. Одна из них, церковь Распятия, была построена по приказу царя Федора Алексеевича (1661–1682). Строительство церкви и создание иконостаса и киотов было выполнено в очень короткое время — 1681–1682 годы.

Размер храма невелик, но в малом его пространстве находится пятирусный иконостас и молельня, отделенная стеной от собственно церкви. Иконостас и всю поверхность стен украшают 48 икон различного формата и размера. Очарование этого камерного ансамбля состоит отчасти в том, что исторические коллизии не привнесли в него изменений.

Иконы церкви посвящены теме “страстей” Христа, его земной жизни и воскресения, а также страданий Богоматери, апостолов и мучеников. Трактовка образов отличается от принятой в православной иконографии. Бросается в глаза зависимость от образцов западного католического церковного искусства.

Иконы Распятской церкви поражают прежде всего необычным сочетанием примененных в них изобразительных средств. “Личное” письмо выполнено масляными красками по белому атласу, “доличное” — разноцветными шелковыми тканями, муаром, парчей, золотой и серебряной бумагой. В качестве контурного графического штриха использованы черные и золотые тончайшие шнуры. Все это стабилизировано наклейкой на иконные доски. Живописный эффект этой техники сходен с витражами. Это ранний прототип коллажа. В XVII веке современники употребляли термин: “на клееном иконостасе” или “тафтяные иконы”.

Архивные документы Оружейной палаты Московского Кремля говорят о том, что в русской столице этот вид живописи, пришедший к нам из Польши и Белоруссии, был любим и распространен. До наших дней, помимо икон Распятской церкви, дошло лишь четыре произведения в технике “тафтяных икон” — “Спас Эммануил”, “Крещение”, “Проповедь Иоанна Крестителя” с фигурами в натуральную величину и “Портрет патриарха

Никона" (ГИМ). Многие из предметов быта XVII века, а именно знамена плащаницы, оклады икон, детали облачений священников, выполнены по тому же принципу "тафтяных" икон. Иконы Распятской церкви свидетельствуют о тесной связи искусства высокого и бытового, декоративного. Первым исследователем Распятской церкви, установившим имя главного автора икон — Василия Познанского, был А.И.Успенский (1906 г.). Помимо Познанского ученый назвал и два других имени: Иван Безмин и Иван Салтанов. В 1950-е годы, полемизируя с Успенским, Е.С.Овчинникова высказала мнение, что главной фигурой был Иван Безмин. Следует заметить, что оба исследователя не могли по-настоящему судить о живописи Распятской церкви, так как она была скрыта от взоров зрителей коричневым лаком и сплошными записями XVIII и XIX века.

Реставрация, выполненная Всесоюзным научно-исследовательским институтом реставрации в 1981—1987 гг., ввела в научный оборот весь ансамбль икон Распятской церкви — 42 экспоната.

Проведенным технико-технологическим исследованием было установлено, что одной из причин, вызвавшей появление записей, было желание изменить эстетическую концепцию авторов икон и, насколько возможно, вернуть им православную ориентацию. Поновитель уменьшил глаза, приглушил интенсивность румянца, словом, сделал лики "реалистичнее". Самый молодой из апостолов Варфоломей был изображен автором иконы безбородым, что соответствовало католической иконографии. Реставратор XVIII века дописал бороду Варфоломею и одному из персонажей иконы "Бичевание Христа".

Современная реставрация и технико-технологические исследования показали, что по технологии и технике живописи иконы Распятской церкви представляют собой единое целое. Исключение составляет лишь "Богоматерь умягчения злых сердец", в которой живопись исполнена не по шелку, а непосредственно по доске. Манера исполнения этой иконы мягче и живописнее, чем в остальных, отличающихся единством почерка. Хотя и здесь следует оговориться, так как группе икон, изображающих мучеников, свойственна большая скованность кисти.

Трудность установления авторства в данном иконостасе заключается в том, что Василий Познанский и его ученики, как и многие художники этого времени, пользовались иллюстрациями к католическим Евангелиям XV-XVI веков. Для отделения творческого от заимствованного в их работе следует сравнить иконы с их прототипами в Евангелиях. Авторы икон Распятской

церкви пользовались Евангелиями Маттеуша Мериана и Иеронима Наталиса, заимствуя из них композиции отдельных гравюр, детали виньеток и заставок. Однако, скованные заранее заданным форматом рамы иконостаса и киотов, они принуждены были вносить некоторые изменения. Таковы иконы страстного ряда и часть большемерных икон.

Художественный метод авторов иконостаса удобнее всего рассмотреть на примере одной иконы, например, "Вознесение Христа" (164x98), которая полностью раскрыта от записей.

В данном случае из Евангелия Наталиса (1595/96 гг.) была выбрана одна из лучших в этой книге гравюр, подписанная иллюстрация Иоханна Вирекса. Вероятно, И. Вирекс был рисовальщик и гравер, родившийся в Антверпене в 1549 г., известный как копиист А. Дюрера. Автор иконы "Вознесение Христа" повторил центральную часть гравюры, приблизив фигуры апостолов друг к другу. Он не стал изображать принятых в католической иконографии отпечатков ступней ног Христа на скале, составляющий центр композиции у Вирекса. Но он не изобразил и фигуру Богородицы, обязательную в православной иконографии. Художником владело более эстетическое чувство, чем предпочтение, определяемое вероисповеданием. Суть различия между московским и иностранным художниками заключается в понимании главной идеи, которую раскрывает сюжет. Вирекс стремится передать сиюминутность происходящего, мгновение чуда Вознесения, а так же дать читателям возможность почувствовать себя свидетелями происходящего. Автор иконы, напротив, создал образ вечно длящегося чуда торжества света, добра и красоты. В трактовке ликов Христа, апостолов и ангелов художник следует традиции московской школы иконописи XVII в., в органическом соединении графического и живописного начала чувствуется влияние Ф. Зубова и мастеров круга К. Золотарева.

Художественный метод, в котором католические влияния накладываются на иконописную традицию, изменяя ее, рассмотренный на примере иконы "Вознесение Христа", присущ всему комплексу икон Распятской церкви. Приемы мастерства и выбор деталей, призванных вызвать ощущение достоверности, "живоподобия" создаваемых образов, убеждает в том, что художники Оружейной палаты видели не только гравюры, но и какие-то образцы Нидерландской живописи XV-XVI веков. Не случайно изографы повторяют тип "Salvator Mundi" — "Благославляющего Христа" и "Богородицы с двумя ангелами", — восходящий к образам, созданным Гансом Мемлингом (? — 1494), Квентином

Массейсом (1466—1530) раннего периода, учеником Массейса Эдвардом Португальским.

Многие черты стиля церковной католической живописи, выполненные Г.Мемлингом и его учениками, получили широкое распространение в других странах — Испании, Португалии XV-XVI веков. Отдаленный импульс искусства Нидерландов сказался два века спустя в России. И здесь влияние нидерландских мастеров способствовало разрушению национальной традиции в иконографии и положило начало усвоению европейского художественного метода живописи.

Сравнение с отдаленными по времени правообразными показывает, что отдельные слагаемые изобразительного языка, присутствующие в живописи нидерландцев как едва заметные (например, зубы в слегка приоткрытых губах, обозначение толщины ногтей, просвечивание прядей волос сквозь полупрозрачное покрывало и др.), у русских мастеров оказываются вырванными из контекста. Они превращают облюбованные детали в самостоятельный изобразительный элемент, стараясь найти для них четкую графическую формулу. Следовательно, творческие усилия создателей икон были направлены на соединение противоположных начал — отвлеченно-абстрактного и иллюзорного. Художники передавали объем лишь в той мере, которая позволяла сохранить гармонию между плоскостностью “доличного” и рельефом “личного”.

Принцип компромисса между плоскостным и пространственным, которому следовали создатели икон Распятской церкви, продолжал жить как традиция в русской живописи XVIII века, сохраняясь в провинции, в очагах монастырской культуры до 1790-х годов. В портретной живописи этот художественный метод получил название “парсуна”.

1. В архитектурной истории России последняя четверть XVII века оказалась временем чрезвычайной, небывалой активизации художественного процесса. Это ускорение проявило себя в очень быстрой смене морфологии архитектурного языка. Как известно, архитектура — самый устойчивый, медленно изменяющийся вид художественной деятельности. Техническая, экономическая и социокультурная обусловленность ее реализации не позволяют, точнее не создают соответствующих условий для быстрых скачков и резких переходов от одной системы художественного выражения к другой. В силу этого возникновение нетипичной ситуации, каковой было внезапное появление “архитектуры нарышкинского стиля”, сразу же ставит вопрос о причинах ее возникновения в последней четверти XVII века в России.

2. Характерные черты нового архитектурного языка, на котором говорил “нарышкинский стиль”, следующие:

— центрическая концепция организации внутреннего пространства наоса или всей композиции культового сооружения;

— метод координации в объемно-пространственном построении сооружения;

— последовательное обращение к ордеру в оформлении архитектурных объемов и в оформлении интерьеров;

— активное использование разнообразных декоративно-орнаментальных мотивов, нетипичных для предшествовавшей архитектурной практики и имеющих совершенно конкретные западно-европейские источники происхождения;

— особый метод применения ордерных и декоративных мотивов в архитектурном организме, который может быть определен как “самодавливающий декоративизм”.

3. Специфику социо-культурной ситуации, сложившейся в России в XVII веке, достаточно точно выражают слова дьяка Ивана Тимофеева: “Мы друг друзе любовным союзом расстояхомся, к себе каждо нас хребты обращаемся — овии к востоку зрят, овии же к западу”. Обращение к западу как всеобщему культурному и техническому источнику становится в XVII столетии одним из направлений государственной политики. Процесс этот нарастает и ускоряется к концу века, сопровождаясь, с одной стороны, расширением жизненных сфер, через которые проникало влияние (политика, дипломатия, торговля, ремесло,

обучение и т.д.), с другой — умножением количества участников этого процесса. В XVII столетии в русском обществе сформировался особый социальный круг — западники. Его состав в основном определяли представители элиты боярства и купечества. Именно западники выступили заказчиками архитектуры “нарышкинского стиля”, и что особенно важно: в соответствии со строительной традицией этого времени — заказчик всякий раз являлся автором художественной программы сооружения, выражая это авторство в тексте подрядной записи и оговаривая все детали постройки.

В течение всего XVII века в русском обществе накапливались западные ремесленные кадры, которые долгое время локализовались в пределах царского двора, но к последней четверти столетия они начали выходить за пределы сферы царского заказа.

4. Обращение к западу как источнику необходимых знаний и постижение этих знаний очень остро поставило вопрос об источниках информации. Среди них ведущее место заняла книга и другие виды печатной продукции. Как известно, “печатный бум” начался в России именно в XVII веке. Объем печатных изданий возрос в 7 раз и сделал рукописную книгу неконкурентоспособной. Изменилось техническое оснащение печати: вместо ксилографии стали использовать резцовую гравюру на меди. Начала меняться книжная орнаментика, последовательно ориентируясь на сложившуюся на западе схему книжного оформления, заимствуя из него мотивы и формы орнамента. Анализ книжной графики позволяет говорить об ориентации на украинские, немецкие (типография Пантена) и нидерландские (типография Эльзевиров) орнаментальные образцы, созданные в конце XVI — середине XVII вв. Использование этих образцов было прежде всего связано со знакомством с европейской книжной продукцией разнообразного содержания, которая фиксируется списками библиотечных собраний XVII в. Сегодня мы с полной достоверностью можем говорить о книжных фондах Оружейной Палаты, Мастерской палаты, Посольского приказа, Печатного двора, а также о частных библиотеках В.Голицына, С.Полоцкого, С.Медведева, царей Алексея Михайловича, Федора Алексеевича, Петра I и др. Графическая среда многих из собранных книг вполне соответствует тем мотивам, которые присутствуют в русских изданиях XVII века. Особенно важно подчеркнуть, что это соответствие распространяется и на архитектурную орнаментiku, и говорит о единой вкусовой ориентации и об общих направлениях в выборе образцов для подражания.

5. Книжные собрания XVII века фиксируют и чисто архитектурные книги. Среди них есть так называемые ордерные руководства, сборники деталей и орнаментальных мотивов, книги, посвященные различным типам зданий (церкви, жилые и городские дома, загородные усадьбы и т.д.), садам и садовым постройкам, крепостям и городам, архитектурные трактаты. Особая сложность работы с библиотечными собраниями XVII века состоит в их ненаучном характере описания. Все книги описаны на русском языке без указания автора, места издания и года, как правило фиксируется только краткое название и язык издания. Более научным описание книг становится в Петровское время, к тому же многие книги из собраний XVII в. переходят в библиотеки XVIII столетия. Сопоставление неточных книжных описаний XVII в. типа "Книга палатного строения в лицах" с названиями книг, находившихся в библиотеках Петровской поры, а также с известными на сегодняшний день изданиями по архитектуре того времени позволяет предположить, что в культурном и ремесленном обиходе России XVII столетия были книги немецких зодчих Е.Фуртенбаха, И.Вильгельма, Г.А.Беклера, столяра Е.Эразмуса и декоратора В.Диттерлина, итальянских архитекторов А.Палладио, Д.Б.Виньолы, французских — Ф.Делорма и П.Ле Мюэта и ряда других авторов.

Конкретизация источников архитектурных знаний дает возможность пролить свет на одну из причин столь быстрого движения в архитектурном процессе конца XVII века, который воплотился в зодчестве "нарышкинского стиля", и оказавшей влияние на формирование его художественного языка.

Характерной чертой религиозной жизни средневековой Европы и России было широкое распространение культа святых и мощей (Воше А. Средневековая религиозность VIII-XII вв. // Идеология феодального общества в Западной Европе: проблема культуры и социально-культурных представлений Средневековья в современной зарубежной историографии. Реферативный сборник. М. 1980, С. 75–94; Никольский Н. Реформа Никона и происхождение раскола. // Три века. Россия от Смуты до нашего времени, т. 2, М. 1912). Церковь всегда поощряла почитание телесных останков святых. При этом, по замечанию И.Хейзинги, “совершенно очевидно, что такая привязанность к вещественному не могла не оказывать материализирующего воздействия на веру” (Хейзинга И. Осень Средневековья. М. 1995, С. 167).

Действительно, культ святых мощей в Средневековье подчас находит достаточно своеобразное выражение. Примером тому является практика обращения к святым мощам с посланиями. Так, в “Рассказах из времен Меровингов” О.Тьерри находим историю о франкском короле Хильперике, заподозрившем своего сына Меровига в измене. Боясь гнева отца, Меровиг скрывается в базилике святого Мартина, находясь там под покровительством святого.

В свою очередь король, желая покарать Меровига и скрывающегося вместе с ним убийцу другого сына — Гонтрамна, но боясь при этом вступить в базилику, пишет святому письмо, в котором спрашивает, имеет ли он право захватить убийцу в святом месте. При этом Хильперик пытается обмануть святого: получив разрешение святого Мартина на арест Гонтрамна, он намеревается схватить и своего сына.

Тьерри замечает, что “странное послание Хильперика отнес в Тур священник франкского происхождения Бодегизел. Письмо положили на гробницу святого, тут же положили и чистый лист, чтобы святому было на чем дать ответ. Через три дня посланный нашел лист таким же чистым. Решив, что святой Мартин отказывается от объяснения, он возвратился к Хильперiku” (Тьерри О. Рассказы из времен Меровингов. СПб. 1994, С. 128–129).

Церемония передачи письма святому Мартину повторяется в России XVII века. В 1652 году из Москвы в Соловецкий монастырь отправляется посольство, возглавляемое Новгородским

митрополитом, а после этой поездки — патриархом — Никоном. Цель поездки, казалось бы, вполне прагматичная: перевезти в Москву мощи убитого митрополита Филиппа. Но в церемонию входит и прочтение перед ракой святого "Послания" Алексея Михайловича. Подобно тому, как посланец Хильперика ждет ответа святого Мартина в течение трех дней, царский посланец Никон перед большой аудиторией читает письмо государя.

Вместе с тем цель, преследуемая русским царем, отличается от цели франкского короля. Алексею не нужно просить у святого разрешение на преступление, не нужно ему и оправдываться за совершенное злодейство. Царь хочет вымолить прощение за преступление своего предшественника, другого русского царя — Ивана Грозного. Царь Алексей видит своим долгом вымолить прощение не только за Ивана, но и за русского царя вообще. Кровь праведника была пролита божьим помазанником независимо от имени. Алексей стремится искупить общую царскую вину.

Таким образом, "Послание" царя Алексея связано с "Посланием" Хильперика верой в принципиальную возможность "достучаться" до святого и совпадениями ритуального характера (оба помазанника посылают к материальным останкам святого посольства). Значительно ближе "Послание" Филиппу подходит к письму византийского императора Феодосия к Иоанну Златоусту, в котором Феодосий просит у святого прощение за преступления своей матери. Иоанн в свое время заступился за вдову Феогноста, когда императрица незаконно отобрала у нее роскошный сад. Заступничество лишь раздражило императрицу, жестоко покаравшую Иоанна. "Послание" императора было написано уже после смерти святого. Потомки просят прощение за грехи предков.

Алексей Михайлович в своем послании пытается воспроизвести византийскую ситуацию. Посольство к мощам Филиппа есть не что иное, как повторение событий правления Феодосия. В России Алексей улавливает эхо византийской истории. К уже разыгрывавшемуся ранее "сценарию" подбираются новые "актеры". Роль преступного царя, сыгранная уже матерью Феодосия, отводится русскому царю Ивану Грозному, невинную жертву "играет" митрополит Филипп, а сам Алексей Михайлович становится новым Феодосием.

Само "Послание" добродетельного царя невинноубиенному праведнику становится составной частью некоего действия. В церемониальном обществе, каковым являлась Россия в XVII веке, такого рода произведения становились частью этикета, непременно

ным условием ритуала встречи мощей митрополита, а значит и восстановления справедливости.

Сам Алексей Михайлович замечает, что византийские и русские события близки не только типологически. В своем "Послании" мощам митрополита Алексей Михайлович сознательно ориентируется на "Послание" Феодосия. В "Послании" русского монарха казанскому воеводе князю Одоевскому читаем: "И подаровал нам Бог Великому Государю великого солнца: якоже древле царю Феодосию пресветлого солнца Иоанна Златоустого возврати мощи, так и нам даровал Бог исцелителя, нового Петра и второго Павла, и второго Златоуста, великого пресветлого солнца Филиппа, Митрополита Московского и всея России чудотворца, возвратити мощи" (Акты, собранные в библиотеках и архивах российской императорской Археографической экспедиции Академии наук. Спб., 1836, т. 4, С. 492).

Вместе с тем, ситуация отправления "Послания" к материальным останкам святого находит отражение в европейской и русской литературе. В русском "Сказании о Вавилоне" послы отправляются в мертвый город с тем, чтобы "испытати зднамение" у гроба трех отроков. В немецкой же версии сказания Александрийский епископ Аллоинарий посылает в Вавилон некоего боголюбивого мужа с тем, чтобы он испросил у покойных отроков частицу мощей для нового храма. Разумеется, посланец несет грамоту, в которой изложена просьба епископа. Процедура передачи письма выглядит следующим образом: подобно посланцу Хильперика, "почтальон" епископа хочет положить "послание" на гроб отроков, но святой, лежащий посередине, протягивает руку и берет свиток. Затем отроки отвечают на "Послание": гонец уносит частичку мощей (Веселовский А.Н. Отрывки Византийского эпоса в русской "Повести о Вавилонском царстве". // Славянский сборник. СПб., 1876, т. 3, С. 122—165). Так же, кстати, ведет себя Александр Невский в описанном в житии князя посмертном чуде: он сам берет духовную грамоту.

Таким образом, жизненная ситуация отражается в литературе. Святые отроки действуют так, как им пристало поступать. Если посольство Алексея Михайловича, зачитывающее, а не передающее царское послание, и не рассчитывало на "ответ" святого, то отсутствие ответа на письмо Хильперика интерпретировалось современниками как нежелание святого общаться с жестоким монархом. Поведение отроков оказывается в той же системе, что и поведение св. Мартина. Святой не мог не ознакомиться с "Посланием". Другое дело, что он был вправе не реагировать на обращение.

Поэтому святой Мартин промолчал, а отроки выполнили просьбу Апполинария.

Итак, в средневековой Европе и России мы можем наблюдать отсутствие четкой границы между земным и небесным мирами. Поэтому святые, чьи материальные останки становятся предметом поклонения, могут являться также и адресатами вполне “земных” “Посланий”. Несмотря на то, что примеры такого рода “Посланий” есть и в европейской, и русской жизни, между ними обнаруживается принципиальное различие. Если на Западе церемония передачи “Послания” связана с “чтением” святым принесенного текста, то на православном Востоке такого рода чтение вовсе не обязательно.

В литературе Нового времени мы вновь сталкиваемся с “Посланиями” прежде бывшим, но, в отличие от средневековых произведений, “Послание Клементу Моро” Ж.-Б.Руссо и “Письмо Ломоносову” Козодавлева адресуются “канонизированным” авторам, представляющим поэтические эпохи. Но это предмет отдельного исследования.

Доклад посвящен трем произведениям, которые для каждой из означенных в заголовке литератур считаются пограничными, открывающими путь к литературе Нового времени. Это "Житие Аввакума, им самим написанное" (1672—1675), "Житие и страдания грешного Софрония" (1803—1806) и "Жизнь и приключения Димитрия Обрадовича, названного в монашестве Досифеем, им самим написанное и изданное" (1783—1788). Все три памятника являются автобиографиями, которые в той или иной мере соотносятся с агиографической традицией. Несмотря на то, что эти три произведения очевидно объединены своим исключительным положением в истории национальных литератур, с одной стороны, и своими жанровыми характеристиками — с другой, они вызывали у исследователей большие затруднения и разногласия при попытках сопоставительно-типологического анализа. Мешала дистанция в один век между Аввакумом и южно-славянскими писателями и столь же большая культурно-историческая дистанция между Софронием и Досифеем, жившими в одно время. Можно сказать, что всех троих разделяют культурно-исторические контексты. Соответственно этим контекстам разнятся и культурные роли трех авторов: протопоп Аввакум выступает как вождь и идеолог религиозного движения, Досифей — странствующий монах, учитель и первый министр просвещения и Софроний — епископ и деятель национально-освободительного движения. В то время как Россия в XVII веке живет своими внутренними конфликтами, изживая противоречия и проблемы, заложенные в предыдущие века, Болгария в XVIII веке только просыпается к исторической жизни после нескольких веков латаргического сна под турецким игом. Собственные национально-исторические интересы лишь начинают осознаваться с появлением в 60-е годы "Истории славяно-болгарской" Паисия Хилендарского. Сербия же, сохранявшая всегда известную долю независимости, вступает в непосредственный контакт с западно-европейской цивилизацией благодаря массовому переселению сербов в конце XVII века на территорию Венгрии. Поэтому в XVIII веке проблемы культурной ориентации между Западом и Востоком начинают волновать сербов не меньше, чем вопросы политического самоопределения.

Что же заставляет искать общую парадигму для столь разных явлений? Прежде всего принадлежность трех культур к византийско-славянской общности *Slavia Orthodoxa*, общие истоки и длительный период активного взаимного общения и параллельного развития. Даже совершенно разновременный и разнохарактерный выход из Средневековья в Новое время столь родственных в своих истоках культур не может не иметь черт сходства.

Если взглянуть на русскую, болгарскую и сербскую культуры с позиций общего православно-славянского ядра, то становится очевидным, что переход от иконографической и агиографической доминанты Средневековья к портретно-романной жанровой доминанте Нового времени совершается через некую переходную ступень, на которой антропологическая концепция становится концентрированным выражением смены религиозно-эстетических систем. Это дает право предположить, что агиобиографии занимают типологически равнозначные места в каждой из литератур. Их появление маркирует тот исторический момент и ту литературную и культурную ситуацию, в каждом случае разную, когда происходит трансформация традиционного агиографического кода. Выбор произведений неслучаен, поскольку именно с ними в каждой из стран связывается перспектива литературного развития.

В докладе предпринимается попытка выявить и сформулировать новое качество, в которое преобразуется агиографический идеал, проанализировать особенности соотношения в человеческом облике сакрального и мирского.

В "Житии Аввакума" параметры святости, в основном, сохраняются. Очень показательно введение к "Житию", где мы встречаем не просто житийные формулы, но личное и осознанное следование традиции. "Житие" пишется сердцем, в которое погружается разум-разумение. Дело и слово не различаются. Акцент — не на глаголении уст, а на делании добрых дел, о которых и повествуется. Аввакум говорит о прошлом, используя будущее время. Контаминация времен служит выявлению вечного надвременного плана бытия. Аввакум готовится к творению добрых дел, которые уже творились и о которых он говорит, творя их тем, что говорит о них здесь и сейчас. Он только устремлен к святости, а уже пишет о ней как о сбывшемся. Это то новое в агиографической поэтике, что выявляет глубинные основы православной антропологии. На первый план выходит одна из центральных идей аскетики — о возможности прижизненного единения человека и Бога, в котором совершается обожение человека, его преображение в новую тварь.

Истина и Путь — другая тема Аввакума, которая отсылает нас к аскетической антропологии. Аввакум, ссылаясь на Дионисия Ареопагита, вспоминает четыре имени Божиих: Сый, Свет, Истина и Живот и затем переходит к размышлениям об истине. Познание истины равнозначно ведению и видению Бога, встрече с ним лицом к лицу. Здесь нужно искать разгадку автобиографизма и отклонения от канона. “Житие Аввакума” пишется им самим ради Истины, но той истины, которая есть имя Божие, а не человеческая правота. Аввакуму недостаточно было писать проповеди и послания в защиту правой веры. Ему нужно было показать своей жизнью Истину как Жизнь. Жизнь, целиком посвященную Богу вплоть до мученичества. Аспект истины не противопоставлен аспекту красоты и любви. Об этом тоже есть во введении. Но все подчинено оппозиции истина-ложь. Отсюда и столь обширные рассуждения о ложной мудрости, которая проявляется в астрологии. Ей противопоставлена связь человека с Богом через природные знамения, когда Бог сам открывается через творение. Аввакум затрагивает темы, традиционные для святоотеческого богословия, но особенно заостренные в трудах св. Григория Паламы. Вся полемика с Варлаамом и догмат о нетварных энергиях вырастают из противопоставления внешней эллинской и египетской мудрости — богооткровенной мудрости святых и реальному богообщению. Палама утверждает понимание истины как пути, слова как дела. О том же говорит и свидетельствует своей жизнью и Аввакум. Ни единого слова в символе веры и не единого обряда или правила благочестивой жизни нельзя изменить, не повредив вере и делу спасения. Таким образом, Аввакум доводит до предела, до максимального напряжения подчинение мирского сакральному. Истина — в тотальном воцерковлении всего человеческого бытия. Поэтому в “Житие” свободным потоком вливается повседневная жизнь, весь ее диапазон от самого низкого регистра до наивысших молитвенных состояний. Святость показана не в иконном, завершенном виде, а как процесс становления обоженной личности.

Традиционная русская культура, основанная на Православии, к XVII веку претерпела изрядные эволюции. Почва для секуляризации культуры и ее подключения к полю западноевропейской цивилизации была готова. Активно складывался пласт мирской культуры. Но аскетическое, сакральное начало было так сильно, что оно дало реакцию “гиперкомпенсации” в виде старообрядчества. Аскетический заряд, который внес Аввакум в русскую культуру, оказался таким стойким, что его воздействие не иссякло вплоть до XX века. Именно у него мы находим и страдаль-

чество, и пророческий дух, и то самое овеществленное энергичное слово, которое понимается как дело, и контрастность, перепады аскетического подвига, исповедальность и покаянность, планетарность, и вообще беспредельность устремлений духа.

В Сербии переход к новой антропологической концепции в литературе знаменуется написанием автобиографии, которая представляет из себя полюсный вариант по отношению к Аввакуму. Аскетический идеал сознательно замещается просветительским, гуманистическим. Об этом говорит уже заголовок: "Жизнь и приключения Димитрия Обрадовича, названного в монашестве Досифеем, им самим написанное и изданное". Вместо жития — жизнь, вместо страданий и подвигов — приключения, вместо подвижника и мученика — беглый монах. В заголовке присутствуют два имени: первое мирское — Димитрий, второе монашеское — Досифей. Хотя в историю литературы автор вошел все же под своим вторым именем, он сознательно на первый план выводит мирского человека, для которого монашество — эпизод биографии. В чем же проявляется связь с житийной традицией, с православной антропологией? Так же, как Аввакум вышел за рамки житийного канона, чтобы всю свою жизнь представить доказательством истиной веры, так и Досифей включил внутрь своей биографии традиционное житие праведника и чудотворца для того, чтобы показать ограниченность аскетического идеала и превосходящую его полноту разносторонне развитой и просвещенной личности. Вопрос о просвещении решается в пользу внешних наук, накопления знаний. Опыт подчиняется познанию внешнего мира — обычаев и нравов, ландшафтов и стран, а также мира чувств и эмоций. Божественное тоже становится внешним, одной из сторон жизни.

Досифей выражает процессы секуляризации сербской культуры в середине XVIII века, ее активного вхождения в круг европейских культур эпохи просвещения и сентиментализма. Как и в России, этот переход совершается очень быстро и резко, и камнем преткновения становится православный идеал святости, который слишком глубоко внедрен в народное сознание, чтобы просто отменить его, пройти мимо или осмеять. Несмотря на свои просветительские и гуманистические убеждения, Досифей не без гордости и умиления пишет о своем ревностном благочестии в ранней юности. Он изображает личность, исключительную для своего времени, стремящуюся повторить подвиги древних подвижников и достигшую действительно благодатных состояний. Внутри авантюрно-просветительского романа помещается житие подвижника и аскета. Опытно познав Бога через пост, молитву,

сердечное умиление, слезы и смирение, герой устремляется к светскому образованию и познанию внешнего мира. Именно в этой точке Досифей пересекает границу традиционной культуры и выходит за пределы житийного кода. Выход из жития в жизнь осознается автором жизнеописания как момент взросления — это, может быть, самое существенное для сербского варианта агиобиографии. В плане культуры прошлое тоже переживается как родственное и хронологически и генетически очень близкое, связанное одной биографией с современностью. Национально-освободительное движение усиливало историческую память. Не просто память о фактах и событиях, но и память кода древней православно-славянской культуры. И все же столь ясно и декларативно заявленная смена координат в автобиографии Досифея Обладовича сказалась и в дальнейшем на формировании литературы Нового времени в ее очевидной ориентации на европейские образцы.

В Болгарии в образе человека на первый план выходит история. История вторгается в антропологию. Не в том смысле, что литература обретает свойство историзма. Это общеевропейский процесс. Особенность болгарской культуры в XVIII столетии состоит в том, что только с этого времени восстанавливается историческая память, стертая за века османского владычества. На протяжении нескольких столетий традиционная письменность существовала, в основном, в виде сборников житий и поучений, среди которых за редкими исключениями не встречается оригинальных произведений. Сама религиозная жизнь была сведена до минимума. В XVI веке создаются последние оригинальные жития святых мучеников Георгия Нового Софийского и Николы Софийского. А с перерывом почти в три века появляется последнее в болгарской литературе “Житие и страдания грешного Софрония”. На первый взгляд, в нем мало осталось от агиографического канона. Повседневная жизнь, быт, исторический фон занимают центральное место. Предполагают, что жизнеописание Софрония возникло из его дневниковых записей, столь много в нем подробностей и деталей, привязанных к конкретным датам. И все же не случайно это произведение названо житием, а не автобиографией. Один из ранних его списков, едва ли не автограф, содержат и подобие иконы автора, автопортрет Софрония, написанный им самим.

Есть два ключевых слова в заглавии “Жития”, которые подсказывают направление, в котором нужно искать агиографическое начало. Первое слово — **страдания**. Как правило, оно интерпретируется в психологическом ключе. Софронию пришлось

много пострадать и от своих, и от турок: он был гоним, несправедливо обвиняем, лишен имущества и крова, претерпевал глад, болезни, побои. Его постоянно преследовал страх физической расправы. И тем не менее он исполнял свой пастырский долг сначала как поп, а потом и как епископ Врачанский. Софроний страдает не за веру, но от иноверных, не до смерти, но на грани жизни и смерти. Его главный преследователь — история, исторические обстоятельства, в которых оказался болгарский народ. Второе житийное слово — **грешный**. Софроний осознает свою греховность и публично исповедуется, прежде всего, в неготовности претерпеть все до конца, ведь жизнь свою он кончает в эмиграции, где и было написано его “Житие”. Софроний осмысляет свою жизнь именно с позиций агиографического идеала, идеала мученика. Он предъявляет к себе самые высокие мерки, когда называет свое жизнеописание “Житием” **грешного** Софрония, чьи **страдания** невелики по сравнению со страданиями мучеников за Христа. На самом же деле жизнь Софрония — это символ беспросветного страдания, которое претерпевал болгарский народ в течение многих веков рабства с истинно христианским смирением и самоуничижением.

Софроний помещает свое “Житие” в один сборник с антимусульманским и антииудейским полемическими трактатами, тем самым еще раз подчеркивает, что это произведение требует христианской интерпретации, что его идея располагается в религиозной плоскости, а не в светской и актуально-политической, как это может показаться современному читателю. Человек в “Житии Софрония” предстает в его психологических и исторических измерениях, так же как и в “Жизни и приключениях Досифея”. Но при том, что его духовная жизнь раскрыта очень скупое, именно она составляет цель повествования. Критерии оценки человеческой личности остаются традиционными и укорененными в православной аскетике. Таким образом, в болгарской литературе переход к поэтике Нового времени, к человеку Нового времени и совершается без отказа от традиционного агиографического идеала. Мирское органично вплетается в традиционный религиозно-эстетический код. И это в первые годы XIX столетия.

Для каждой из православно-славянских литератур время и условия выхода из древности в Новое время оказались разными. Поэтому по-разному трансформировался и агиографический канон, а вместе с ним и образ человека. В русском варианте идея и образ святости перешли в Новое время в наиболее развитом и укорененном виде. В Сербии произошло наиболее радикальное

преобразование человеческого идеала, но старое и традиционное не было отвергнуто и предано забвению. Оно продолжало параллельное существование и диалог с новым. В Болгарии в переходную эпоху была забыта полнота аскетического учения о человеке и традиция агиографии сильно оскудела, однако ее контуры все еще существовали, а основные идеи оставались живыми и действенными. Это позволило без сильного сопротивления соединить православный взгляд на жизнь с новым историческим сознанием национально-освободительной эпохи.

В последние десятилетия в российском и зарубежном литературоведении ведется полемика по поводу трактовки барокко: рассматривать ли его как фазу, циклически повторяющуюся в истории искусства (Г.Вёльфлин, Д.Чижевский, Э.Курциус и др.), либо как исторически конкретный стиль, временные рамки которого ограничиваются XVII-XVIII в. (Д.Лихачёв, А.Морозов и др.). Существует также точка зрения, согласно которой отдельные национальные культуры на всем протяжении своего развития так или иначе тяготеют к барокко (испанская, португальская, чешская, украинская, латиноамериканские культуры).

На Украину и в Россию барокко проникает из Западной Европы в польско-католической разновидности, поэтому культурно-идеологический конфликт между православными традиционалистами, сторонниками средневековой культуры, и модернистами-барочниками носил конфессиональную окраску (И.Вишенский — униаты, И.Копинский — П.Могила, Аввакум и старообрядцы — Никон и никониане). В католическом барокко в связи с движением Контр-реформации особенно сильны трагические мотивы, темы смерти, бренности земного бытия, идеи "Vanitas" и мира — неупорядоченного Хаоса. Барокко продолжило традиции маньеризма и явилось антитезой ренессансной гармонии и гуманистическому пониманию человека. В православных России и Украине ренессанса в европейском виде и антропоцентризма не существовало (за незначительными исключениями) — ренессансные идеи, духовные ценности и парадигмы мышления пришли вместе с культурой барокко. Поэтому для великорусского и украинского книжного барокко 2 половины XVII в., образовавшегося под западноевропейским влиянием, не была характерна трагическая перенапряженность, а темы смерти, вселенского Хаоса и мировой скорби не имели определяющего значения. В украинской литературе это подтверждается при анализе текстов П.Могилы, И.Галатовского, Л.Бароновича, И.Величковского, С.Яворского, Д.Ростовского и их сравнением с образцами польского, немецкого или испанского барокко, в русской литературе — при анализе текстов С.Полуцкого, С.Медведева, К.Истомина.

Однако присущий барокко комплекс мировоззренческих установок и стилистических тенденций, обусловленных доминирова-

нием “дионисийского” архетипа, существовал в русской и украинской литературах и общественном сознании еще до непосредственного западноевропейского барочного влияния и во время него — как традиционно-консервативная реакция. На Украине это прослеживается в произведениях И.Копинского, З.Копыстенского, Клирика Острожского, К.Транквиллиона-Ставровецкого (несмотря на его переход в конце жизни и унияство), в анонимных полемических сочинениях начала XVII в. и особенно в “Книжке” и посланиях И.Вишенского. В русской добарочной литературе барочные мотивы обнаруживаются в “Новой повести о преславном Российском царстве”, в “Повести об Азовском осадном сидении донских казаков”, в “Повести о Горе-Злочастии”, а также в сочинениях старообрядцев — у протопопа Аввакума (“Житие”, “О трех исповедниках слово плачевное”, послания), у инока Елифания (“Житие”) и других. По эмоциональному настрою, внутренней напряженности, динамизму и дисгармоническому мироощущению, проявившемуся в стилистических контрастах, гиперболизации, пафосе, смешении реалистических и фантастико-аллегорических деталей эти произведения близки контрреформационному маньеризму и барокко, а также немецкому барокко периода Тридцатилетней войны (Гриммельсгаузен, Грифиус). Такое сходство может объясняться как генетической связью украинской и русской литератур I половины XVII в. со средневековой культурой, святоотеческим богословием (от них идет тема бренности земной жизни, идея “Vanitas”, стиль “плетения словес”), так и влиянием внешних — социально-политических причин (на Украине — Брестская уния 1596 г., борьба православных братств с католической экспансией, войны с Польшей, Турцией и Крымом; в России — Смутное время, в середине XVII в. — церковный раскол, вызвавший брожение в обществе). Поскольку эта литература возникала вне западноевропейского культурного контекста, а основные стилистические тенденции в ней формировались самостоятельно, без заметного внешнего литературного влияния, их возможно определить как автохтонное барокко (А.Морозов определяет их как раннее барокко, А.Демин — как фантомы барокко, А.Адьял — как готическое барокко, М.Гуковский относит часть русской литературы II половины XVI в. — I половины XVII в. к маньеризму).

Нечто сходное встречается в наставлениях выдающегося церковного деятеля и православного подвижника XVIII в. Паисия Величковского (как, впрочем, и в иной аскетической литературе того времени). Он отвергал идейные установки барочной культуры II половины XVII-XVIII в. (из-за чего и сбежал из Киево-

Могилянской академии), однако отдельные фрагменты приписываемой ему книги "Крины сельные" (Слова 1, 2, 3, 28) своим пафосом напоминают сочинения Вишенского, Аввакума и "Увещание к покаянию" Ефрема Сирина.

В творчестве некоторых русских и украинских писателей XVIII в. синтезировалось мироощущение автохтонного барокко и традиции барочной книжности II половины XVII в., что отразилось в так называемом "барочном космизме" (оды М. Ломоносова и Г. Державина, "Сад божественных песней" Г. Сковороды).

В литературе XIX в. наиболее созвучно культуре барокко творчество Гоголя. Некоторые исследователи объясняют это влиянием на писателя украинской литературы высокого и низкого барокко XVII-XVIII в. (Д. Чижевский, Ю. Барабаш). Другие связывают барокко у Гоголя (преимущественно в поздних произведениях), а также в сочинениях Тютчева, Баратынского, Одоевского, Лермонтова с общей духовной атмосферой Российской империи 1830-1840-х годов, пришедшей на смену "ренессансной" пушкинской эпохе (В. Кожин), либо с очередным барочным "циклом" (В. Турбин). По нашему мнению, творчество Гоголя (и в первую очередь "Выбранные места из переписки с друзьями") можно интерпретировать как окончательное завершение культуры и эстетики эпохи украинского Барокко и одновременно как уникальное возрождение на новом историческом этапе парадигм барочного мышления, поэтики и мироощущения ("барокко-после-Барокко"). Семнадцатое и восемнадцатое столетия писателю удалось связать с девятнадцатым, староукраинскую литературу с новой русской.

В XX в. поэтика барокко в определенной степени проявляется в произведениях символистов, авангардистов, сюрреалистов и экспрессионистов. В украинской культуре 1920-х годов целое направление получило название "необарокко" (П. Тычина, М. Бажан, Е. Плужник, М. Хвильевой, А. Довженко), в русской культуре можно говорить об элементах барокко у В. Хлебникова, М. Булгакова, участников ОБЭРИУ и других.

В современном литературном процессе такие тенденции обнаруживаются в поэзии И. Бродского (примечательно, что поэт сознательно развивал барочные мотивы Д. Донна и Г. Державина), и в "химерной прозе" В. Шевчука, П. Загребельного, В. Земляка, А. Ильченко (украинский вариант "магического реализма"), в отдельных проявлениях постмодернизма и в эстетике "нового барокко".

Таким образом, о барокко как историческом стиле XVII-XVIII в. можно говорить, имея в виду прежде всего поэтику,

систему образов, приемы художественной условности, тематику произведений, совокупность риторических фигур, систему литературных жанров и авторское отношение к слову и тексту. Об автохтонном барокко, периодически возникающем на протяжении всей истории литературы во вторичных стилях, в основе которых лежит "дионисийское" начало, можно говорить в отношении внутреннего авторского мироощущения в произведениях, а также в отношении отдельных тем, мотивов и интеллектуальных интуиций.

1. Первое отмечаемое употребление слова **риторика** — в “Житии Феодора Студита” (Выголексинский сборник конца XII в.): “учению внешнему прикасашеся..., и абие прием крамотицию, таче по томъ и риторикию прошъдъ”; см. также “Пчелу” XIII в.: “Димоньтен риторъ”, “Риторикию убо учу, а не злато люблю”; “Съ, вопросим, како риторикию учил, и рече: слочил масла боле вина”; “Ритори участья законьней речи глаголати”.

В ранний период древнерусского языка и словесности риторики известна в словоформе **риторикия(а)**, восходящей к греческому слову *ῥητορικῆ*. Менее частотна словоформа **ритория(а)**, например, в “Житии Иоанна Златоуста” из “Великих Миней-Четьих”: “...низвыче всю риторию, небесных и земных вещей учения”. Форма **риторика** как перевод латинского слова *rhetorica* впервые отмечена в великорусских землях в “Риторике” 1620 г.: “Риторика есть яже научает пути правого и жития полезного добрословия”. В XVII веке **риторика** вытеснила все другие формы (ср. у Кариона Истомина: “Краснословна риторика полна в словах сладка крика”). Ударение начинает смещаться на пороге XVIII века в риториках петровского времени: еще у Михаила Усачева сохраняется вариант “риторика” (“Риторика есть наука...” (1699 г.); но уже у С.Яворского в переводе Ф.Поликарпова находим формы “риторика”, “риторъ”, “риторический” и “риторический”. Очевидно, остатками старинной акцентуации являются ударения в словах “риторичный”, “риторический”, “риторизм”.

Кроме того, существует борьба вариантов “риторика” и “реторика”, “ритор” и “ретор”. Общие выводы таковы: по петровское время употребляется только вариант “ри-” (включая “Риторики” М.Усачева, С.Лихуда, А.Белобоцкого, С.Яворского, Козмы Афоноверского); затем с распространением латинской учености происходит, по-видимому, поворот в сторону соответствия русского написания латинскому термину — в подавляющем большинстве примеров XVIII века пишется “ре-”; противоборство вариантов продолжается в XIX веке с явным перевесом в сторону “ри-” (по данным Словаря русского литературного языка в 17-ти тт. соотношение вариантов “ри-”: “ре-” равно 33:8). Варианты “ре-” встречаются наряду с вариантом “ри-” у В.Г.Белинского, А.С.Пушкина, Н.Г.Чернышевского, А.Н.Весе-

ловского; только “ре-” отмечено у Гл. Успенского и А.В.Луначарского. характерно, что наиболее влиятельные атворы XIX в. Н.Ф.Кошанский и К.П.Зеленецкий пишут название своей науки как “реторика” (впрочем, у последнего в учебниках 1849 г. попросту чередуются варианты “ри-” и “ре-”).

2. Более частотным и популярным был перевод греческих терминов древнерусскими словами **вѣтинство**, **вѣтий(-я, -а)**, **вѣтинский** с исконно славянским корнем **вѣт-**, обозначающим говорение (ср. современные слова ответ, совет, привет, завет и т.д.). Слово **вѣтии**, по нашим данным, более 15 раз отмечено в памятниках XI-XII вв. при отсутствии слова **ритор**; в Картотеке Словаря русского языка XI-XVII вв. слово **вѣтий** отмечено 32 раза, **ритор** — 11 раз и т.д. К XVI-XVII вв. происходит переосмысление **вѣтийства** в **вѣтийство** со значением извития и пленения словес.

Слова **вѣтийство**, **риторика** употребляются в 2-х значениях: 1) искусство говорить и писать; 2) мудрость, знание. При преимущественно положительных коннотациях наиболее частотные из них (до XV в. — **вѣтийство**, с XVII в. — **риторика**) могут сопрягаться с идеей отрицательного действия словом.

3. В “Риторике 1620 г.” переводчик самостоятельно добавляет существовавшие в то время синонимы слова **риторика**: **доброречие**, **сладкословие**, **краснословие**, **благословие**, **хитроречие**, **хитрословие**. Анализ слов подобного типа позволил только по имеющимся словарям древнерусского языка выделить более 20 синонимов практического “красноречия” — первую часть такого двусложного слова составляют корни, обозначающие качества речи (благо-, добро-, красно-, сладко-, хитро-, искусно-, злато-, веле-, высоко-), вторую часть — корни, обозначающие процесс речи (-словие, -глаголание, -гласие, -речие, -язычие и нек. др.).

Любопытно, что слова со значением красоты и речевого изящества становятся популярными только в XVII веке (в азбуковниках встречается лишь “красноглаголание”). Красноречие, как и в дальнейшей истории этого слова, может быть истинным и ложным. Кстати, первым словообразованием “красноречие” употребил, по нашим данным, хулитель всякой “внешней мудрости” протопоп Аввакум.

Для обозначения риторики или красноречия в древний период нашей словесности наиболее частотными и продуктивными корнями были благо- и добро- (с соответствующей критикой противоположных качеств: злословия, злоглаголания, злоязычия и т.д.). Анализ всех групп слов с положительными и отрицатель-

ными коннотациями позволил выделить основные ценимые в древнерусском сознании качества речи, которые записываем в обнаруженных словообразованиях: 1) благословие — злословие; 2) красноречие — нелепословие; 3) истиннословие — лжеглаголение; 4) велеречие (способность к речи) — бессловесие; 5) краткословие — многоречие; 6) содержательность — празднословие, суесловие, тщесловие; 7) согласие, совет — прекословие, разглаголение; 8) славословие, хвалословение — срамословие, кощюнословие и т.д.; 9) сладкоречие — горькословие; 10) великогласие — негладкогласие; 11) остроязычье — косноязычие и нек. др..

Сопоставляя ранние вирши Симеона Полоцкого (1629–1680) со стихами З.Н.Гиппиус (1869–1945), мы имеем дело с явлениями одного плана, но разного уровня развития — славянской философской поэзией, тяготеющей к теологическому осмыслению мира, непосредственному поэтическому диалогу с Господом. Симеон Полоцкий и З.Н.Гиппиус принимали самое активное участие в богословских спорах своего времени.

О том, что З.Н.Гиппиус пыталась разобраться в теологических спорах второй половины XVII в., в которых активно участвовал Симеон Полоцкий, деятельный оппонент протопопа Аввакума (ставшего героем поэмы Д.С.Мережковского “Протопоп Аввакум”), свидетельствует выбранный ею эпиграф из рассказов раскольников-самосожженцев к стихотворению “Малинка”. На увлечение же З.Н.Гиппиус числовой символикой указывали исследователи и публикаторы ее литературного наследия Т.Пахмусс и Н.Богомолов.

Симеон Полоцкий первым из восточнославянских поэтов стал широко использовать числовую символику в своих виршах. В средневековой ученой среде она была достаточно популярна: в сфере поэзии это немецкие приамелы и шпрухи XV–XVII вв., польские “четвертаки”, выступавшие в качестве емкой формы дидактической мудрости. Образцы подобной поэзии содержат сборники ранних польскоязычных произведений Симеона Полоцкого — это вирши, в которых в заглавие выносятся число, — “3 права”, “О 4 временах года”, “4 вещи наисильнейшие”, “4 эпохи”, “4 преобладающих темперамента”, “5 чувств следуют”, “Знаки 7 планет и характер их воздействия” и др.

Нумерологическими опытами увлекался младший современник З.Н.Гиппиус В.Хлебников, о символическом значении числа писал Н.С.Гумилев, убежденный, что “...все оттенки смысла умное число передает” (Гумилев Н. Стихи. Письма о русской поэзии. М., 1990, С. 261), В.Брюсов признавался в стихах в своем поклонении числам, которые рассматривал как “связующую радугу” между раздумьями и вершиной вдохновения. Заинтересовался числовой символикой друживший с Мережковскими П.Флоренский, опубликовавший в “Богословском вестнике” работу “Приведение чисел. (К математическому обоснованию чис-

ловой символики)". Мережковский, вслед за З.Н.Гиппиус, нередко использовал числа и даты в названиях своих произведений — статья "Две тайны русской поэзии", роман "14 декабря", теософская книга "Тайна Трех. Египет и Вавилон", стихотворение "Пятая".

Особую внутреннюю связь поэзии З.Гиппиус с гимнографией, в которой, как доказывает В.М.Кириллин (Символика чисел в литературе Древней Руси // Древнерусская литература. Изображение природы и человека. М., 1995, С. 208—285) числовая символика изначально занимала значительное место, отмечала еще М.Шагинян (О блаженстве имущего. Поэзия З.Н.Гиппиус. М., 1912). В автобиографии З.Н.Гиппиус писала: "Центр же, сущность коренного мирозерцания, к которому привел меня последовательный путь, — невыразима только в словах. Схематически, отчасти символически, сущность эта представляется в виде всеобъемлющего мирового Треугольника, в виде постоянного соприсутствия трех Начал, неразделимых и неслиянных, всегда трех — и всегда составляющих Одно" (З.Н.Гиппиус. Автобиографическая заметка // Русская литература XX в. 1890—1910. Под ред. С.А.Венгеров. Т. I. М., 1914. С. 173).

Число "3" получило в христианской культуре широкое мистико-символическое толкование: "3" — полное и совершенное число (Августин), число Божественной Троицы и число души, устроенной по ее образцу, символ всего духовного, причастного к священнодействиям и молитвословиям (Бычков В.В. Зарождение средневековой эстетики числа и ритма // Философия искусства в прошлом и настоящем. М., 1981. С. 83).

В поэтическую арифмологию Симеона Полоцкого входят вирши "3 закона", в которых читателю открывается образ Христа и неизбежность выбора, встающего перед каждым человеком, вынужденным самостоятельно "добро и зло распознавать" и, лишь опираясь душой на Христа, "мир победив, венец мы получим" (Симеон Полоцкий. Вирши. Минск. 1990. С. 109—110). С верой в символическое значение числа "3" написано в 1906 г. З.Н.Гиппиус стихотворение "Час третий", имеющее циклическую композицию. В нем трижды встречается число "3". Стихотворение заключают строки: "Но в Третий час к Создавшему, прикинув, воззови, — / И сам придет защитником рожденной Им — Любви" (Гиппиус З.Н. Живые лица. Стихи. Дневники. Тбилиси, 1991. С. 106). Числа 1, 2, 3 обыгрываются и в написанных в 1907 г. в Париже "Трех формах сонета": "Одной моей душой отражена / Лишь в ней сияешь светом незакатным... /

...Порою мнится, / Что ложью острое копье двоится... / ...Кем не владеет Бог — владеет Рок, / Ты был на перекрестке трех дорог..." (Там же. С. 103—104). В 1927 г. в Париже поэтесса напишет программное стихотворение "Тройное", отстаивая свое право на три божественные темы в поэзии — человек, любовь, смерть. Последовательная сакрализация числа "Три" заметна и в брошюре Мережковского о Пилсудском (Варшава, 1920), где автор писал о "Тройственном лике совершенства" — мудрости, подвиге, Простоте, ссылаясь на "три огненные А" — Августа Цешковского, Андрея Товянского и Адама Мицкевича.

Символический смысл находит З.Н.Гиппиус и в датах, считая числа божественными по природе, о чем писательница сообщала Адамовичу 19 августа 1927 г. (Pachmiss T. Zinaida Hipplius. An intellectual profile. Carbondale. 1971, p. 93).

В стихотворении "Числа" (1903 г.) З.Н.Гиппиус обыгрывает три даты рождения — Мережковского (2 августа 1865 г.), Д.В.Философова (26 марта 1872 г.) и собственного (8 ноября 1869 г.): "Бездонного, предчувственного смысла / И благодатной мудрости полны, / Как имена вторые — нам даны / Божественные числа... / Наш первый — 2. Второй, с ним повторясь, / Свое, для третьего, прибавил — 6. / И вот в обоих первых — Третий есть, / Из сложности рождаясь. / Пусть нет узла — его в себе мы носим. / Никто сплетенных чисел не рассек. / А числа, нас связавшие навек, — / 2, 26 и 8". (Гиппиус З.Н. Стих. Живые лица. М., 1991. С. 80—81).

В поэтической арифмологии Симеона Полоцкого 7 польскоязычных виршей, в названии которых обыгрывается число "4" — "4 части дня", "О четырех временах года", "4 стихии и их действия", "4 эпохи", "4 самые сильные вещи", "4 преобладающих темперамента". Очевидно, именно то, что отталкивает в этом числе З.Н.Гиппиус, — идеально устойчивая структура, особая завершенность, заставляющая вспомнить четырехконечный крест, привлекает в этом числе Симеона Полоцкого, который, согласно Августину, считал его вторым после тройки совершенным числом, символом мира и материальных вещей. Четверка, в которой в XVII в. видели намек на крест — символ вечной жизни во Христе, в искусстве Нового времени приобретает мрачноватый оттенок, напоминая о конечности земной жизни человека. Таково эмоциональное наполнение числа 4 в стихах З.Н.Гиппиус "Пауки" (1903) и "Мудрость" (1908). В том же духе воспринимает число "4" Мережковский в стихотворении "Пятая", в котором действуют четыре сестры — Бедность, Чужбина, Нemoшь и Старость. В отличие от динамической це-

лостности тройки, число 4 — образ статической целостности, а любая статика для З.Н.Гиппиус — синоним умирания, омертвения.

В поэтической арифмологии Симеона Полоцкого встречаем вирши “8 чудес света”, посвященные “рукотворным чудесам”, знаменитым во всем мире. Пифагорийцы считали “8” символом смерти (Бородин А.И. Число и мистика. Донецк, 1975. С. 118). Симеон Полоцкий и З.Н.Гиппиус наполняют это число принципиально иным символическим содержанием, повествуя о произведениях литературы и искусства, которые противостоят забвению. Так, в 1917 г. в Петербурге известная своим безупречным вкусом поэтесса выпустила антологию “88 современных стихотворений, набранных З.Н.Гиппиус”. По свидетельству горячо любимой матери, писательница имела право считать “8” своим личным счастливым числом: “Ты родилась 8, в день Михаила Архангела... венчаться идешь 8-го...” (Гиппиус З.Н. Живые лица. Воспоминания. Тбилиси. 1991. С. 178).

В числовой символике Нового времени число “13” ощутимо противостоит счастливому числу “12”, вызывающему исторические, эсхатологические и астрологические ассоциации. Польско-язычные вирши Симеона Полоцкого “12 месяцев следуют” воспринимаются как гимн жизни, земной и небесной, ибо, согласно христианским представлениям, число “12” соотносилось с образом обновленного Христом человечества, символизировало земную и небесную Церковь. В стихотворении “Тринадцать” З.Н.Гиппиус соединяет математический знак бесконечности — лежащую восьмерку с евангельскими символами — 12 апостолами и “звериным числом” 666. “Ясновидец плоти” Л.Н.Толстой (как назвал его Мережковский в монументальном исследовании “Толстой и Достоевский”) использовал это число как знак антихриста — Наполеона в “Войне и мире”.

В поэтическую арифмологию Симеона Полоцкого входят вирши “Знаки 7 планет и характер их воздействия”. Автор считает, что число “7” воплощает в себе общую гармоническую идею вселенной и, подобно христианским средневековым мыслителям, чувствует соотнесенность “семерки” с областью мистического постижения тайн христианской космологии (Кириллин В.М. Ук. пр., С. 271). Назвав в стихотворении “Тринадцать” число “7” “легкомысленным”, З.Н.Гиппиус, в 1912 г. вновь обращаясь к этому числу, любимому числу Достоевского, пересматривает свое отношение, увидев в нем чувственное выражение всеобщего порядка — 7 цветов радуги (у Гиппиус — “семь цветов семью огнями горят в одной. Любовь одна”...).

В сонете Гиппиус "Шестнадцать" (1918) обыгрывается часть "звериного" числа "666" (воплощение плотских желаний). Число "6" и у Симеона Полоцкого вызывало ощущение смутной, магической опасности — он пишет вирши "6 стражей чистоты".

Несмотря на особое пристрастие к организации литературных салонов, З.Н. Гиппиус высоко ценила одиночество. Это заметно даже судя по числовой символике ее поэзии, где ключевым словом оказывается числительное "один", встречающееся в ее стихах более 50 раз. Исследователи отмечают, что в древнейших текстах "один" встречается крайне редко или вовсе не встречается: это объясняется приписанием числу один совершенной, божественной или космической целостности (Топоров В.Н. Числа // Мифы народов мира. М., 1982. С. 630). За искусно культивируемым духовным одиночеством З.Н. Гиппиус прятался от постороннего ока напряженный эмоциональный диалог с Богом, объединяющий большую часть ее стихов в своеобразную поэтическую литургию.

Названия многих виршей Симеона Полоцкого совпадают с заголовками стихов Гиппиус. Вариации на одну и ту же тему спустя 250 лет дают уникальную возможность осознать печальные итоги того трагического пути, по которому пошло человечество. Утверждающая себя в XVII в. в России вера в разум и возможности науки обернулась в начале XX ст. (баллада "Мудрость" написана Гиппиус в 1908 г.) полным разочарованием в рациональном начале человеческой природы и растущим доверием к интуиции.

И если Симеон Полоцкий в своей поэтической арифмологии утверждал ценность разума и конкретного знания, помогающих человеку, исходя из опыта иных эпох, программировать свою будущую жизнь, то для Гиппиус числовая символика о стихах стала еще одним знаком протеста против "удушающего мертвого позитивизма" и вошла естественной составляющей сразу в два из трех главных элементов — составляющих провозглашенное Мережковским новое искусство — "мистическое содержание, символы и расширение художественной впечатлительности" (Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. М., 1914. Т. 18. С. 218).

В сентябре 1994 г. нам удалось обнаружить в фондах отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. Горького рукопись под названием “Математического сочинения книга первая”. Эта рукопись упоминалась в работе Р.А.Симонова (Симонов Р.А. О чем судили и ведали люди, “зовомии математици”. Рус. речь. 1983. № 3. С. 105–111), но рассматривалась просто как математическое сочинение XVII века. Между тем ее заголовок в точности соответствовал заголовку важнейшего астрономического труда II века н.э. — “Альмагеста” Клавдия Птолемея. Как известно, “Альмагест” — название арабского происхождения (от слов “аль маджисти” — “величайшее”, как называли это сочинение арабские и среднеазиатские ученые). Сам Птолемей дал ему название “Μαθηματικὴ Σύνταξις”, что разные авторы переводят как “Математическое сочинение” или как “Математическое построение”, или как “Математический трактат”.

Сравнение текста рукописи с современным переводом “Альмагеста” на русский язык, выполненным в 60-х годах И.Н.Веселовским и остающимся до настоящего времени неопубликованным, показало, что перед нами — неизвестный до сих пор науке перевод на русский язык первой книги “Альмагеста” Птолемея (всего в этом труде 13 книг). Вскоре удалось установить, что в Петербурге, в Государственной национальной (бывшей публичной) библиотеке существует другой список этого же перевода (шифр Q.XVII.6), правда, под слегка измененным заглавием: “Математика сочинения. Книга оная первая”. Сверка обоих списков, проведенная по просьбе автора Г.П.Матвиевской, показала, что это действительно два списка с одного оригинала, а не два разных перевода. Сведения о “Петербургском” списке были заимствованы из книги А.И.Соболевского (Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси. СПб., 1903.).

“Московский” список представляет собой рукопись в деревянном переплете, обшитом кожей. В ней 47 листов. Она исписана ровным красивым почерком второй половины XVII века и снабжена аккуратно выполненными чертежами. Два из них изображают приборы Птолемея: меридианный круг армиллярную сферу. По этим чертежам удалось установить, с какого оригинала

был выполнен перевод. Это было издание первой книги “Альмагеста”, осуществленное в 1549 г. в Виттенберге Эразмом Рейнгольтом (1511—1553), профессором Виттенбергского университета, убежденным коперниканцем. Издание 1549 г. (спустя 6 лет после выхода классического труда Коперника “Об обращении небесных кругов”) было санкционировано одним из вождей реформации Филипом Меланхтоном, снабдившим его своим предисловием в стихах на греческом языке. (Меланхтон преподавал в том же университете, что и Рейнгольт).

Издание 1549 г. содержит как греческий текст первой книги “Альмагеста”, так и ее переложение на латинский язык. Мы говорим: переложение, так как латинский текст не является дословным переводом с греческого. Некоторые места Рейнгольт объяснял подробнее, чем Птолемей, некоторые чертежи, к которым отсылался читатель, воспроизводились дважды (чтобы не заставлять читателя переворачивать страницы), в некоторых местах Птолемей именовался в третьем лице.

Все эти особенности латинского текста первой книги “Альмагеста” в точности воспроизведены переводчиком ее на русский язык, включая прекрасно выполненные схемы обоих приборов. Интересно, что в “петербургском” списке этих схем нет, хотя для них оставлены места. Очевидно, переписчик этого списка не умел так хорошо чертить, как переписчик “московского” списка, но надеялся найти чертежника, да так и не нашел.

Датировка перевода была сделана нами по филиграммам. Используя известные справочники филиграней Хивуда, Гераклитова, Диановой и Костюхиной, мы установили, что филиграны (герб города Амстердама, оленьи рога, буквы HD) соответствуют интервалу 1684—1691 гг. Если исключить два последних года, то это — период правления царевны Софьи Алексеевны. Возможно, что перевод был заказан ею или кем-либо из ее близкого окружения (князем В.В.Голицыным или Сильвестром Медведевым).

Как свидетельствует А.И.Соболевский, язык перевода — церковно-славянский, тяжелый. Это замечание может помочь в выяснении личности переводчика. Сильвестр Медведев не мог им быть, так как он обладал прекрасным литературным слогом. Перебрав несколько имен лиц, бывших в то время при дворе Софьи и занимавшихся переводами книг с латинского, мы остановились на следующих двух кандидатах на роль переводчика. Это молдавский боярин Н.Г.Милеску-Спафарий (1636—1708), ученый, дипломат, географ, занимавшийся и переводами, и поляк Павел Негреобедкий, переводчик при дворе, близкий к Сильве-

стру Медведеву. Окончательный вывод должны сделать филологи, хотя язык обоих тот же Соболевский характеризует как тяжелый церковнославянский, то есть точно так же, как и язык перевода "Альмагеста".

Приведем здесь сравнение названий глав I книги "Альмагеста" в переводе XVII века и в современном переводе И.Н.Веселовского (пока не изданном):

Глава	Рукопись XVII века	Перевод Веселовского
2	О чине сея науки	О последовательности изложения
3	Яко небо будет кругловидно и круглым видом обращается	О том, что небо имеет сферическое движение
4	Яко будет земля кругловидна по всем частям	О том, что Земля в целом имеет вид сферы
5	Яко земля в середине неба положена будет	О том, что Земля находится в середине неба
7	Яко земля не движется местным движением или отменением места	О том, что Земля не совершает никакого поступательного движения
8	Яко первая движения в небе будут сугуба	О том, что в небе существует два различных вида первых движений
9	О науце особных частей	О специальных понятиях
10	О количестве правых в колеси	О величинах прямых в круге
12	О кружении в преможных	О дуге, заключенной между солнцеворотами
16	О вступах в правом сфери	О восхождениях в прямой сфере

Сравнение этих названий дает ясное представление о научной терминологии того времени.

Любопытно, что ни Соболевский, ни многие лица, знакомившиеся с обоими списками (а судя по библиотечным формулярам, их было несколько десятков) не поняли, что имеют дело с русским переводом "Альмагеста". "Петербургский" список попал в Публичную библиотеку в 30-х гг. XIX века, а до этого он был в собрании графа Ф.А.Толстого и был в 1825 г. описан К.Ф.Калайдовичем и П.М.Строевым, но и они не поняли, с чем имеют дело.

Происхождение "московского" списка менее ясно. По документам Научной библиотеки МГУ, он попал туда из собраний

М.П.Штера или А.И.Лобкова, но из какого именно, пока установить не удалось.

Подчеркнем, что обнаруженный нами русский перевод “Альмагеста” является вообще первым переводом бессмертного труда Птолемея на живой европейский язык (перевод на французский язык появился только в 1813—1816 гг., на немецкий — в 1912 г., на английский — в 1957 г.).

1. Под русской народной картинкой (лубком) обычно подразумевают "исконно-народное" искусство, оставившее затейливые образцы творчества крестьян и горожан со своеобразными повестями и изображениями взаимнодополняющими друг друга, "игрой" слова и образа.

2. После публикации пятитомного свода русских народных картинок Д.А.Ровинского (1881 г.) в ряде отзывов появились замечания о том, что, как показали наблюдения, сравнения и сопоставления Д.А.Ровинского, источниками множества лубочных картинок оказались европейские гравюры, значительная часть "лубочной галереи" была не чем иным, как повторением европейских образцов, в силу чего некоторые из авторов, крайних убеждений, указывали на несамостоятельность искусства русского лубка.

3. Копирование, переработка чужеродных произведений хорошо известны в русском искусстве XVI-XVIII веков. Гравированные иллюстрированные "Библии" и "Священные истории" Борхта, Пискатора, Схюта, Мериана, Наталиса, Вейгеля, отдельные серии гравюр, листы становились популярными иконографическими источниками у русских мастеров-иконописцев в XVI, особенно в XVII-XVIII столетиях и даже XIX веке. В литературе обстоятельно разобраны закономерности, изменения, происходившие с европейскими композициями в русских переделках. (См. Неволин Ю.А. Новое о кремлевских художниках-миниатюристах XVI века и составе библиотеки Ивана Грозного // Советские архивы, 1982, № 1; Бусева-Давыдова И.Л. Новые иконографические источники русской живописи XVII века // Русское искусство позднего средневековья. Образ и смысл. М., 1993. В последней работе см. подробную библиографию вопроса.)

Не только для Руси, но и для других стран характерно использование идентичных иконографических "наборов", созданных и изданных на севере Европы в Голландии и Германии. В Польше, на Украине и Белоруссии хорошо известны копии-переделки с тех же образцов, что и в Московской Руси. Однако лишь в редких случаях можно говорить о их непосредственном иконографическом влиянии на искусство Москвы. Русские мастера,

как и их ближайшие западные соседи, пользовались той же продукцией голландских и германских издателей. Эта особенность присуща не только Восточно-Европейскому региону. Во Франции, например, копировали иллюстрации из фракфуртской "Библии" Маттеуса Мериана, в церковном искусстве Северной Америки повторяли композиции из аугсбургского издания "Библии" Кристофа Вейгеля, в Болгарии, на Балканах также известны (хотя и реже) переработки произведений голландцев и немцев.

Созданные под воздействием реформационных идей в Голландии и Германии многочисленные композиции на религиозные сюжеты быстро распространились благодаря широкому применению в книгоиздательском деле с половины XVI столетия гравюры на меди. Стремление к иллюстрированию "мельчайших" теологических деталей придавало удивительное иконографическое многообразие изображениям, а полифоничность религиозной символики находила свои толкования не только в странах, охваченных реформацией, но и на Православном Востоке, где при повторении европейского образца русским гравером за счет новой подписи менялся (уточнялся) смысл изображенного, точнее "адаптировался" в Православие. (Наиболее ярко это явление можно видеть в серии Василия Андреева на Успение Богоматери, точно повторяющей листы из "Евангельской истории" Иеронима Наталиса, гравюры Иеронима Вирикса.)

4. Наивысшая популярность в применении голландской и немецкой гравюры в русском церковном искусстве приходится на последнюю треть XVII — первую треть XVIII века. Время, когда русские люди "смятенные" открытым "столкновением" с Западом, а еще ранее Никоновскими реформами, пробудившими религиозные чувства человека, искали объяснений своим новым воззрениям, прежде всего, в обращении к Священным текстам, Святоотеческому наследию. Не случайно церковная живопись этого времени характеризуется "повествовательностью", подробностью изображения, своеобразной натуралистичностью, подобной немецкому искусству эпохи Шонгауера (См. Дворжак Макс. Очерки по искусству Средневековья. Л., 1934 (Шонгауер и нидерландская живопись)). Это "повторное прочтение" "Священного Писания", по выражению Ф.И.Буслаева, "рождало свежее религиозное чувство", создававшее "новую личность". Рожденные реформационным сознанием, теологически изощренные, иконографически разнообразные гравюры голландцев и немцев стали одной из форм выражения этого нового религиозного чувства русского человека, вжившегося в его сознание и создавшего основу национального искусства.

5. XVIII столетие с его открытостью к западной культуре казалось бы закономерно представляет нам множество религиозных лубочных картинок, восходящих к европейским гравюрам. Однако наблюдения над копиями показывают, что лубочные граверы сохранили традицию конца XVII века: точного воспроизведения оригинала и уточнения его смысла (образа) "подписью". Таковы повторения Мартина Нехорошевского "Страстей христовых с Апокалипсисом" с "Библии" Петера Схюта, "Библии" Григория Тепчегорского, монограммистов ИД и ПА с "Библии" Маттеуса Мериана, "Зерцала грешного" неизвестного гравера XVII века и Мартина Нехорошевского с работы Иеронима Вирикса, "Апокалипсиса" неизвестного мастера с "Библии" Кристофа Вейгеля и многие другие произведения. Важно, что в русских лубочных изданиях сохранялась традиция мастеров XVII столетия, как и стихотворной подписи. Вместе с лубком произведения поэтов XVII века перешли в век XVIII и XIX, обратившись в достояние "народной литературы".

Традиции XVII столетия видоизменялись по мере ограничения сферы распространения лубка. С постепенным превращением лубочной картинки в исключительное достояние "простолюдов" копии с европейских гравюр теряли "повествовательность", подробность, детальность композиций и превращались в лаконично-условные образы, близкие пейзажам и описаниям событий в русских былинах, песнях, духовных стихах. Так, лубочные издания, пройдя сложную эволюцию (технологическую, эстетическую) от произведений "придворных" мастеров XVII столетия — гравиров-серебрянников, основанных на европейских образцах, перейдя в разряд ремесленной (городской) культуры, постепенно "упрощались", преображались, и, сохранив лишь в основе европейскую иконографию, стали в полном смысле искусством русского народа.

Восприятие цивилизованности России и Западной Европы в первой четверти XVIII в. по западноевропейским и русским источникам

1. Новый уровень межгосударственного общения, характерный для начала XVIII в., сделал актуальным осмысление соотношения Западной Европы и России как с русской, так и с западноевропейской стороны. И западные, и отечественные источники свидетельствуют, что в обывденной политико-географической картине мира существенную роль играло деление народов и государств на цивилизованные, варварские и дикие. Обобщение терминов западноевропейской мемуаристики (Ю.Юль, Х.Ф.Вебер, И.Г.Фоккеродт, Г.Ф.Бассевич, Ч.Уитворт и др.) по принципу поглощения понятий, имеющих более узкий смысл, понятиями с более широким семантическим полем показывает, что в основе сравнения Запада с Россией лежала оппозиция "цивилизованность — варварство". Термины "варвары", "варварский" применительно к России встречаются повсеместно. Понятие "цивилизованность" в большинстве случаев полностью сливается с понятием Запад или Европейские государства.

2. Термины "цивилизованность" и "варварство" в начале XVIII в., как и в другие исторические эпохи, носили конкретно-исторический характер. Им было присуще свойственное только данному времени сочетание смысловых значений. Рассмотрение лексики и языковых стереотипов западноевропейской мемуаристики показывает, что в качестве определений "цивилизованности" Западной Европы выступали понятия "образованность", "мудрость", "вежливость". Синонимами "варварства" в его русском варианте были "дикость", "невежество" (отсутствие западноевропейских "знаний и искусств"), "злоба" и "упрямство" русской нации (выражали нежелание учиться у западных народов), "слепая приверженность" Православию, полному предрассудков и суеверий (почитание икон, мощей святых, соблюдение постов и проч.).

3. "Варварской" в начале XVIII в. однозначно воспринималась Россия и ее культура допетровского времени. Классификация "дикости" "прежних" русских, приведенная в одном из мемуарных сочинений, включала следующие признаки: а) русским

мало известны “правила вежливости и благоприличия, установленные взаимно другими образованными народами в Европе”; б) “почтение к нравам и обычаям своего отечества”, “презрение ко всему хорошему... иноземных народов”; в) то, что “русские не обладают никакими другими знаниями и искусствами..., кроме тех, которые имеют осязательное и непосредственное влияние и пользу”; г) “завершают русские свое невежество вполне разумным суеверием”, то есть приверженностью уставам своей православной веры (Фоккеродт И.Г. Россия при Петре Великом. М., 1974. С. 1). Интересно, что особенности политической системы России — самодержавие и крепостничество — в начале XVIII в. признаками варварства еще не являлись.

4. Россия эпохи петровских преобразований оценивалась мемуаристами двойственно. Пересаженное с Запада в ходе реформ относилось к цивилизации. Жизнь по допетровским обычаям, хотя бы и во время преобразований, называлась “прежней” жизнью, прежней “животной” жизнью. Петровские реформы осознавались иностранцами как рубеж, разделивший историю России на качественно различные периоды. Отсюда — частное употребление эпитетов “прежний” и “нынешний”, “старый” и “новый”, “бывший” и “настоящий”. Отмечалось, что Петр I русской злобе поставил “немецкий противовес”, что, “понимая недостатки своих подданных”, он “из животных делает людей” и т.д. (Вебер Х.Ф. Записки Вебера // Русский архив. 1872. NN 6, 7, 9. Стб. 1100, 1176, 1098 и др.).

Иностранцы внимательно следили за стремлением русских усвоить европейское образование и воспитание, отмечая поверхностный характер усилий такого рода. “Хотя в настоящее время в своем образовании русские и стараются обезьянничать, подражая другим народам,— писал один из западных мемуаристов,— тем не менее внутри их по-прежнему сидит мужик” (Юль Ю. Записки Юста Юля, датского посланника при Петре Великом. М., 1900. С. 79).

5. Основой появления большинства негативных оценок России было различие западноевропейской и русской культур, которое сочеталось с отсутствием в начале XVIII в. установок на множественность цивилизаций и культур, идей о их самобытности и самодостаточности. В результате “свое” — западноевропейское — оценивалось всегда “хорошо”, “чужое” — русское — отрицательно, “плохо”.

6. В русской общественной мысли начало XVIII в. стало временем исчезновения этноцентризма, характерного для XVII ст.— тогда москвиты, по оценке иностранцев, были “самыми

тщеславными и прегордыми из людей”, “смотрели на другие народы как на варваров” и думали “о себе как о народе передовом” (Вебер Х.Ф. Записки. Стб. 1075—1076). Теперь ситуация изменилась на прямо противоположную. В русском общественном сознании был создан положительный мифологический образ Запада в противовес “старой” порицаемой России. При этом произошло усвоение западных ценностных ориентаций, так как в формировании новых представлений о Западной Европе и России существенную роль играли те самые признаки с той же аксиологической (хорошо — плохо) окраской, по которым выходцы из Европы делили страны на цивилизованные и варварские. Так, например, положительными чертами петровских преобразований считались привнесение в Россию западных образованности, воспитания, норм светского общения, борьба с предрассудками Православия и проч.

7. В отечественной публицистике в начале XVIII в. появился термин, обобщающий сущностные черты Европы раннего нового времени и новой “неварварской” России. Однако им стала не “цивилизованность”, а подменившее его понятие “политичность”. Этот термин был отличен от термина “политика”, введенного в русскую общественную мысль в XVII в. (Ю.Крижанич). Авторами начала XVIII в. он переводился как “гражданственность”, противопоставлялся варварству и ставил в центр внимания новоевропейские достижения светской культуры и общение (Иосиф Туробойский. Преславно торжество освободителя Ливонии // Панегирическая литература петровского времени. М., 1979. С. 154; Феофан Прокопович. Слово на похвалу блаженныя и вечно достойныя памяти Петра Великого // Там же. С. 288; и др.). Высокий статус “политичных”, “образованных”, “исправнейших в Европе” государств оправдывал стремление ввести в их круг, “привести в сравнение” с ними Россию.

В XVII — первую половину XVIII в. русская культура, получив театральный заряд через Польшу и Украину, не успокоилась, не застыла на этапе восприятия театра как такового; она, выстраивая свой собственный вид искусства сцены, постоянно “оглядывалась” на западноевропейскую театральную ситуацию, примеривалась к ней. Это было тем более возможно, что русский театр еще не устоялся и был равно восприимчив к различным новым влияниям, часто неоднородным. Пока по отношению к Западной Европе русская культура находилась в позиции слушающего, в то время как западноевропейская культура выступала в позиции говорящего; этот этап вбирания в себя “чужого” оказался очень плодотворным и привел к глубинному перестраиванию русской культуры при сохранении ее основ.

В театре это перестраивание прежде всего выразилось в том, что среди пьес сакрального цикла, мистерий и моралите, являющихся ядром русского театра, среди пьес, выполняющих функцию устной газеты эпохи Петра, пьес-панегириков, неожиданно возникали “отголоски” большого европейского театра; на сцене появлялись персонажи, свидетельствующие о вхождении в русскую культуру мотивов основного культурного фонда Западной Европы.

Даже если эти мотивы проникали в Россию из Польши и других славянских стран, то есть не были усвоены непосредственно и поступали в трансформированном виде, даже если они реализовались не во всей своей полноте, и может быть, их семантика оставалась не совсем ясной для русского зрителя, они все равно были проговорены и усвоены русской культурой как мотивы западноевропейские.

Но русский театр взаимодействовал с западноевропейской культурой и по другим направлениям. Десятая новелла десятого дня “Декамерона”, повести о Мелюзине, о князе Петре Златых Ключей, рыцарские романы Дж.А.Марини о верном Колоандре стали основой многих русских пьес. Появились на русской сцене и “вечные” театральные сюжеты, прежде всего сюжет о каменном госте, который разрабатывали и кукольники, а также сюжет о докторе Фаусте.

Эти светские сюжеты принесли с собой на русскую сцену новую театральную эстетику, явно усилили те тенденции, которые уже были свойственны театру. Так "Акт комедиальный о Калейдоре" стал квинтэссенцией барокко в русском театре: в нем наличествуют сложнейшая система взаимных отражений целых поколений персонажей-двойников, аллегории и эмблемы, арии и канты, запутанные интриги. Западноевропейский театр, кроме того, решительно повлиял на сложение театра как синтеза искусств. Благодаря ему на русской сцене ставились пьесы "при пении", а затем и пантомимы. Появилась сложнейшая машинерия.

Сюжеты светских пьес не адаптировались для русской сцены, они приносили с собой и непривычные для русского уха названия мест действия, имена персонажей, а также приметы нового быта, проявления западного этикета. Хотя, конечно, в них можно заметить и "свойственные русской действительности реалии, названия чинов, предметы обихода, иногда — имена" (Державина О.А., Демин А.С., Робинсон А.Н. Рукописная драматургия и театральная жизнь первой половины XVIII в. // Ранняя русская драматургия (XVII — первая половина XVIII в.). Пьесы любительских театров. М., 1976. С. 30). Многие реалии, попавшие на сцену, совпадали с реалиями нового быта и этикета, прививающегося в России в первой половине XVIII в. Они не просто вкраплялись в действие, но были его значимой частью, целый картины, и эпизоды строились на этих реалиях.

Герои этих пьес — чужеземцы. Часто это короли, которые окружены Сенаторами, беспрестанно выражающими в пространственных речах им почтение. Сенаторы иногда переходят даже к музыкальному воплощению своего почтения. Появляются на сцене и заморские послы. Их принимают согласно придворному этикету, сообщают об их прибытии, читают грамоты, дают "удиенцию", торжественно их провожают. Но иногда выражают особое отношение к этому этикету. Иностранные короли никогда не забывают о своем высоком положении и о международных делах. Есть среди героев-чужеземцев и кавалеры, и графские сыновья, и адмиралы, и фельдмаршалы. Все они происходят из Парижа и других иностранных городов, о чем, выходя на сцену, они обязательно сообщают, рассказывая, из каких мест они прибыли, они называют своей родиной Париж или Неаполитанию. Все они мечтают посетить дальние страны; отправляются туда служить или добывать счастье. Все герои не раз напоминают, что уже побывали "во иных странах" и никогда не забывают о своем иностранном происхождении; находясь вдали от родины, они по-

стоянно называют себя чужестранцами. Даже второстепенные герои обязательно характеризуются с точки зрения происхождения. В результате невероятных злоключений герои попадают в Англию и в другие заморские страны; если прощают неверных слуг, то разрешают им уехать в "Малтию".

Герои-чужеземцы не праздно проводят время, а служат при дворе, например, заседают в сенате, и эти заседания подробно представляются на сцене; они находятся на воинской службе, или намереваются записаться на службу. На сцене не раз показывается "заграничная" военная служба, пускай в особом, театрализованном виде. Герои русских светских пьес на иностранные сюжеты, если они не короли, которые поселены во дворцы с садами для прогулок, живут на квартирах, в "апортаментах", что постоянно подчеркивается; им прислуживают лакеи, принося пакеты с дурными или добрыми вестями, добывая билеты на представления. Эти герои хорошо воспитаны и образованы. Они в детстве ходили в школу, ездили учиться разным наукам в другие страны. Они обучились и правилам хорошего тона, ведут себя как модные кавалеры. Они мечтают научиться всем "ковалерским делам", им знакомы "дворовые правила", их идеал — "добронравный ковалер". Манеры в их кругу столь значимы, что за них награждают. Все эти персонажи тщательно придерживаются этикета во всех случаях жизни и сокрушаются, если кто-то нарушает этикет; они внимательно следят за тем, "политичны" или "неполитичны" их действия и чувства. Они очень вежливы, постоянно осыпают друг друга презентами, от перстня или "честных камней" до титула, употребляют распространенные формулы приветствия, кланяются и произносят пространные благопожелания.

Все иностранные персонажи от короля до кавалера устраивают банкеты. Они празднуют новомодные дни рождения. Празднуя, подобные персонажи пьют и танцуют, слушают игру музыкантов, говорят друг другу комплименты и поздравления. Герои эти знают, как отблагодарить за честь быть на празднестве. Они все ходят на театральные представления, как простые кавалеры, так и члены королевских фамилий. Правила этикета действуют и в театре, который непременно следует посещать, следуя новой моде; там зрители сидят на специально отведенных для каждого чина местах.

Герои-иностранцы приносят с собой на сцену не только приемы нового для русского зрителя быта; они постоянно рассуждают о высоких материях, о достоинстве и чести как о главных своих чертах. Выше всего для них честь. Хитрость, в их представлениях, позорна. Они прославляют воинское звание, короли

посылают их на баталии, и они там “смело поступают”. Их главное достоинство — “героично поступать во бранех” — так они наследуют рыцарскому кодексу чести.

Эти герои, все больше принцы и королевичи, или мальтийские кавалеры, очень часто вызывают друг друга на дуэль. Они устраивают “шпажные блистания”, дерутся на “шпажских клинках”, вообще бьются “французским манером”, нанося друг другу раны и даже убивая друг друга. Перед боем они по этикету грозят друг другу “прутом”, то есть шпагой, хотя иногда дерутся и на кулаках. Их сражения заканчиваются особыми церемониями: они поздравляют победителей с викторией и награждают их гербами, “ковалериями” и званиями. Иногда поединки сопровождаются унизительными и оскорбительными речами.

В сценическом поведении чужеземных персонажей особо выделяется любовная линия. Они бывают безумно влюблены, обычно в королевну другой страны, и клянутся в вечной любви. Они дают “верной пароль и присягу”, но также смело идут дальше и вступают в тайную связь, даже обманывают своих дам, подвергая их честь страшным испытаниям. Героини также испытывают бурные чувства. Любовь героев столь сильна, что они способны не только уйти в монастырь, потеряв друг друга, но прибегнуть к самоубийству. Герои иностранного происхождения и выглядят на сцене соответствующим, “чужеземным” образом, так что их облик наделен приметами новой европейской моды.

Иностранная жизнь показывалась на русском театре и в смеховом ключе. Русский театр воспринял низовое барокко и связанную с ним народную западноевропейскую культуру, прежде всего через комедию дель арте, мотивы и персонажи которой пришли также в лубок, этот настенный театр. Комедия дель арте энергично высвобождала русский театр из чисто сакральной зоны культуры, где он зародился. Она способствовала развитию игры, которая на русской сцене была преднамеренно сдержанной. И действие, и перевоплощение соперничали теперь с риторическими речами аллегорий. Эти пьесы активно вовлекали зрителей в действие. На сцену в этих комедиях вышла дурацкая персона, то есть Шут, а также Доктор, Панталоне и другие маски народной итальянской комедии. Комедия дель арте, наряду с интермедиями, задавала развитие русской комедии и водевиля.

Попав на русскую сцену, став героями русских пьес, комические персонажи не изменяют своей природе. Они остаются иностранцами, что подчеркивается их именами. Появляется на сцене и Поляк, бряцающий оружием и похваляющийся бывшими победами. Персонажи эти выступают в костюмах, повторяющих

костюмы персонажей итальянской комедии: Шут одет в полосатый кафтан, колпак с бубенцами. Эти персонажи имитируют французскую речь, постоянно подчеркивают, что только сейчас они говорят "по славенску", но что на самом деле их родной язык — иной. Так автор остроумно использует противоречие между языком сцены и возможным языком персонажей, тем самым на какое-то время стирая условность сцены. Действие подобных пьес происходит, судя по всему, в каких-то итальянских городах. Таким образом, и комические пьесы не подвергались адаптации, они переносили на сцену вместе с новыми эстетическими приемами и условный быт "иных земель", пусть он представлялся в комическом освещении. Пожалуй, только танцы "под русскую статью" разряжали это театральное пространство.

Итак, в первую половину XVIII в. театр не изменял своим источникам настолько, чтобы они не были узнаны и переносил на сцену иностранную жизнь во всем ее многообразии; акцентировав те ее черты, которые концентрировали в себе то "чужое", которое теперь подлежало усвоить и сделать "своим". Адаптация, "склонение на русские нравы" как новый этап усвоения театрального языка начнется позднее — в эпоху Просвещения.

Открытие древнерусской литературы все еще продолжается. Во многом это уже совсем иное открытие, обусловленное исчезновением недавних различных запретов во всем, что было связано с религиозной культурой, питавшей тысячелетнюю восточно-славянскую литературную традицию, многовековое единство которой едва ли можно оспорить.

Нам сейчас порой трудно бывает представить, какую роль играла древнерусская литература для многих миллионов православных в XX столетии и тем более продолжает играть в наше время. А между тем эта вековая связь, хотя и сильно нарушенная, не исчезла. Древнерусская литература, ее произведения, ее авторы продолжают жить, преимущественно в пространстве культуры религиозной, православной и греко-католической.

Межвоенная Польша 1918—1939 гг., именуемая II Речью Посполитой, стала независимым государством в результате сложных процессов, происходивших в течение длительного времени как внутри страны, так и далеко за ее пределами. Итоги I мировой войны и Октябрьской революции, военные операции и войны 1919—1920 гг. окончательно способствовали появлению на карте Европы XX столетия многомиллионного государства, в границах которого оказались и обширные “восточные земли”: значительная часть современной Литвы с Вильнюсом, Украины, около половины Белоруссии.

Межвоенная Польша была многонациональным государством. На долю национальных меньшинств приходилось более одной трети населения, общая численность которого составляла около 30 миллионов человек. По данным государственной переписи 1931 г. православными были около 12% всех жителей Польши, причем в Полесском воеводстве на их долю приходилось более 77% населения, в Волинском — почти 70%, Новогрудском — более 51%, Виленском — 25%, Белостоцком — около 19%, Люблинском — около 9%.

В 1939 г., согласно официальной церковной статистике, Православная Церковь в Польше имела пять епархий с более чем 4 миллионами верующих, 2500 церквей и часовен, около 3000 духовных лиц, 17 монастырей и скитов, в том числе Почаевскую Свято-Успенскую лавру, Православный Богословский лицей в Варшаве, духовные семинарии в Вильне и Кременце, Православный Богословский Отдел при Варшавском университете им. Ио-

сифа Пилсудского, Митрополитальный Семинарий Иконографии, Псаломщицкую школу, Синодальную типографию, различные периодические издания, архив (Долгое время при Священном Синоде работала Ученая Археологическая и Археографическая Комиссия, председателем которой был митрополит Дионисий, а секретарем известный знаток древностей Н.Г.Пиотровский (Подробнее см.: Лабынцев Ю.А. Всеми православному миру: Православная литература межвоенной Польши. М., 1995).

13 ноября 1924 г. константинопольский патриарх Григорий VII подписал Томос о даровании Православной церкви в Польше формальной автокефалии, фактическое принятие которой наступило уже после II мировой войны, хотя в межвоенный период, начиная с 1925 г., Церковь считалась автокефальной, что в значительной степени объяснялось стремлением государственных властей Польши во что бы то ни стало исключить малейшую зависимость православных граждан страны от Церкви-Матери — русской Православной церкви и ее центра в Москве.

Основу православного населения межвоенной Польши составляло крестьянство, искони населявшее земли восточных воеводств Польши — около 93% всех православных. Процесс национального самоопределения в ту пору еще не только не завершился, но кое-где даже и не начинался, особенно в Полесье и самом центре польско-восточнославянского пограничья. Православные люди говорили о себе, что они “тутейшие” — тутошние, здешние, а язык их “тетейший”, “простый” или “русский”. В официальных документах той поры было узаконено определение “тутейший”. Согласно переписи 1931 г., более 1 миллиона православных считали родным языком украинский, почти 1 миллион — белорусский, полмиллиона — польский, сто тысяч — русский, почти 22 тысячи — чешский.

Таким образом, по национальному составу православные делились на несколько далеко не равных по числу групп, среди них доминировало украинское и белорусское коренное население, преимущественно крестьянство; русские, а число их значительно менялось в различные периоды истории межвоенной Польши (от нескольких сот тысяч до ста тысяч человек), были представлены не столько старожильческим населением городов, городков и местечек, сколько эмигрантами, покинувшими Россию в результате революции и гражданской войны. Впрочем, нередко русскими называли себя и представители местной православной интеллигенции, в том числе и священники.

По данным английского статистика Д.Х.Симпсона, пожалуй как никто серьезно разрабатывавшего проблему учета русских

эмигрантов, межвоенная Польша занимала лидирующее положение по их числу во все времена, начиная с первых послереволюционных лет вплоть до конца 1930-х гг. Общее количество русских эмигрантов во II Речи Посполитой может быть сравнимо лишь с числом русских беженцев во Франции в 1930-е гг.. Это, в частности, объясняется тем обстоятельством, что в состав межвоенной Польши вошли огромные восточнославянские этнические территории, заселенные в основном православным населением, и "восточные земли" II Речи Посполитой продолжали сохранять свой "русский" характер. На всех сторонах местной жизни здесь сильно ощущалось влияние политической, правовой, экономической и церковной культуры бывшей Российской империи. Многие русские эмигранты имели родственников на территории II Речи Посполитой, среди которых были представители всех без исключения слоев общества, включая и довольно состоятельных местных помещиков, владевших значительными земельными угодьями.

Польша 1918—1939 гг. оказалась страной, где, несмотря на постоянные гонения со стороны государства и Польского католического костела, Православной Церкви удалось создать необходимые механизмы жизнеобеспечения, не исключая и систему разветвленного религиозного образования, включавшую все слои православного населения. Важная роль при этом отводилась древнерусскому письменному наследию, древнерусской литературе, тысячи произведений которой распространялись среди православного духовенства и мирян Польши, включая детей, в сотнях тысяч печатных экземпляров, а также в значительном числе рукописных списков. Были среди этого древнерусского литературного обилия и многие произведения последнего общеславянского писателя Святителя Димитрия, митрополита Ростовского, особенно любимого в народной среде. Его память оказалась увековеченной и выпуском в свет Синодальной типографией в Варшаве в 1929 г. "Кратких житий святых на весь год", составленных в основном на материале его знаменитых "Четых-Миней", а также множеством народных изданий фрагментов различных сочинений Святителя, в том числе поэтических.

Н.И.Голубева-Монаткина

**О книге Николая Воейкова
“Церковь, Русь и Рим”**

(Издание Свято-Троицкого
Монастыря. Джорданвилль,
Нью-Йорк, 1983. 512 с.)

Эта книга очень известна в кругах современных представителей русской эмиграции первой и второй волны, живущих на Западе, и, как представляется, в известной мере отражает их взгляд на обсуждаемые здесь проблемы. Ее пафос заключается в следующих словах из “Истории России” Соловьева: “...борьба между католицизмом и православием... определила судьбы Европы Восточной. Верность древнему благочестию, провозглашенная вел. кн. Василием Василиевичем, поддержала самостоятельность Северо-Восточной Руси в 1612 г., сделала невозможным вступление на Московский престол польского королевича, повела к борьбе за веру в польских владениях, произвела соединение Малой Руси с Великою, условила падение Польши, могущество России и связь последней с единоверными народами Балканского полуострова”.

В начале книги автор пишет о том, что никогда еще мир не нуждался настолько в единомыслии и любви как в эту эпоху атомных бомб и политических катаклизмов. Однако, как и в средние века, когда Римская Церковь отказалась помочь Византии спастись от турецкого завоевания, так и в наши дни “мы не видим в Ватиканской политике признаков искреннего намерения образовать единый фронт с Православием против наступающего коммунизма и безбожия” (с. 21).

В первых пяти (из двенадцати) главах этой острополемиической книги излагается, кратко, история христианства и, более подробно, Католической Церкви, причем названия глав — “Римские притязания на главенство”, “Разрыв Рима с Православием”, “Расчленение Римской Церкви” — красноречиво говорят об отношении автора к тому, о чем он пишет. В частности, Н.Воейков показывает, как постепенно складывается логическое построение: апостол Петр — глава апостолов, папа — преемник Петра, следовательно: папа — глава Церкви. Учение о непогрешимости папы, “еретичное, как всякое обожествление человека, и как отрицающее от Церкви ей одной принадлежащий атрибут... легло в основу политических притязаний Рима, многие папы которого мечтали о подчинении им всех царств мира” (с. 37), и уже в средние века “папы, ставши полноправными государями, прила-

гали все усилия, чтобы сделаться европейскими политическими арбитрами, пользуясь поддержкой императоров" (с. 51). Н.Воейков подробно описывает историю "великой схизмы", в которой католики веками незаслуженно винили греков.

Во второй части рассказывается о том интересе, который Русь вызывала в Византии, о первой христианской церкви, основанной во имя св. пророка Илии в 865 г. в Киеве, о крещении Руси. Автор подчеркивает, что Русская Церковь с самого зарождения была причислена к Византийскому патриархату, что митрополиты "поставлялись" константинопольским патриархом, что и после взятия Константинополя турками Россия, "испросив" у патриарха Геннадия II разрешение на собственный выбор митрополита, продолжала канонически зависеть от Византии, вплоть до учреждения Московского Патриархата в 1589 г.

Говоря о первых столкновениях с Римом, Н.Воейков обращает внимание читателя на то, что европейские историки часто замалчивают или сознательно уменьшают быстрый культурный расцвет древней Руси, достигнутый благодаря приобщению к Православию, и заслуги князей и духовенства в распространении христианства среди языческих племен, а также то, что эти историки усердно подчеркивают русскую "отсталость", русскую "азиатчину". Автор объясняет это так: культурный расцвет Киевской Руси, канонически зависевшей от Византийского патриарха, по времени совпал с отделением Западной Церкви от Вселенской в 1054 г. Если бы, как об этом пишут католические писатели, Русская Церковь не только оставалась в единении с Римом, но и признавала "вселенский" авторитет папы, Киев, культурный европейский центр, явился бы в ту эпоху для пап ценнейшей находкой и незаменимой опорой на Востоке Европы. Вместо непоколебимо православной Руси Рим принужден был опереться на насильно втянутую в его орбиту Польшу, что и явилось главной причиной бед, впоследствии обрушившихся на Восточную Европу.

Н.Воейков показывает, как папы стали расширять свою Церковь за счет славянских православных государств: вслед за Моравией, в конце X века латинскому духовенству подчиняется Венгрия, а затем Польша. Оставалась Русь, которая, пока существовала крепкая центральная власть в Киеве, была для Рима недосягаема путем оружия. Автор описывает попытки "латинян" соблазнить русских князей (например, Романа Галицкого), представить Византию в самом жалком виде, и их уверения, что церковная зависимость от этой униженной нации недостойна славного русского народа. Папа Григорий IX сделал последний такой

шаг в своем послании к великому князю Владимирскому Юрию II Всеволодовичу в 1238 г. Не сбылись и надежды Рима на татарское иго...

Автор специально подчеркивает, что победа 15 июля 1240 г. князя Александра (после чего он был прозван Невским) над шведскими крестоносцами отмечена в летописях как победа Православия над латинством (причем шведы в них прозваны римлянами) и что после поражения в Ледовом побоище крестоносцы (а среди них были немцы, французы, итальянцы, англичане) не посмели больше касаться русских областей, хотя попытки невоенного воздействия на русских князей — Александра Невского, Даниила Галицкого — продолжались. Все же после смерти Даниила в 1264 г. его наследники не смогли уберечь Юго-Западную Русь — в период междоусобиц в XIV веке Волынь была захвачена Литвой, а Галиция — Польшей.

Когда Польша и Литва соединены были в одно государство в 1386 г., латинский мир с восторгом об этом узнал, и польское духовенство обрадовалось долгожданной возможности вступить в борьбу с ненавистной православной "схизмой" — поскольку Литва была государством полуязыческим, полуправославным, польские миссионеры в языческих областях стали крестить "огнем и мечом"; русских же поляки стали в Литве всячески притеснять, отстраняя от крупных должностей, заменяя "латинцами".

Н.Воейков описывает еще не одну неудачную попытку обратить русских в "латинскую" веру: измена, после Ферраро-Флорентийского собора, митрополита Киевского и всея Руси Исидора, неудачный для Рима брак Ивана III с Софьей Палеолог (воспитываясь в Риме, она предположительно была униаткой, но оказалась преданной Православию). Иван III испытывал "непреодолимое отвращение к латинству", а при Василии III Московское государство "совершенно впитало в себя идеал царя-наследника Византии". Автор весьма положительно оценивает и деятельность Ивана Грозного.

Потерпев поражение на русском севере и северо-западе, "латинство" задалось целью использовать захват Польшей православной юго-западной Руси: "Эта трагическая история... ни чести Риму, ни конечной выгоды Польше... не принесла и не принесет. Одним из самых уродливых плодов польско-латинского ига над русскими людьми, несомненно, является так называемый "сепаратизм" украинских шовинистов" (с. 258).

Европейские историки совершенно неправильно приписывают русскому империализму преднамеренное завоевание Польши.

Преемники Калиты имели все права на исконно русские земли, отошедшие во время татарского ига к Литве и Польше. Виной всех русско-польских “нестроений” был не вековой политический антагонизм, а религиозный, позже породивший и политический. Н.Воейков считает, что, отступая на Западе, поляки двигались на Восток и стремились вознаградить себя за счет русских. Стремление послушной латинским пастырям Польши вытравить из древних русских земель православную культуру привело эту страну к столкновению с Россией, ставшей тем временем мощной державой, и к концу XVII века исход борьбы стал уже ясен (хотя для “латинства” Польша по-прежнему была плацдармом для борьбы со “схизмой”, что предрешило ее раздел). В целом, политика Римской Церкви явилась причиной противоестественной, искусственно насажденной ненависти между двумя братскими народами — русским и польским. Ненависть эта привела в XVIII веке к гибели Речи Посполитой, а в XIX — помешала России вернуть ей независимость...

Книга напечатана по правилам “старой” орфографии, а ее язык несет отпечаток русской литературной нормы конца XIX — начала XX века.

ПРОГРАММА

Научная конференция

“ДРЕВНЯЯ РУСЬ И ЗАПАД”

Состоявшейся 20—24 мая 1996 г.

*по адресу: Москва,
ул. Поварская, д. 25 а, большой конференц-зал
Институт Мировой литературы им. А.М.Горького*

20 мая

“День древнейшего периода”

Председатель — *Кириллин Владимир Михайлович*

Лебедев Евгений Николаевич

Вступительное слово

Вережагин Евгений Михайлович

Амвросий Медиоланский в славяно-русских богослужебных текстах

Лисовой Николай Николаевич

Восточные и западные элементы в древнерусских иноческих уставах

Рогачевская Екатерина Борисовна

География в оригинальной славяно-русской гимнографии IX-XII вв.

Мельникова Елена Александровна

Русь и варяги до середины XI в.

Назаренко Александр Васильевич

Элементы житийной традиции о св. Владимире в западно-европейской литературе первой половины XI в.

Кириллин Владимир Михайлович

Оригинальные инвективы Феодосия Печерского против латинства

Гладкова Олеся Владимировна

Св. Климент Римский — креститель Руси? (“Слово на обновление Десятинной церкви”: некоторые проблемы текста)

Чичуров Игорь Сергеевич

Древняя Русь в противостоянии Восток — Запад сразу после схизмы 1054 г.

Добродомов Игорь Георгиевич

Западная и восточная титулатура в древнерусских памятниках XI-XII вв.

Крашенинникова Ольга Александровна

Распространение почитания апостола Петра в XI-XIV вв. и его отражение в гимнографии (Запад — Византия — Русь)

Столярова Любовь Викторовна

Производство книг в Древней Руси и во Франции в XI-XIV вв.: сравнительный аспект

Смирнов Юрий Иванович

Славянские фольклорные представления о других народах

Баркова Александра Леонидовна

Структура архаического поединка в русских былинах и западноевропейском эпосе

Юрганов Андрей Львович

“Правда” и “вера” русского и западного средневековья

Голубева-Монаткина Наталия Ивановна

О книге Н.Н.Воейкова “Церковь, Русь, Рим” (Нью-Йорк, 1983)

21 мая

“День XII-XV вв.”

Председатель — *Рогачевская Екатерина Борисовна*

Кузьмин Андрей Валентинович

Образ Польши и поляков в древнерусских источниках (до начала XIV в.)

Демин Анатолий Сергеевич

Отрицательное отношение Нестора-летописца к болгарам, или феномен осовременивания истории

Никитин Андрей Леонидович

Западные литературные сюжеты в “Повести временных лет”

Данилевский Игорь Николаевич

Западноевропейские земли в летописном понятии “Русская земля” (XI-XV вв.)

Косоруков Александр Александрович

Этнонимы “немцы”, “венедици”, “греци”, “морава”, и “хынове” в “Слове о полку Игореве”

Гогешвили Арсен Арсенович

Французский рыцарский эпос и “Слово о полку Игореве”

Анисимова Ольга Маратовна

“Слово Даниила Заточника” и поэзия вагантов

Пауткин Алексей Аркадьевич

Афористические максимы в Галицко-Волынской летописи и польско-латинская литературная традиция

Флоря Борис Николаевич

У истоков конфессионального раскола славянского мира (XIII в.)

Капица Федор Сергеевич

Бандуриева легенда (взгляд XIII в. из-за рубежа на крещение Руси)

Конявская Елена Леонидовна

Литва в восприятии русских авторов (на материале древнерусских литературных памятников XIV в.)

Карсанов Ахмат Николаевич

Вичинская митрополия XIV в. на Дунае: русские, болгары, аланы, итальянцы

Рындина Анна Вадимовна

Балканские аспекты в исследовании деревянной скульптуры Николы Можайского XIV в.

Иванова Мария Валерьевна

Второе южнославянское влияние. Термины и сущность.

Бувеч Любовь Эдуардовна

Видение красоты в культуре западного Возрождения и древнерусского Предвозрождения

Бочаров Генрих Николаевич

Взаимосвязи материальной культуры Новгорода и Западной Европы в XV в.

22 мая

“День XV-XVI вв.”

Председатель — *Косоруков Александр Александрович*

Шмидт Сигурд Оттович

Русские посольские книги как источник восприятия русскими зарубежья

Гаврюшина Лидия Константиновна

Подвижник и “мир” (на материале древнесербской литературы XIII-XIV вв. и древнерусской литературы XII и XVI вв.)

Ранчин Андрей Михайлович

Западные земли в “Хождениях на Ферраро-Флорентийский собор”

Бондаренко Игорь Андреевич

Русский заказ на фряжское зодчество в конце XV — начале XVI в.

Елисеев Глеб Анатольевич

О восприятии апокрифической литературы в Византии, на средневековом Западе и на Руси

Хорошкевич Анна Леонидовна

Европейские традиции в оформлении русской государственной символики XV-XVII вв.

Синицына Нина Васильевна

Третий Рим: образ или идея?

Кудрявцев Олег Федорович

Московская Русь первой четверти XVI в.: взгляд из Европы

Филюшкин Александр Ильич

Сравнительный анализ генеалогических легенд XVI в. о происхождении великокняжеских династий Российского и Литовского государства

Бахтурина Рената Васильевна

“Космография” русской редакции XVI в. и “Хроника всего света” Мартина Бельского

Емченко Елена Борисовна

Антикатолическая полемика в русских законодательных памятниках середины XVI в.

Каравайкин Андрей Витальевич

Тема “Россия и Запад” в переписке Ивана Грозного и Андрея Курбского

Яковенко Сергей Георгиевич

Московия в итальянском издании Джованни Батиста Рамузио (XVI в.) “О мореплаваниях и путешествиях”

Седова Римма Алексеевна

Иконография Климента папы Римского (конец XVI — начало XVII в.)

Морозов Борис Николаевич

Переводные сочинения в библиотеке русского странствующего монаха конца XVI — начала XVII в.

23 мая

“День XVI-XVII вв.”

Председатель — Гладкова Олеся Владимировна

Неволин Юрий Александрович

Первое изображение Венеции в русской живописи XVI в.

Молева Нина Михайловна

Музыкально-театральные связи Московского государства с Западной Европой XVII в.

Симонов Рэм Александрович

Роль иностранцев в распространении знаний по математике, астрономии и астрологии в России XV-XVII вв.

Беляев Леонид Андреевич

Новые сведения об иностранцах в Москве XVI-XVII вв.

Ковалев Андрей Николаевич

Западная агрессия начала XVII в. в изображении Авраамия Палицына

Назаров Владислав Дмитриевич,

Уваров Павел Юрьевич

Франция и французское общество начала XVII в. глазами русских послов

Филина Елена Ивановна

Русско-датские династические связи в первой половине XVII в.

Опарина Татьяна Александровна

Представление о христианине другой конфессии в России первой половины XVII в.

Булычев Андрей Алексеевич

“Грамота папы римского” как инфернальный текст для московских властей середины XVII в.

Звонарева Лола Уткировна

Числовая символика в польскоязычных виршах Симеона Полоцкого и стихах Зинаиды Гиппиус

Кошелева Ольга Евгеньевна

Побег на Запад В.А.Ордина-Нащокина

Кантор Александр Матвеевич

Отношение к Западу в русской посадской культуре второй половины XVII в.

Турилов Анатолий Аркадьевич

Шведский наместник Матвей Суп и его друг русский откупщик Ивашко Попов в Карелии XVII в.

Барандеев Андрей Васильевич

Русские “Космографии”: эволюция жанра

Бусева-Давыдова Ирина Леонидовна

Искусство Европы глазами русских людей XVII столетия

Бычкова Маргарита Евгеньевна

Русские обычаи XVII в. глазами иностранцев

24 мая

“День XVII-XVIII вв.”

Председатель — Демин Анатолий Сергеевич

Сазонова Лидия Ивановна

Русская культура XVII в. перед выбором пути: латинствующие, грекофилы, “пестрые”, старообрядцы

Окара Андрей Николаевич

Автохтонное и заимствованное барокко в русской и украинской литературе

Черная Людмила Алексеевна

“Западники” Посольского приказа XVII в.

Люстров Михаил Юрьевич

Письма святым в средневековой Европе и России XVII в.

Аронова Алла Александровна

Западные архитектурные клише в русской архитектурной практике XVII в.

Донченко Наталия Федоровна

Антропология и агиобиография у южных славян и в России второй половины XVII — первой половины XVIII в.

Богданов Андрей Петрович

“Запад вселенной” в российской имперской концепции конца XVII в.

Кучумов Владимир Анатольевич

Записки иезуитов о Московии конца XVII в.

Бронштэн Виталий Александрович

Древнерусский перевод 1680-х гг. “Альмагеста” Птолемея

Иванова Екатерина Юрьевна

Католическое влияние в иконостасе 1682 г. Распятской церкви большого Кремлевского Дворца

Чубинская Валентина Георгиевна

Западные и восточные источники иконы "Распятие с апостольскими страданиями" 1696 г. из Успенского собора Московского кремля

Чернов Сергей Заремович

Западные черты в московском быту 1636—1786 гг. (по данным археологических раскопок на Красной площади)

Хромов Олег Ростиславович

Западноевропейские источники русского лубка XVII-XVIII вв.

Кикнадзе Лариса Васильевна

Западноевропейское влияние на русское певческое искусство начала XVII в.

Агеева Ольга Гениевна

Вопрос о цивилизованности России в западноевропейской мемуаристике и русской публицистике первой четверти XVIII в.

Софронова Людмила Александровна

Иностранная жизнь на русской сцене первой половины XVIII в.

Аннушкин Владимир Иванович

История слов "риторика", "витийство", "красноречие" в русском языке

Лабынцев Юрий Андреевич

Древнерусская литература в Польше 1918—1939 гг.

Именной указатель (составил В.Н.Рудаков)

- Аввакум Петров 173, 206-208, 213, 215
 Август, римск. имп. 133-134
 Августин, иером. 40
 Авраамий Палицын 4, 157-159
 Агеева О.Г. 4, 232, 257
 Адриан, патр. 191
 Адрианова-Перетц В.П. 171-172
 Адьял А. 214
 Александр Лисовский (См. Лисовский Александр)
 Александр Македонский 133
 Александр Михайлович, в.кн. тверской 94
 Александр Плоцкий, еп. 116
 Александр Ярославич (Невский), в.кн. влад. и новг. 26-27, 31, 157, 204, 245
 Алексеев М.П. 171
 Алексей, митр. 27
 Алексей Комнин, визант. имп. 106
 Алексей Михайлович, рус. царь 125, 145, 169, 188, 200, 203-204
 Алексей Романчуков 174
 Алмаз Иванов, дяк 175
 Алпатов М.А. 7, 137
 Алуферк Францбеков 164
 Альберт Кампенский (См. Кампенский Альберт)
 Амброджо Контарини (См. Контарини Амброджо)
 Амвросий Медиоланский, св. 3, 9-16
 Ангелов Б. Ст. 18, 20
 Андреев В. 230
 Андрей Артемонович Матвеев (См. Матвеевы)
 Андрей Виниус 175
 Андрей Лызлов 148
 Андрей Михайлович Курбский, кн. 4, 137-138
 Андрей Ольгердович, кн. 94-95
 Андрей Рублев 140
 Андрей Энгельгард, придв. врач 125-126
 Андроник II Палеолог, визант. имп. 107
 Анисимова О.М. 3, 80, 250
 Анна Комнина 106
 Аннинский С.А. 130
 Аннушкин В.И. 5, 217, 257
 Антон Вид (См. Вид Антон)
 Антоний Печерский, св. 17
 Антоний Подольский 164
 Антоний Радивиловский 193
 Ариосто Л. 70
 Аристотель Фиораванти 119
 Арнольд Лензей, придв. врач 124-125
 Аронова А.А. 5, 199, 256
 Арсеньев Н.А. 6
 Артемон Сергеевич Матвеев (См. Матвеевы)
 Бажан М. 215
 Байковский А.П. 189
 Бандури Ансельмо 96
 Баранович Л. 213
 Барабанова К.А. 2
 Барабаш Ю. 215
 Барандеев А.В. 4, 144, 255
 Барац Г.М. 75
 Барбаро Иосафат 130
 Баркова А.Л. 2, 67, 249
 Бассевич Г.Ф. 232
 Баторий Стефан (См. Стефан Баторий)
 Батый 37, 135
 Бахтурина Р.В. 4, 148, 253
 Бегунов Ю.К. 38-39
 Беклер Г.А. 201
 Белинский В.Г. 217
 Белободкий А. 217
 Белоброва О.А. 126
 Бельский Л.И. 189
 Бельский Мартин, польск. хронист 4, 145-146, 148-149
 Белый Ю.А. 125
 Беляев Л.А. 4, 151, 153, 254
 Беляев Н.Т. 58
 Беме Якоб 185
 Бестужев-Рюмин К.Н. 57
 Бехам, Ганс Зебальд 141
 Бешарова Ю. 74
 Богоявленский С.И. 171
 Богданов А.П. 5, 176, 177, 256
 Богомолов Н. 220
 Богушович Ш. 188
 Бокстаел П. 124
 Болеслав I (Храбрый), польск. король 89-90
 Бондаренко И.А. 4, 118, 252
 Борис, св., кн. 17-18, 24-32, 33, 56
 Борис Федорович Годунов, рус. царь 167-168
 Бородин А.И. 223
 Бородин Л.И. 56
 Ботеро Д. 145
 Бочаров Г.Н. 4, 116, 251
 Брагина Л.М. 56
 Брей Йорг 141

Брейденбах, Бернгард фон 141
 Брим В.А. 53,
 Бродский И. 215
 Бронштэн В.А. 5, 225, 256
 Буевич Л.Э. 251
 Булгаков М.А. 215
 Булычев А.А. 162-163, 165, 255
 Бусева-Давыдова И.А. 5, 180, 229, 255
 Буслаев Ф.И. 230
 Бутурлин Д.П. 160
 Бычков В.В. 221
 Бычкова М.Е. 4, 154, 255

Валтарь И.А. 189
 Варлаам Ясинский 193
 Василий I Македонянин, визант. имп. 97
 Василий II Болгаробойца, визант. имп. 97
 Василий III, в.кн. моск. 131-132, 245
 Василий Познанский 189, 196
 Васильевский В.Г. 58
 Ваттенбах В. 47
 Вебер Х.Ф. 232-234
 Вейгель К. 230-231
 Величковский И. 213
 Вельфин Г. 213
 Венгеров С.А. 221
 Вергилий 70, 73
 Вережагин Е.М. 3, 9, 16, 248
 Веселовский А.Н. 6, 204, 217
 Веселовский И.Н. 225, 227
 Вид Антон 131
 Викерс Иоханн 197
 Вилинбахов В.Б. 58
 Вильгельм Завоеватель 127
 Вильхельм И. 201
 Виноградов В.В. 16
 Винцентий Кадлубек (См. Кадлубек Винцентий)
 Виньола Д.Б. 201
 Вирикс Иероним 230-231
 Висковатый И.М., дьяк 139-140
 Витовт, в. кн. литовский. 92
 Витсен Н. 155-156
 Вишенский И. 213-214
 Владимир Андреевич, кн. серп. и боровский 95
 Владимир Всеволодович (Мономах), в.кн. киевск. 26, 31, 106
 Владимир Святославич, св., в.кн. киевск. 17-18, 26-27, 33-36, 37-39, 44-45, 89, 95, 157,
 Владислав IV, польск. кор. 158
 Воейков Н.Н. 5, 7, 243-246
 Волков И., дьяк 175

Вольгемут Михаэль 139, 141
 Вольтнер М. 125
 Ворт Д. 99
 Воше А. 202
 Вратислав, чешск. герц. 26
 Всеволод Святославич, кн. трубческий 72, 78-79
 Всеволод Ярославич, в.кн. киевск. 90
 Вухтерс Д.
 Вяземский П.П. 74
 Вячеслав, св., кн. чешский 3, 17-18, 20, 24-32

Гаврюшина А.К. 4, 102, 252
 Гагарин И.С. 183
 Галатовский И. 213
 Гедеонов С. 53, 58
 Гейштор А. 88
 Геннадий II, конст. патр. 244
 Геннадий, новг. архиеп. 111, 123
 Георгий Амартол 50-51
 Герберштейн Сигизмунд 130-132
 Гиппиус Э.Н. 5, 220-224
 Гладкова О.В. 3, 8, 37, 248, 254
 Глеб, св., кн. 17-18, 24-32, 33, 56
 Гнедич Н. 73
 Гогешвиц А.А. 3, 70, 250
 Годунов Б.Ф. (См. Борис Федорович Годунов)
 Годунова Ксения (См. Ксения Годунова)
 Гозвинский Федор (См. Федор Гозвинский)
 Голан А. 69
 Голицын В.В. 173, 184, 200, 226
 Голубева-Монаткина Н.И. 5, 243, 249
 Голубинский Е.Е. 40
 Гольбейн Ганс (м.) 139, 141
 Гомер 70
 Горащий 73
 Горшков А.И. 99
 Гостомысл 134-135
 Грамматин Н.Ф. 75
 Гребенюк В.П. 8
 Григора Никифор (Никифор Григора)
 Григорий VII, конст. патр. 241
 Григорий IX, папа римск. 244
 Гудзий Н.К. 25
 Гуковский М. 214
 Гумилев Н.С. 220
 Гумпольд, еп. 24
 Густав II Адольф, шведск. кор. 167

Давид Иоржи 5, 183-186
 Даниил Романович, кн. галицкий и во-
 лынский 84-85, 245

Данилевский И.Н. 3, 53, 250
 Данилова И.Е. 113
 Дворжак М. 230
 Декенпин Г. 188
 Делорм Ф. 201
 Демин А.С. 3, 8, 50, 214, 236, 250, 256
 Державин Г.Р. 73, 215
 Державина О.А. 164, 236
 Детерсон Иоган 188
 Дионисий, митр. 241
 Диттерлин В. 201
 Дмитриев М.В. 162
 Дмитриев Л.А. 99
 Дмитриева Р.П. 124
 Дмитрий Иванович (Донской), в.кн. влад. и моск. 26-27, 31, 55, 95
 Дмитрий Ростовский, св., митр. 242
 Дмитрий Солунский, св. 17
 Добродомов И.Г. 3, 44, 249
 Донн Д. 215
 Донченко Н.Ф. 5, 206, 256
 Досифей (Димитрий) Обладович 206-210
 Дробглав Д.А. 151-152
 Дуйчев И. 96-98, 99
 Дынник В. 75
 Дюрер Альбрехт 139, 141-142, 197

Елина Е. 189
 Елисеев Г.А. 4, 109, 252
 Епифаний Грек 126
 Еремин И.П. 40
 Ермолай-Еразм 124
 Ефросиния, кн. 17

Жуковская Л.П. 99

Забелин И.Е. 58
 Загребельный П.А. 215
 Зализняк А.А. 57
 Заозерский А.И. 53
 Зарубин Н.Н. 80,
 Звонарева Л.У. 5, 220, 255
 Зеленецкий К.П. 218
 Земляк В. 215
 Зизаний Стефан 164
 Зиновий Отенский 165
 Зимин А.А. 70
 Золотарев К. 197
 Зубов Федор 197

Иаков Мних, 33, 35,

Иван III Васильевич, в.кн. моск. 118, 122-123, 127-128, 245
 Иван IV Васильевич (Грозный), рус. царь, 4, 124, 128-129, 137-138, 139-140, 152, 158, 167, 203, 229, 245
 Иван Безмин 196
 Иван Данилович (Калита), в.кн. влад. и кн. моск. 246
 Иван Ростиславич (Берладник), кн. 106
 Иван Салтанов 196
 Иван Тимофеев, дьяк 199
 Иван Федоров 140
 Иван Хворостинин, кн. 163
 Иван Шавель-Наседка 164-165, 180
 Иванова Е.Ю. 5, 195, 257
 Иванова М.В. 4, 99, 251
 Игнатий Смольнянин 115
 Игорь, кн. 27, 51, 59
 Игорь Святославич, кн. новг.-северский 63, 72-79
 Изяслав Ярославич, в.кн. киевск. 38, 40, 89
 Иларион, митр. 33, 35, 38-39, 44-45
 Ильин Н.Н. 25
 Ильченко А. 215
 Иннокентий Гизель 148
 Иоаким, патр. 185
 Иовий Павел 130-131
 Иоганн Фабри (См. Фабри Иоганн)
 Иосафат Барбаро (См. Барбаро Иосафат)
 Иосиф Волоцкий 111, 122, 165
 Иосиф Гимнограф 22
 Иосиф Туробойский 173, 234
 Исидор, митр. 245

Кадлубек Винцентий 84-87
 Кадлубовский А. 99
 Казакова Н.А. 7, 112, 137
 Калайдович К.Ф. 151, 227
 Калаш В. 75
 Кампенский Альберт 130-131
 Кантор А.М. 5, 171, 255
 Капица Ф.С. 4, 96, 251
 Каравашкин А.В. 4, 137, 253
 Карамзин М.Н. 70, 73, 125, 152
 Карион Истомир 177-179, 213, 217
 Карпов Федор (См. Федор Карпов)
 Карсанов А.Н. 4, 106, 251
 Квинтилиан, римск. оратор 73
 Кикнадзе Л.В. 257
 Киприан, митр. 55, 111
 Кириллин В.М. 2, 3, 8, 40, 221, 223, 248
 Кирилл (Константин), св. 17-18, 20, 23, 57, 97

Кирилл Туровский, еп. 110
 Киселевский И.А. 189
 Кислянский (Чулков) М. 189
 Климент Римский, св. 3, 37-39
 Ключевский В.О. 99
 Ковалев А.Н. 4, 157, 254
 Кожин В.В. 215
 Козма Афоноверский 217
 Козьма Индикоплов 144
 Конрад Н.И. 7
 Контарини Амброджо 130
 Конявская Е.А. 4, 92, 251
 Коперник Н. 226
 Копинский И. 213-214
 Копыстенский Э. 214
 Косоруков А.А. 3, 8, 63, 250, 252
 Костров Е.И. 73
 Кочановский М. 189
 Кошанский Н.Ф. 218
 Кошелева О.Е. 125, 255
 Крамер С.Н. 68
 Кранах Лука 141
 Крашенинникова О.А. 3, 21, 249
 Крузе Ф. 58
 Ксения Годунова 167-168
 Кудрявцев О.Ф. 4, 130, 252
 Кузаков В.К. 122
 Кузнецов Ф.Ф. 8
 Кузьмин А.Г. 58
 Кузьмин А.Н. 3, 88, 250
 Кулаковский Ю.А. 106-107
 Курбский А.М. (См. Андрей Михайлович Курбский)
 Курциус Э. 213
 Кусков В.В. 75
 Кучумов В.А. 5, 183, 256

Лабит Л. 48
 Лабынцев Ю.А. 5, 240, 241, 257
 Лазарев В.Н. 23
 Лакнер А.Б. 127
 Ларин Б.А. 99
 Ле Гофф Ж. 84
 Лебедев Е.Н. 6, 8, 248
 Лев Личуфинус, придв. врач 125
 Лензей Арнольд (См. Арнольд Лензей)
 Ленс, Арнольд де 125
 Леонид (Кавелин), архим. 19
 Леонтий Ростовский, св. 17
 Лжедмитрий I 128, 158, 160
 Лжедмитрий II 158
 Лисицкий С.М. 189
 Лисовой Н.Н. 248
 Лисовский Александр, пол. воевода 159
 Лихачев Д.С. 53, 63, 80, 99, 122, 124, 213

Лихачев Н.П. 128
 Личуфинус Лев (См. Лев Личуфинус)
 Лобков А.И. 228
 Ломоносов М.В. 215
 Лонгинов А.В. 75
 Лопуцкий Ст. 188
 Лотман Ю.М. 113
 Луначарский А.В. 218
 Львов А.С. 45
 Львов М.А. 123
 Лызлов А.И. (См. Андрей Лызлов)
 Людмила Чешская, св. 24-32
 Людовик VII, фр. король 77
 Люстров М.Ю. 5, 202, 256
 Лютер Мартин 164-166

Мазон А. 70
 Мазилловский С.Ф. 189
 Макарий, митр. 139
 Максим Грек 124
 Макферсон Дж. 70-74
 Мария Федоровна Нагая 160
 Марина Миншек 128
 Марини Дж.А. 235
 Марко Поло 141
 Мартан Х. 46-47
 Мартин Бельский (См. Бельский Мартин)
 Массейс Квентин 197-198
 Матвеевы:
 Андрей Артемонович 175
 Артемон Сергеевич 173
 Матвей Башкин 137
 Матвей Меховский (См. Меховский Матвей)
 Меланхтон Ф. 226
 Мельникова Е.А. 248
 Мемлинг Ханс 197-198
 Мережковский Д.С. 220-224
 Мерзебургский Титмар (См. Титмар Мерзебургский)
 Мерриан Маттеус 197, 231
 Меркатор Г. 145-146
 Мефодий, св. 17-18, 20, 23, 57
 Меховский Матвей 130-131
 Меццерский Н.А. 99
 Микеланджело Буонарроти 139
 Милеску-Спафарий Н.Г. (См. Спафарий Н.Г.)
 Миллер В.С. 64
 Мильтон Дж. 70
 Мировский И. 189
 Михаил Александрович, в.кн. тверской, 92
 Михаил (Мануил) Комнин, визант. имп. 106

Михаил Федорович, рус. царь 125, 168-170, 188

Михайла Данилов, дьяк 145

Михайлов А.В. 6

Михайлов А.Д. 76

Мицкевич А. 222

Могила П. 213

Молева Н.М. 254

Молинье А. 46

Моравчик Д. 64

Морозов А. 213-214

Морозов Б.Н. 253

Мулич М. 99

Мюнстер Себастьян 131-132

Назаренко А.В. 3, 33, 248

Назаров В.Д. 254

Насонов А.Н. 53

Наталис Иероним 197, 230

Неволин Ю.А. 4, 139, 229, 254

Негребецкий П. 226

Нестор 3, 23, 30, 33, 50-52

Нехорошевский М. 231

Никитин А.Л. 3, 57, 250

Никифор Григора, визант. ист. 107

Никон, патр. 173, 196, 202-203, 213

Никифор, митр. 90

Николай Булев 123-124

Николай Спафарий (Спафарий Н.Г.)

Никольский Н.К. 25, 202

Ниман, Дитрих 174

Новосельцев А.П. 45

Оболенский М.А. 37

Овчинникова Е.С. 196

Одольские 189

Озеров В.А. 73

Окара А.Н. 5, 213, 256

Олеарий Адам 174-175, 183

Олег (Вещий), кн. 59

Олег Святославич, кн. 35

Ольга, св., кн. 17-18, 27

Ольгерд, в.кн. лит. 92-95

Опарина Т.А. 4, 160, 163, 254

Ордин-Нащокин А.Л. 173

Орлов А.С. 99

Ортелий А. 145

Оттон II, имп. Свящ. Римск. империи 24

Павел Иовий (См. Иовий Павел)

Павленко А.А. 5, 187

Павлов А.С. 41

Пансий Хилендарский 206

Палладий Роговский 185

Палладио А. 201

Пархоменко В. 53

Патнам А.М. 46

Пауткин А.А. 3, 84, 250

Пахимер, визант. ист. 107

Пахмус Т. 220

Пенц Георг 139, 141

Перетц В.Н. 75

Петр I Алексеевич (Великий), имп. 172, 175, 200, 233-234, 235

Петр Антиохийский 41

Петр Артемьев, диакон 185

Петр Дамиан 35-36

Петр Долгово 126

Петровский Н.М. 57

Пиккио Р. 74

Пиотровский Н.Г. 241

Пирлинг О. 6, 40

Платонов С.Ф. 6

Плаужник Е. 215

Погодин М.П. 53

Поликарпов Ф. П. 217

Полонский И. 189

Помпоний Мела 144

Поппе А. 117

Поссевино Антонио 138, 158

Потемкин П.И. 175

Прислаков М.Д. 92-93

Прокопович Феофан (См. Феофан Прокопович)

Прокофьев Н.И. 112

Пропп В.Я. 69

Пузыревский В. 189

Путилов Б.Н. 67

Пушкин А.С. 73, 217

Раймонди Маркантонио 139

Рамм Б.Я. 7

Ранчин А.М. 4, 112, 252

Ревелли Дж. 3, 24

Регель В.Э. 96

Рейнгольд Э. 226

Репский В. 189

Рефусицкий И.П. 189

Рихтер В. 125-126

Робинсон А.Н. 75, 236

Ровинский Д.А. 229

Рогачевская Е.Б. 3, 8, 17, 248, 250

Рожнов Федор (См. Федор Рожнов)

Ройвих Эрхард 141

Рокита Ян 138

Роман Мстиславич, кн. галицкий и во-
лынский 85-86, 90, 244

Романов Б.А. 80, 82

Романова В.Л. 47

Ростовский Дм. 213

Рудаков В.Н. 5, 258

Руссо Ж.-Б. 205
 Рыбаков Б.А. 53-54, 63
 Рындина А.В. 251
 Рюрик, кн. 57-59, 134-135

Савич Н.Г. 171
 Сазонова Л.И. 256
 Салах эд-Дин, султан 75
 Салтанов И.И. 189
 Самуил Коллинс 125
 Свидерские 189
 Святополк Изяславич, в.кн. киевск. 31
 Святополк (Окаянный), кн. 89,
 Святослав Игоревич, в.кн. киевск. 56,
 89, 96
 Святослав Всеволодович, в.кн. киевск.
 63
 Святослав Ярославич, в.кн. киевск. 90
 Святский Д.О. 122, 124
 Себастьян Мюнстер (См. Мюнстер Се-
 бастьян)
 Седова Р.А. 253
 Семен Шаховской, кн. 164
 Сенковский О.И. 70, 74
 Сергей, преп. 27
 Серебрянский Н. 23
 Сигизмунд I, кор. польск., в.кн. лит.
 129
 Сигизмунд II Август, кор. польск., в.кн.
 лит. 129
 Сигизмунд Герберштейн (См. Герберш-
 тейн Сигизмунд)
 Сильвестр Медведев 185, 200, 213,
 226-227
 Симеон Полоцкий 5, 126, 200, 213,
 220-224
 Симон Азарьин 163
 Симон Будный 164
 Симонов Р.А. 3, 122, 125, 225, 254
 Симпсон Д.Х. 241
 Синицына Н.В. 113, 252
 Скворода Г. 215
 Скрижинская Е.Ч. 130
 Смирнов Ю.И. 3, 60, 249
 Соболевский А.И. 40, 99, 122, 125,
 225-227
 Соловьев С.М. 243
 Софья Алексеевна, рус. царевна 184-
 185, 226
 Софья Палеолог 128, 245
 Софоний Рязанец 65-66
 Софронова Л.А. 5, 235, 257
 Спасский И.Г. 123
 Спафарий Н.Г. 126, 175, 226
 Спиридон-Савва, митр. 124
 Спытыгнев, чешск. герц. 26
 Срезневский И.И. 38

Старостин Б.А. 146
 Степанов М. 189
 Стефан Баторий, кор. польск. 129, 138
 Столярова Л.В. 3, 46, 249
 Стрельникова С.В. 56
 Строев П.М. 227
 Сухлянский Ф. 189
 Схют П. 231
 Сырцова Е.Н. 75

Творогов О.В. 50
 Тепчегорский Г. 231
 Тимофей, нером. 145
 Титмар Мерзебургский, 33-36
 Тихавский Т. 185
 Тихомиров М.Н. 53-54
 Товянский А. 222
 Толстой Л.Н. 223
 Толстой П.А., стольник 175, 181
 Толстой Ф.А. 227
 Топоров В.Н. 224
 Транквилаион-Ставровецкий К. 214
 Трубецкой Н.С. 114
 Турбин В. 215
 Турилов А.А. 255
 Тьерри О. 202
 Тычина П. 215

Уваров П.Ю. 254
 Ужанков А.Н. 38
 Уитворт Ч. 232
 Умбрановский К.М. 189
 Урнов Д.М. 6
 Усачев М. 217
 Успенский А.И. 196
 Успенский Б.А. 113
 Успенский Г.И. 218
 Успенский М.И. 70

Фабри Иоганн 130-131
 Федор Алексеевич, рус. царь 195, 200
 Федор Гозвинский 174
 Федор Карпов 124
 Федор Поликарпов (См. Поликарпов
 Ф. П.)
 Федор Рожнов 191
 Федотов А. 53
 Федотов Г.П. 55
 Феннел Дж. 70
 Феодосий Косой 165
 Феодосий Печерский, св. 3, 17, 27, 40-
 43, 90
 Феодосия Хиландарец, нером. 103
 Феофан Прокопович 234
 Феофилакт Болгарский 41

Фердинанд, австр. эргерц. 130
 Филин Ф.П. 99
 Филина Е.И. 4, 167, 254
 Филипп, митр. 138, 203-204
 Филипп II Август, фр. король 77
 Филофей, монах Псковского Елеазарова монастыря 124
 Филюшкин А.И. 4, 133, 253
 Флавий Авнан, римск. поэт 85
 Флоренский П. 220
 Флоровский А.В. 7, 184
 Флоря Б.Н. 250
 Фоккеродт И.Г. 232-233
 Фотий, конст. патр. 96
 Фуртенбах Е. 201
 Фэнг-Эррера Г. 47

Хейзинга Й. 202
 Хельман М. 128
 Херасков М.М. 70
 Хлебников Велимир 215, 220
 Хорошкевич А.Л. 4, 127, 252
 Христиан IV, датск. кор. 167
 Хромов О.Р. 5, 229, 257

Цешковский А. 222
 Цицерон Марк Тулий 73

Чаговец В.А. 40-41
 Чепелев В.Н. 74
 Черная Л.А. 5, 173, 256
 Чернов С.З. 257
 Чернышевский Н.Г. 217
 Чижевский Д. 25, 213, 215
 Чичуров И.С. 38, 249
 Чубинская В.Г. 5, 191, 257

Шагинян М.С. 221
 Шахматов А.А. 35, 57

Шаховской С.И. (См. Семен Шаховской)
 Швецов К.И. 125
 Шевчук В. 215
 Шефтель М. 64
 Ширяков И.В. 123
 Шляпкин И.А. 80
 Шмидт С.О. 138, 252
 Шрайнер П. 96
 Штаден Генрих 152
 Штер М.П. 228

Щавелева Н.И. 85

Эдвард Португальский 198
 Эльферфельдт, Каспар фон 151-152
 Энгелес П. 189
 Энгельгард Андрей (См. Андрей Энгельгард)
 Эразмус Е. 201

Юль Ю. 232-233
 Юрганов А.Л. 249
 Юрий Крижанич 234
 Юрий Всеволодович, в.кн. влад. 245

Яблоцкий В. 99
 Яворский Ст. 213, 217
 Ягич И.В. 17
 Яковенко С.Г. 253
 Ян Рокита (См. Рокита Ян)
 Ярополк Святославич, кн. киевск. 35
 Ярослав Владимирович (Мудрый), в.кн. киевск. 26, 29-30, 45, 47, 77, 89
 Ярослав Святополкович, кн. волынский 90
 Яхонтов И. 99