

Российская академия наук

**ЭТНИЧЕСКОЕ  
САМОСОЗНАНИЕ  
СЛАВЯН**

**В XV СТОЛЕТИИ**



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

# ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ СЛАВЯН В XV СТОЛЕТИИ



МОСКВА "НАУКА" 1995

ББК 63.3(4)  
Э 89

Редколлегия:

Г.Г. ЛИТАВРИН (ответственный редактор),  
Б.Н. ФЛОРЯ (зам. ответственного редактора),  
Г.П. МЕЛЬНИКОВ (ответственный секретарь),  
А.И. РОГОВ

А в т о р ы :

О.А. АКИМОВА, Г.Г. ЛИТАВРИН, И.Ф. МАКАРОВА, Г.П. МЕЛЬНИКОВ,  
В.К. РОНИН, А.А. ТУРИЛОВ, Б.Н. ФЛОРЯ, В.П. ШУШАРИН

*Книга издана при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда*

**Этническое самосознание славян в XV столетии.** – М.: Наука,  
Э 89 1995. – 240 с.  
ISBN 5-02-009779-9

Монография посвящена анализу этнического самосознания отдельных славянских народов, в том числе проблемам этнических стереотипов, единства, непосредственного формирования собственного типа сознания русских, украинцев, белорусов, поляков, чехов, словаков, хорватов и т.д.

Для историков, этнологов, филологов.

Э 0503030000-013  
042(02)-95 66-1994, I полугодие

ББК 63.3(4)

ISBN 5-02-009779-9

© Коллектив авторов, 1995  
© Российская академия наук, 1995

## ВВЕДЕНИЕ

Группа историков-медиевистов Института славяноведения и балканистики РАН представляет на суд читателя третью книгу, посвященную теме этнического самосознания славянских народов в средние века<sup>1</sup>.

Хронологически данный труд – продолжение второй книги. XV столетие избрано не потому, что на рубеже XV–XVI вв. начался какой-то новый этап в этнической истории славян. Указанный рубеж явился переломным для населения только тех западных и части южнославянских земель, где в XVI в. произошел значительный культурный подъем, названный эпохой Возрождения, подъем этот не мог не наложить своего отпечатка на развитие этнического самосознания.

Кроме того, в этнической истории восточных славян конец XV – начало XVI в. – период особый: с того времени начинают действовать те факторы, которые в дальнейшем будут способствовать формированию трех разных восточнославянских народностей на базе ранее единой древнерусской народности.

Что касается большинства южнославянских земель, завоеванных османами, то для них XV век – начало длительного трагического периода их истории – эпохи иноземного владычества.

Коллектив авторов-славистов считал возможным ограничиться в основном XV в. прежде всего потому, что в пределах этих хронологических рамок еще возможно (хотя с рядом существенных оговорок) попытаться выявить общую картину эволюции этнического самосознания славянских народов. В последующую эпоху сами условия исторического процесса в отдельных регионах славянского мира обретут столь значительные различия, что установление общих черт этнического развития славянских народов станет возможным лишь для эпохи Национального Возрождения.

Несмотря на своеобразие судеб разных славянских народностей в XV столетии, в пределах четырех крупных регионов славянского мира можно констатировать – для каждого в отдельности – определенное сходство общегисторических условий, которые не могли не отразиться (также, по-видимому, сходным образом) как на этнической эволюции соответствующих групп славянских народов, так и на особенностях эволюции их этнического самосознания.

Безусловно, наибольшие основания для того, чтобы уверенно выделить один из таких регионов в XV в. (не говоря уже о более раннем времени),

<sup>1</sup> Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982; Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989.

имеются для территории, занятой восточными славянами. Изучение источников убеждает в том, что сложившиеся здесь в течение предшествующих столетий этнокультурные и общественно-политические традиции вплоть до конца XV в. в самых разных концах восточнославянского пространства были сходными. Ни частая перекройка границ княжеств в ходе междоусобий XIII–XIV вв., ни разная степень зависимости княжеств от Золотой Орды, ни подчинение западных и части южнорусских земель в конце XIII–XIV вв. Литвой, а Галицкой Руси в середине XIV в. – Польским государством коренным образом ничего не изменили. На всей восточнославянской этнической территории продолжала сохраняться устойчивая историческая память о той эпохе, когда все населенные восточными славянами земли входили в пределы единого Древнерусского государства и составляли единую древнерусскую народность<sup>2</sup>. Впрочем, в XIV–XV вв. в связи с консолидацией в Восточной Европе таких крупных политических объединений, как Великое княжество Московское и Великое княжество Литовское, между отдельными частями Руси стало возникать известное отчуждение.

Второй крупный регион – территории, охватывающие Польшу и Чехию. Внутреннее развитие этих близких по уровню социального и культурного развития славянских стран сопровождалось оформлением сходных социальных структур, проявлением одинаковых политических тенденций и становлением функционально близких государственно-политических институтов. Именно в XV в. и в той и другой стране завершилось оформление сословно-представительной монархии, и там и тут дворянство впервые, используя сейм как инструмент влияния на правительственный курс, заявило о собственных интересах как об интересах всех подданных государства. И в Польше и в Чехии уровень культурного развития достиг порога Возрождения, тогда же консолидировался элитарный слой высокообразованных людей, претендовавших на роль подлинных носителей этнополитического самосознания своего народа и активно формировавших новые представления о достоинствах и недостатках отдельных народов, о их месте в европейском сообществе, о пройденном ими историческом пути. Эти люди во многом руководствовались уже иными, новыми критериями: уровень образования и культуры этноса стал, например, оцениваться как нечто более высокое, чем воинская доблесть и военные заслуги.

Вне всякого сомнения, четко выраженными общими чертами – перспективными прежде всего для этнической эволюции народов и сохранения их идентичности – обладал особый славянский регион, не составлявший, однако, территориального континуума. Его единство типологическое, а не пространственное. Это земля полабских славян, словаков и словенцев. Главный объединяющий их фактор состоит в том, что и в XV в. эти народы продолжали существовать без собственной независимой государственности (которой либо никогда не имели и в прошлом, либо очень давно утратили). Все эти славянские народы находились под иноземным господством: словенцы и полабские славяне – под немецким, словаки – под венгерским; конкретные экономические, политические и социальные

<sup>2</sup> Подробнее см.: Развитие этнического самосознания... (1982). С. 110–117.

условия жизни этих этносов не были полностью идентичны условиям жизни господствующего в стране (немецкого или венгерского) этноса.

Несомненно, что особым регионом славянского мира, связанным определенной исторической общностью, в том числе и в XV в., должен быть признан южнославянский (точнее, балкано-славянский) регион. Кроме того, очевидно, что огромное влияние на все стороны жизни южных славян в тот период оказывала османская агрессия. Для болгарского народа это было первое столетие безраздельного владычества османов — время глубоких (как правило, неблагоприятных) перемен в экономической, социальной, политической, конфессиональной и культурной сферах жизни, сопровождавшихся к тому же резкой убылью коренного — славянского — населения и серьезными изменениями в исторически сложившейся демографической структуре страны и в самой стратиграфии народа.

В гнетущей атмосфере постоянного давления этнически и культурно чуждой славянам внешней силы, в атмосфере ожидания неотвратимого нашествия османских полчищ жили в первой половине XV в. и сербы, и босняки, и хорваты. Падение Константинополя в 1453 г. ускорило развязку: в 1459 г. Сербское государство, несмотря на признание своей вассальной зависимости от турецкого султана, прекратило существование. Через несколько лет та же участь постигла Боснию. Временно завоеватели замедлили продвижение на границе хорватских земель (их власть установится там — за исключением далматинских городов — в начале второй четверти XVI в.), но и хорватские и словенские земли начиная с 70-х годов XV в. уже испытывали все те бедствия, которые несли с собой опустошительные турецкие набеги.

Включение в данный труд раздела, посвященного проблемам этнического самосознания восточного славянства (которое впоследствии разделилось на три народности: русскую, украинскую и белорусскую), — одна из наиболее ярких его особенностей. Соответствующий раздел, посвященный древнерусской народности, присутствовал в первой книге<sup>3</sup>. Во второй книге эта тема отсутствует, во введении к ней на этот счет было сказано, что "детальное изучение этого процесса составляет... большую и сложную тему самостоятельного исследования"<sup>4</sup>.

Теперь, по истечении пяти лет, позиция авторского коллектива изменилась в основном по двум причинам. Во-первых, существенные перемены государственно-политической (а в какой-то мере и идейно-культурной и демографической) ситуации в Восточной Европе чрезвычайно обострили интерес общества именно к этнополитическим аспектам истории трех близкородственных восточнославянских народов, и те, кто занимается данной проблематикой, не могут откладывать работу над ней на будущее, а значит, игнорировать этот интерес, несмотря на справедливость процитированного высказывания из введения к книге второй. (Проблема действительно чрезвычайно сложна и не может быть решена полно в ограниченных рамках одного из очерков коллективного труда, посвященного этническому самосознанию славян.)

<sup>3</sup> Развитие... (1982). С. 96–120.

<sup>4</sup> Развитие... (1989). С. 3.

Во-вторых, именно в связи с отмеченным интересом в самые последние годы – особенно в массовой печати – стали появляться работы, поверхностно публицистически интерпретирующие тему, что может ввести в заблуждение широкие круги читающей общественности.

Таким образом, продолжая в данной книге рассмотрение судеб этнического самосознания древнерусской народности, редколлегия решила как бы вернуться назад – к началу XII в., т.е. к хронологическому рубежу, на котором было остановлено освещение проблемы в первой книге.

Необходимо, однако, оговориться, что автор (Б.Н. Флоря) в соответствующей главе труда, посвященной самосознанию восточных славян, ограничил себя задачей проследить эволюцию представлений восточных славян о "Русской земле" как об их этнической территории и различиях между ее отдельными частями, не затрагивая других сторон этнического самосознания проживающего на них населения (например, отношения восточных славян к соседним народам).

Включение в труд раздела об этническом самосознании восточных славян повлекло за собой, как представляется, по вполне понятным причинам изменение его структуры по сравнению со структурами первой и второй книг.

И по причине хронологии и в силу переплетения в XIII–XV вв. этнополитических судеб населения южных и западных районов древнерусской территории с судьбами народов соседнего западнославянского региона представляется правомерным начать освещение проблемы именно с Руси, а затем перейти к Польше и Чехии.

Новым в структуре данной книги (по сравнению с двумя предыдущими) является и выделение в компактный раздел очерков по истории самосознания славянских народов, не имевших традиций независимой государственности. Целесообразность этого тем более очевидна, что автор раздела (В.К. Ронин) объединил в одной главе материал о полабских славянах и словенцах, построив ее в историко-сравнительном плане.

Таким образом, раздел, посвященный южным славянам (хорватам, сербам, боснякам и болгарам), в данной книге является заключительным в отличие от аналогичных разделов первой и второй книг, где он занимал первое место, и это представляется логичным.

Другая особенность этой книги – отсутствие среди авторов лингвистов – по причине невозможности, по мнению специалистов, на протяжении (в основном) лишь одного столетия – установить в области эволюции отдельных славянских языков достаточно крупные явления и перемены, которые могли бы быть признаны существенными для суждения о специфике в развитии славянских общностей в изучаемый период. Отсутствие лингвистических разделов не исключает, однако, того, что авторы разделов (в частности, о самосознании польской, чешской, хорватской и сербской народностей) используют источники (и выводы специалистов), касающиеся развития письменности на родных наречиях и становления литературных славянских языков.

Специфична в определенном смысле и источниковая база данного труда – как в силу объективных причин: состояние сохранившегося корпуса источников, так и субъективных: авторы некоторых глав избирательно подходят к источникам, т.е. сообразно поставленным целям.



Например, в разделе, посвященном этническому самосознанию восточных славян, Б.Н. Флоря сосредоточивает внимание в основном на однородных в жанровом отношении источниках – на изводах русских летописей из разных центров летописания, отражающих местную специфику, что, собственно, и является задачей данного раздела.

Круг источников XV в. для западнославянских стран – Польши и Чехии – не только значительно шире по сравнению с предшествующим периодом, но и намного разнообразнее, что дало возможность выявить особенности этнического самосознания представителей разных сословий польского (как и чешского) общества. Авторы этих разделов стремились строго учитывать, в какой социальной среде возник тот или иной памятник (или документ), и, сопоставив различные свидетельства, как можно полнее охарактеризовать сознание представителей самых разных кругов общества, причем разных не только по социальным, но и по политическим и конфессиональным предпочтениям.

В главе, посвященной самосознанию польской народности, Б.Н. Флоря, привлекая наиболее выразительные свидетельства разного рода источников, рассказывает о сочинениях крупнейшего польского хрониста середины – второй половины XV в. Яна Длугоша, поскольку именно он, сознательно и последовательно выражавший интересы польской этнической общности в целом, дает обильную пищу для размышлений по поводу этнических представлений поляков в изучаемый период.

В главе, написанной Г.П. Мельниковым и посвященной проблеме этнического самосознания чехов в гуситскую эпоху (с конца XIV до начала 70-х годов XV в.), исследуется широкий круг источников, что связано с необходимостью как можно полнее осветить такое важное явление в этнической истории чехов, как происшедший в гуситский период раскол чешской народности по конфессиональному признаку, что явно не совпадало с социальной стратификацией общества.

Разумеется, по-прежнему чрезвычайно скуден материал источников, касающихся славянских народов, не имевших собственной письменной традиции и не выдвинувших в XV в. ни одного автора, который, составляя свой труд на каком-либо ином языке (латинском или немецком), сохранил бы сознание своего славянского происхождения (что, например, случалось в то время у хорватов).

Что касается полабских славян и словенцев, то отсутствие письменных памятников, которые вышли бы из среды этих народов, в существенной мере компенсируется известиями латино- и немецкоязычных источников. Особую ценность имеют при этом источники документального характера (судебные решения, цеховые городские уставы), scrupulously учтенные и тщательно проанализированные В.К. Рониным. Автор соответствующей главы (В.П. Шушарин), посвященной словацкой народности, имел возможность привлечь ряд источников, которые свидетельствуют о формировании в городах прослойки словацкого бюргерства, боровшегося за свои права. Важный и новый для XV в. источник изучения этнических судеб словаков – памятники, появившиеся в середине столетия в самой словацкой среде.

По необходимости избирателен подход к источникам и О.А. Акимовой в главе, посвященной хорватской народности: едва ли не преобладающий



корпус источников по истории Хорватии (особенно далматинских городов) находится в русле романской (или, более того, космополитической, западноевропейской) литературной и культурной традиции. Собственно славянская нота прослеживается в этих источниках лишь эпизодически и с большим трудом, причем отчетливее только к концу рассматриваемого периода, оставаясь и при этом сплошь и рядом осложненной романской исторической мифологией, отделяющей значительную часть хорватской народности от обитателей остального славянского мира.

Несмотря на тревоги и бедствия, пережитые сербским народом в XV столетии (феодалная раздробленность, турецкая угроза и османское завоевание), для Сербии XV в. был характерен значительный культурный подъем. Однако состояние письменных источников для XV в. существенно уступает обеспеченности ими исследователя XIV в. В трудах Григория Цамблака и Константина Костенечского, писавших в XV в. в Сербии, но являвшихся болгарами по происхождению, чисто "сербская позиция" на фоне православной общеславянской зачастую выражена весьма слабо. Об обостренном этническом чувстве сербов свидетельствуют эпические произведения (героические песни так называемого косовского цикла), но этот источник имеет один крупный недостаток: время возникновения образов и сюжетов героических песен, поздно записанных и как любое произведение фольклора неоднократно в течение нескольких столетий передельывавшихся, весьма трудно поддается хотя бы примерной датировке.

Однако несомненно, что положение с источниками даже для сербских земель представляется более предпочтительным сравнительно с их состоянием по этнической истории болгарского народа в первое столетие османского владычества. В результате пережитого страной разгрома в конце XIV столетия и целенаправленных мер османского правительства болгары — народ старой и оригинальной письменной культуры — был низведен почти до бесписьменного состояния. Ни одного официального славянского документа (были ликвидированы произведения на болгарском языке, созданного на родной почве: образованная элита либо подверглась репрессиям, либо была лишена возможности творить, либо эмигрировала). Приписки на полях рукописных сборников, синкретичная Анонимная Болгарская летопись, составленная из фрагментов разного этнического происхождения, риторические послания и речи писателей-эмигрантов, фиксирующие положение дел, их собственные настроения и этнические чувства на момент завоевания родины — это в сущности все, чем располагают исследователи из отечественных (болгарских) источников.

Лишь обращение к официальным турецким документам, путевым заметкам западных путешественников, хроникам и иным сочинениям, созданным в соседних странах, позволяет определить хотя бы самые общие направления этнической эволюции болгарской народности в изучаемую эпоху.

Приходится констатировать, что обеспеченность источниками для данного труда по сравнению с двумя предыдущими несколько увеличилось, но лишь для некоторых славянских стран (Русь, Польша, Чехия). Считаю своим долгом предупредить читателя о гипотетичности многих из

приводимых ниже выводов и заключений и о невозможности ответить на ряд важных вопросов, касающихся судеб этнического самосознания славян в XV столетии.

Несмотря на столь грустное признание, мы все-таки выражаем надежду на то, что некоторые из их наблюдений прольют свет на ряд принципиальных проблем этнической истории славян. Неординарность ситуации внутри сложившихся этнических общностей и в кое-каких крупных славянских регионах, как и кардинальные перемены в государственной истории нескольких славянских стран (мы имеем в виду возникновение новых государств на территории Восточной Европы, гуситские войны в Чехии, завоевание Болгарии, Сербии и Боснии османами), отразилась, несомненно, в той или иной форме на эволюции этнического самосознания славянских народов. Выявление же особенностей этой эволюции, возможно, окажется полезным для продолжения поисков в сфере методологии и теории этнической истории, т.е. в той области гуманитарного знания, где исследователям предстоит еще так много сделать.

*Г.Г. Литаврин, Б.Н. Флоря*

# ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ РУСИ И ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН В XII–XV веках

## К ВОПРОСУ О ЗАРОЖДЕНИИ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДНОСТЕЙ

*Б.Н. Флоря*

В отечественной восточнославянской научной литературе и значительной части литературы зарубежной достаточно широко признается положение о том, что на XIV–XVI вв. приходится формирование на базе ранее единой древнерусской народности трех различных восточнославянских народностей: русской, украинской и белорусской<sup>1</sup>.

Как современные исследователи представляют себе этот процесс в целом и каких они достигли результатов в его изучении, позволяют судить разделы, посвященные формированию белорусской народности в коллективном труде "Этнография белорусов". В нем подчеркивается то большое значение, которое имело объединение отдельных локальных групп восточных славян в рамках новых крупных политических общностей, таких, например, как Великое княжество Литовское. Это объединение способствовало укреплению связей между локальными группами, создавало условия для их одинакового развития и нивелировки различий между ними, что, в свою очередь, создавало предпосылки для их консолидации в народность. Однако, по мнению авторов, такая консолидация в полной мере стала данностью лишь в XVI в. (в этой связи авторы обращают внимание на столь важные события, как введение единообразного территориально-административного деления и кодификация права в общегосударственном масштабе), а в XIV–XV вв. социально-экономическая и политическая раздробленность в известной мере сохранялась<sup>2</sup>. В свете этих наблюдений XIV–XV вв. следовало бы оценить лишь как начальный этап этнических процессов, приведших к образованию особой народности, когда еще не сложились все предпосылки для ее развития.

Характеризуя развитие этнического самосознания, авторы отмечают, что новый этноним "белорусцы" применительно к территории Белоруссии появился лишь в источниках конца XVI – начала XVII в. Для более раннего периода авторы констатируют (опираясь на так называемый

"Список русских городов дальних и ближних" — источник конца XIV в.) наличие в нем сочетания характеристик "потестарно-государственного типа" и традиционных политических объединений в форме "земель" с представлением о единстве всех восточных славян. Этнонимом, обозначавшим белорусов в отличие от их иноэтничных соседей, оставался старый традиционный этноним "русский". В том же труде отмечена иерархическая структура самосознания белорусов XIV–XV вв., включавшая в себя сознание принадлежности к определенному государственно-политическому целому (термин "литвин", выступающий в роли политонима), сознание принадлежности к особому, "русскому" народу (в отличие, например, от этнических литовцев) и сознание принадлежности к определенной "земле" — более узкой и традиционной территориально-политической общности<sup>3</sup>.

Результаты исследований со всей очевидностью подтверждают сложность избранной проблематики, однако дают возможность наметить пути дальнейших изысканий. Ясно, когда имеешь дело с ранним этапом этногенетических процессов, нет оснований искать изменений этнического самосознания в изменении этнической терминологии (появление новых этнонимов), скорее следует выяснить, не отражают ли эти изменения переосмысления традиционной этнической терминологии.

Новые возможности в этой связи, как представляется, могут быть обнаружены при анализе этногенетических процессов, охватывавших ареал не одной из формирующихся народностей, а всю восточнославянскую этническую территорию в целом. Исследователи справедливо связывали начало новых этногенетических процессов с образованием на территории Восточной Европы новых крупных политических общностей, объединивших в своих границах отдельные части восточного славянства. Поэтому в первую очередь — при изучении самосознания восточных славян в тот период, когда складывалось новое политическое деление, т.е. в XIII–XV вв., — необходимо выяснить, как осмысливалось это деление в рамках традиционной для восточных славян этнополитической терминологии, что нового появилось в тот период в отношении восточных славян, принадлежащих к определенному политическому образованию — к восточным славянам, находившимся за его пределами. Думается, именно таким путем можно установить, как преломлялось в сфере самосознания влияние различных факторов, способствовавших консолидации отдельных частей восточного славянства и их отграничению друг от друга. Наиболее рационально это исследовать на материале прежде всего летописных памятников, анализ которых позволяет проследить и постоянное функционирование определенного круга взаимосвязанных понятий и эволюцию их содержания на протяжении длительного хронологического промежутка.

В первой книге данного исследования на материале источников XI — начала XII в. была прослежена происходившая на протяжении этого периода смена значений термина "Русь" и очерчен круг производных от него понятий.

Приступая к исследованию судеб этнического самосознания восточных славян в XIII–XV вв., следует прежде всего выяснить, в какой мере круг этих понятий оставался характерным для составителей летописных текстов последних десятилетий XII — начала XIII в. Термин "Русь"

употреблялся летописцами в двояком значении: как обозначение особого древнерусского народа (синонимом в данном случае может быть словосочетание "язык русский") и как обозначение страны, государства (в этом случае синонимом являлось словосочетание "Русская земля"). Термин "Русь" как обозначение страны употреблялся в двух разных значениях: более узком и более широком. В более узком первоначальном он относился к району Среднего Поднепровья – территориям Киевского, Черниговского и Переяславского княжеств, первоначальному ядру Древнерусского государства. В более широком – ко всему Древнерусскому государству, ко всей территории, заселенной восточными славянами. В кругу понятий, производных от термина "Русь" и с ним связанных, следует назвать еще термин "князи русские", обозначавший совокупность членов княжеского рода Рюриковичей, в чьих руках находилась власть над территорией Руси. К особенностям статуса "Руси" в узком смысле следует отнести то, что каждая из линий рода Рюриковичей имела формальное право на обладание какой-то долей ("причастьем") этой Русской земли.

На более низком уровне этническая территория восточных славян делилась на отдельные "земли", находившиеся, как правило, во владении отдельных ветвей княжеского рода, сохранявших, несмотря на междукняжеские разделы, сравнительно устойчивое политическое единство. "Земли" эти, если даже они сложились на базе этнической территории отдельных восточнославянских племенных союзов (как Полоцкая или Смоленская земли), представляли собой по сути новые политические образования, население которых уже утратило представление о своей генетической связи с этими племенными объединениями. Последние обозначения населения той или иной территории по их племенной принадлежности встречаются в источниках середины XII в. Преобладающим (а затем и единственным) со второй половины XI в. способом обозначения принадлежности населения той или иной земли становилось название, производное от названия административного центра данной земли (так называемые урбанизованные политонимы): "ростовцы", "новгородцы", "галичане" и т.д. В этих названиях, разумеется, отражалось сознание не этнического, а территориально-политического единства. Именно такое их понимание подтверждает и тот факт, что население более мелких единиц – отдельных уделов или административных округов, входивших в состав "земли", – обозначалось подобным же образом.

Количество "земель" было сравнительно небольшим: Киевская, Черниговская, Переяславская и Рязанская – на Юго-Востоке; Галицкая и Волынская – на Юго-Западе; Полоцкая, Смоленская, Новгородская – на Северо-Западе; Ростово-Суздальская – на Северо-Востоке.

Для конца XII – первой трети XIII в. есть возможность проследить функционирование этой уже традиционной системы понятий в разных древнерусских центрах: в Ростовской земле, в Новгороде и на юге в Киеве (по летописи Рюрика Ростиславича, лежащей в основе киевской части Ипатьевской летописи)<sup>4</sup>.

Изучение текста Ипатьевской летописи последней четверти XII в. позволяет без труда выявить в ней использование всего круга традиционных для древнерусской традиции понятий: и употребление термина "Русь" в значении одновременно народа и государства, и обозначение

территории, занятой "Русью", как "Русской земли", и название членов правящего рода "князьями русскими", наконец, присутствует в этом тексте и представление о "Руси" как комплексе территорий на русском Юге, противопоставленном другим восточнославянским землям.

Однако в использовании этих понятий можно выделить две противоположные тенденции. Одна из них — тенденция к сужению понятия "Русская земля" до рамок собственно Киевской земли. Так, уже в летописной записи под 1180 г. говорится о планах князя Святослава Всеволодовича выгнать с Киевщины смоленских князей Давыда и Рюрика Ростиславичей, и в связи с этим летописец вкладывает в уста князя слова "пріиому един власть Роускоюю". Позднее, когда Рюрик и Святослав Всеволодович достигли соглашения, Рюрик "състоупи ему старейшинства и Киева, а себе возя всю Роускую землю". Соглашение не касалось ни Черниговской земли, где сидели родственники Святослава Всеволодовича (брат и племянники), ни Переяславля Южного, находившегося во владении суздальской ветви рода Рюриковичей. Таким образом, "вся Русская земля" летописи и в данном случае отождествляется с территорией Киевщины. То же следует и из летописной записи о вокняжении Рюрика в Киеве после смерти Святослава: "и обрадовася вся Роуская земля о княжении Рюрикове — кияне, и крестьяни, и поганья". Наконец, в этой связи можно напомнить о последовавшем несколько позже обращении Всеволода Большое Гнездо к тому же Рюрику: "сидел еси в Киеве, а мне еси части не учинил в Руской земли". И далее Всеволод разъяснял свои требования конкретнее: "а то Киев и Роуская область, а кому еси в ней часть дал, с тем же ей блюди и стережи". В соответствии с этим для летописца "князи роустии" — это прежде всего соправители, совместно владеющие Киевщиной Святослав Всеволодович и Рюрик Ростиславич, а выступления их в поход вместе с "братъею" летописец обозначает формулой "совокупившеся вси князи Роуские"<sup>5</sup>. Таким образом, летописец, работавший в Киеве, отождествляет "Русскую землю" прежде всего со своей, Киевской землей, а ее князей с "русскими" князьями.

В том же тексте можно, однако, обнаружить и следы противоположной тенденции, когда термины "Русская земля", "Русь", "русские" неоднократно прилагаются к тем восточнославянским землям, которые первоначально в состав "Руси" не входили. Так, в некрологе новгородскому князю Мстиславу Ростиславичу, совершавшему из Новгорода успешные походы на "поганых" — эстов, указывалось, что он "всегда бо тосняшеться умрети за Роускую землю и за хрестьяны, егда бо видеша хрестьяны полонены от поганых". В поместной под 1186 г. записи о походе Всеволода суздальского на волжских болгар встречаем указание, что болгары не смогли оказать сопротивления "видевши множество Роуских полков", а ниже читаем, что "поможе Бог Руси и победиша я"<sup>6</sup>. Можно было бы думать, что эти высказывания восходят к новгородскому или владимирскому источникам киевского свода, но в Новгородской I летописи нет вообще некролога Мстиславу Ростиславичу, запись о походе Всеволода в Ипатьевской летописи, как показывает ее сравнение с Лаврентьевской, действительно восходит к владимирскому источнику, но интересующие нас выражения в нем не читались (судя по тексту Лаврентьевской), и в них можно видеть следы работы киевского редактора<sup>7</sup>.

Аналогичные черты повествования можно обнаружить и в рассказах о событиях, происходивших в юго-западной Руси. Рассказывая о реакции венгров, занявших Галич, на попытку галичан призвать на стол представителя местной княжеской ветви Ростислава Берладника, летописец отметил, что венгры начали "насилие деяти", узнав, что галичане "ищють себе князя Роускаго". Можно отметить и рассказ о битве Романа Мстиславича волынского в 1195 г. с польскими войсками: "и оударишася ляхове с Русью и потопташа Ляхове Русь"<sup>8</sup>. Все это несомненные свидетельства сохранения представления о "Руси" как территории, занятой особым народом "Русью" — восточными славянами. То, что следование такой традиции четко выявляется именно в южнорусской летописи, не удивляет, так как именно в Киеве при создании "Повести временных лет" впервые было четко сформулировано представление о "Руси" как особом народе — совокупности всех восточных славян, живших на территории Древнерусского государства. Общая черта этих сообщений та, что Волынская, Новгородская или Ростовская земли становятся для летописца "Русью" тогда, когда речь идет об их конфликтах с иными соседними народами: язычниками Прибалтики, волжскими болгарами, поляками. По-видимому, именно факты конфронтации такого рода служили одним из стимулов для того, чтобы представление о единстве "Руси" как особого этнополитического целого продолжало сохраняться.

Полученные результаты можно сопоставить с наблюдениями над текстами двух других источников: новгородского и владими́ро-суздальского летописания второй половины XII — первой трети XIII в.

В новгородском летописании второй половины XII — первой трети XIII в. гораздо строже, чем в Ипатьевской летописи, сохраняется традиционная система понятий. "Русь", "Русская земля" для летописца, как правило, находятся на юге, свою Новгородскую землю летописец не называет "Русью", своих князей и свои войска — "русскими". Лишь два косвенных свидетельства подтверждают наличие сохранившегося и здесь в общественном сознании представления о "Русской земле" как образовании, охватывавшем территорию более широкую, чем территория Среднего Поднепровья. Первое из них содержит рассказ о походе на Новгород войск Андрея Боголюбского и его союзников (1169 г.). Перечислив участников похода (суздальцы, смольняне, рязанцы, полочане), летописец констатирует, что против Новгорода выступила "вся земля просто Русская". Свидетельство тем более интересное, что все земли, жители которых названы в летописи, в состав "Руси" в узком смысле не входили. На всем протяжении летописного текста лишь одно свидетельство говорит о том, что и Новгород был частью "Русской земли". Это запись о голоде под 1230 г.: голод случился "не в нашей земли в единой, нъ по всеи области Русстеи"<sup>9</sup>. Очевидно, что если связь Новгорода с "Русской землей" и осознавалась, то здесь не находили нужным эту связь подчеркивать, и гораздо больше распространенным здесь было понятие "Русь" в его узком значении.

Отмеченные применительно к новгородскому летописанию черты еще заметнее выявляются во владими́рском летописании. Не только "Русь" владими́рской летописи, как правило, обозначает Южную Русь, но и производные понятия — "Русская земля", "русские князи" чаще всего



подразумевают только эту часть Древней Руси. Так, под 1185 г. рассказ о походе южнорусских князей на половцев открывался словами: "ходиша бо князи Русстии вси на Половци". Позднее, когда после поражения Игоря сидевший в Киеве Святослав Всеволодович "посла по сыны свое и по все князи", половцы, "услышавше всю землю Русскую идущу", бежали на Дон. Что речь не идет о какой-то случайной обмолвке, подтверждает рассказ о походе Рюрика Ростиславича вместе с черниговскими Ольговичами на Галич в 1206 г., где читается: "слышав же король, что идут князи вси Русстие на Галич"<sup>10</sup>.

Вместе с тем сама Ростовская земля и ее жители обозначены как "Русь", но не прямо, а лишь в двух известиях конца 20-х годов XIII в. Так, говоря об усобице между соседившими с Ростовской землей мордовскими князьями, летописец отмечает, что сын князя Пуреша, напав на земли князя Пургаса, "изби Мордву всю и Русь Пургасову", т.е., очевидно, поселившихся во владениях Пургаса выходцев из Владимиро-суздальской Руси. Под тем же годом в летописи рассказывается о мученике Авраамии, убитом в Булгаре: "его же Русь, хрестяне, вземше тело его положиша в гробе" (позднее мощи его были перенесены во Владимир). Здесь же рассказано, что мученик был "инога языка, не Рускаго"<sup>11</sup>. Таким образом, и в данном случае контакты с иноязычной средой активизировали в сознании представление о "русских" – восточных славянах как особом народе – "языке". На этом фоне выделяются две записи. Одну из них читаем в некрологе Всеволоду Большое Гнездо в составе так называемого Летописца Переяславля Суздальского (княжеской летописи, которая велась в Переяславле, т.е. в городе его сына Ярослава): покойный "не токмо единой Суждальской земли заступник бе, но и всем странам земля Роусьская, и Новгородской, и Муромской"<sup>12</sup>. Хотя под "Русской землей" здесь явно подразумевается южная Русь, но включается она вместе с некоторыми другими землями в сферу власти владимирского князя. В некрологе Всеволоду в Лаврентьевской летописи таких слов нет, но в ней помещено обращение Всеволода к его старшему сыну Константину, посаженному им на новгородский стол, где читаем, что "Новгород Великий старейшинство имать княженью во всей Руськой земли", а на Константина "Бог положил... старейшинство в брати твоем, но и въ всей Руськой земли"<sup>13</sup>. Итак, в двух текстах, посвященных утверждению верховной власти владимиро-суздальских князей над восточнославянскими землями, понятие "Русская земля" употребляется в двух разных значениях: в одном случае Новгород не входит в состав "Русьской земли", в другом составляет едва ли не главную ее часть.

В целом в источниках домонгольского времени понятие "Русь", "Русская земля" связывается прежде и чаще всего с территорией Среднего Поднепровья; понятие о "русских" – "Руси" как особом народе присутствует преимущественно в описании контактов с иноязычными соседями; представление о единстве всей Руси – восточных славян выражено наиболее четко в киевском летописании. Северные земли редко и несистематически отождествляют себя с "Русью".

Татаро-монгольское нашествие изменило очень многое: русский юг подвергся наибольшему разорению, в Киеве и Переяславле, а к концу XIII в. и в Чернигове не стало княжеских столов. С запустением юга и

перемещением населения на окраины усилилось политическое влияние Галицко-Волынской и Ростовской земель, претендовавших (хотя и признававших зависимость от Орды) на главную роль в политических делах, касавшихся всей восточнославянской территории.

Происходившие сдвиги нашли свое отражение в том, что исчезли представления о "Руси" как о территории Среднего Поднепровья, напротив, распространилось представление о Руси в широком значении, как особом целом, отличном от своих соседей. Все шире и энергичнее верхи тех или иных земель, не входивших ранее в состав "Русской земли", отождествляли себя именно с "Русью".

Все эти новые тенденции наиболее четко прослеживаются в самом обширном из древнерусских источников второй половины XIII в. – галицко-волынской части Ипатьевской летописи; здесь – прежде всего в летописи Даниила Галицкого – при описании событий первой половины XIII в. можно встретить высказывания, свидетельствующие о том, что у создателей этого текста еще сохранялось старое представление (в духе киевского летописания последних десятилетий XII в.), отождествлявшее Киевскую землю с Русью. Так, под 1213 г. записано, что Мстислав Мстиславич противостоял польско-венгерской армии "со всеми князьями Роускими и Черниговскими". Под 1231 г. здесь же отмечено, что по договору с киевским князем Владимиром Рюриковичем Даниил Романович "из Роуской земля взя себе часть" – город Торческ. Однако в других записях этой ранней части летописи Галицкая Русь определенно включается в состав "Русской земли". Так, победа Мстислава Мстиславича в борьбе за Галич с венграми и поляками оценивается как "милость от Бога Руской земле", а в уста изменника Судислава летописец вкладывает слова, обращенные к венгерскому королю: "изыдете на Галич и примете землю Роускую"<sup>14</sup>. В записях же о событиях второй половины XIII в. понятие "Русь" в узком смысле вообще не встречается.

Составитель волынской (более поздней) части летописи неоднократно использовал выражение "роусцей князи", но им обозначались правители Галицкой Руси – Лев, Мстислав и Владимир, а черниговские и смоленские князья в том же источнике обозначаются как "заднепрейские князи"<sup>15</sup>.

Наблюдая за характером употребления термина "Русь" в галицко-волынской части Ипатьевской летописи, можно сделать еще одно заключение. "Русь", как правило, означает в этом источнике не территорию, не страну, а прежде всего особый народ – в сопоставлении с иноэтничными соседями или в противопоставлении к ним. В таком же контексте сопоставления–противопоставления разных этносов употребляются в летописи и производные от термина "Русь"<sup>16</sup>.

Летописец Даниила Галицкого утверждал идею верховной власти галицко-волынских князей над Русью, понимаемой именно в таком широком значении. Уже в первой сделанной им записи говорилось о смерти отца Даниила Романа, "самодержца всея Руси", в другом месте утверждается, что он "бе цесарь в Роуской земля", а его сын Даниил, великий князь, владел "Роускою землею, Киевом и Володимером и Галичем"<sup>17</sup>.

Сходные тенденции можно проследить в произведениях, написанных во второй половине XIII в. в Северо-Восточной Руси, и прежде всего в

"Слове о погибели Руския земли". В этом произведении "Русская земля", занимающая территорию от "Угор" и до "Болгар" (волжских) и противопоставленная иноверным соседям – "поганским странам", где живут другие, иноверные народы, выступает как целое, подчиненное верховной власти родоначальника владими́ро-суздальских князей XIII в. – Всеволода Большое Гнездо<sup>18</sup>. Здесь термин "Русская земля" использован в широком значении, обозначая территорию, входившую в состав Древнерусского государства и заселенную восточными славянами. Такое понимание можно подкрепить и приведенными в Лаврентьевской летописи словами Батия, обращенными к Ярославу: "буди ты старей всех князей в Русском языке". Старое понятие "Руси" (в узком значении) какое-то время после подчинения татарам сохранялось и здесь. Так, в летописи отмечено, что после возвращения сыновей Ярослава Всеволодовича из Орды младший, Андрей, "седе в Володимери на столе", а старшему, Александру, дали "Кыев и всю Русьскую землю"<sup>19</sup>. В дальнейшем, однако, такое значение слова "Русь" в текстах, возникших на русском Северо-Востоке, больше не встречается.

Вместе с тем, сопоставляя известия Ипатьевской и Лаврентьевской летописей о событиях середины – второй половины XIII в., можно отметить одну важную особенность северо-восточного источника. Если в Ипатьевской летописи термин "Русь" и производные от него широко использовались для обозначения населения Галицкой Руси и ее правителей, то в Лаврентьевской летописи этот термин в противопоставлении "бесерменам" встречается лишь в рассказе о событиях в Курской области. В записях второй половины XIII в. Северо-Восточная Русь постоянно называется "Суздальской землей", а ее жители – "суздальцами"<sup>20</sup>. Та же терминология и в написанном, по-видимому, во Владимире житии Александра Невского. Этот князь выступает в нем как правитель и защитник Новгорода и Суздальской земли<sup>21</sup>. Привлечение других источников позволяет, однако, констатировать, что в тот период зарождались и иные представления. Как показало исследование памятников более позднего времени, фрагментов летописного свода начала XV в. (Троицкой летописи) и так называемой Симеоновской летописи, передающей текст этой летописи за конец XIII – начало XIV в., в них обнаруживается текст, восполняющий значительные дефекты рукописи Лаврентьевской летописи, а также сообщения о событиях конца XIII – начала XIV в., почерпнутые из каких-то других источников<sup>22</sup>.

Обращение к этим текстам показывает, что еще и во второй половине XIII в. термин "Русь" мог пережиточно использоваться в узком значении: так, под 1269 г. в Троицкой летописи считалось, что митрополит поставил Феогноста "епискупа Русьскому Переяславлю и Сараю". Однако уже в то время, хотя и редко, термин "Русь" начинает употребляться и по отношению к Суздальской земле. Так, после смерти в 1277 г. в Орде князя Бориса Васильковича его жена, взяв тело, "повезе на Русь" – в Ростов; рассказ о набеге татарского царевича Дюденя в 1293 г. на Северо-Восточную Русь в Симеоновской летописи начинается словами "бысть в Русской земли Дюденева рать"<sup>23</sup>.

Привлечение этого последнего источника позволяет сделать еще одно важное наблюдение: с 70-х годов XIII в. князей, правивших на территории

Суздальской земли, начинают называть "русскими князьями"; под 1297 г. в том же источнике сказано: "бысть съезд всем князем Русским в Володимере"<sup>24</sup>. Так как в съезде участвовали только князья Северо-Восточной Руси, то по точному смыслу источника лишь их летописец готов был считать "русскими князьями". Все это были пока единичные примеры на общем фоне постоянного использования традиционной "областной" терминологии, но они отражали новые тенденции в развитии общественного сознания, полностью развившиеся в следующем, XIV в.

Полученную картину есть смысл сопоставить с тем, что дает для того же времени новгородское летописание. В Новгородской I летописи для того времени можно отметить и присутствие в ней термина "Русская земля" в широком значении и известия, в которых термином "Русь" как будто обозначается Ростово-Суздальская земля, но в целом эти известия положения не определяют. Ростово-Суздальская земля, на отношения с которой было сосредоточено во второй половине XIII в. внимание новгородского летописца, в этом источнике чаще обозначается как "Низ", "Низовская земля", а ее жители именуются "Низовцами"<sup>25</sup>.

Таким образом, на протяжении XIII в. в севернорусских землях утвердилось понятие "Русь", "Русская земля" в широком значении, в состав которой входили и Ростовская земля и Новгород. Это понятие стало в исторических текстах единственным. В отличие от Юго-Западной Руси здесь пока не получили широкого распространения идентификация населения этих земель с "Русью", использование для самообозначения этого термина и производных от него.

Дальнейшее исследование интересующих нас процессов в следующем, XIV столетии представляет значительные трудности, так как памятников, созданных в тот период ни на Юге, ни на Западе Руси не сохранилось, памятники же, созданные на Северо-Востоке (прежде всего Троицкая летопись – свод 1408 г. и ряд связанных с ней по происхождению текстов), относятся уже к началу следующего, XV столетия и разделить их на ранние и более поздние слои пока не удастся<sup>26</sup>. Поэтому особое значение приобретают показания Синодального списка Новгородской I летописи, тем более что работа над этой рукописью как раз была закончена в середине XIV в.

В записях о событиях первых десятилетий XIV в. картина остается прежней: Северо-Восточная Русь по-прежнему называется "Суздальской", или "Низовской" землей. Затем терминология летописного рассказа начинает меняться. Так, под 1322 г. в летописи записано, что "приходи в Русь посол силен именем Ахмыл и много створи пакости по Низовской земле". Здесь сохраняется старое, привычное название Северо-Восточной Руси, но одновременно эта территория называется "Русью" и отождествляется с "Русью". Князья, приехавшие в Новгород с Иваном Калитой, названы там же "русскими" князьями. Особый интерес представляет известие этого источника о нашествии татар после убийства Чол-хана в Твери в 1327 г.: "татары просто рещи всю землю Русскую положиша пусту, толко Новгород ублюде Бог"<sup>27</sup>. Здесь перед нами новое понятие "Русской земли", неизвестное более ранним текстам, где она отождествлена с северной частью Руси (Новгородская + Ростово-Суздальская

земли). Эпитет "вся" по отношению к территории, разоренной войсками Узбека и обозначенной как "Русская земля", наглядно это подтверждает.

В свете этих наблюдений может быть оценена терминология повествования о событиях первой половины XIV в. в северо-восточном летописании. Обращение к тексту Симеоновской летописи показывает, что со второго десятилетия XIV в. термин "Суздальская земля" и производные от него для обозначения Северо-Восточной Руси из текста исчезают, а как общее название для этой территории начинает использоваться термин "Русь"<sup>28</sup>.

Хронологическое совпадение в смене терминологии в Синодальном списке Новгородской I и Симеоновской летописей позволяет полагать, что смена терминологии отражает перемены в общественном сознании населения русского Северо-Востока в первые десятилетия XIV в. Этот вывод может быть подкреплён наблюдениями над терминологией такого памятника, как "Повесть об убиении Михаила Тверского", написанного вскоре после убийства Михаила татарами в 1319 г. В нём рассказано о событиях на территории владимирского великого княжения, в частности о том, что татары специально сеют вражду "межу братии князей Русьских", что из-за начавшихся раздоров "бысть тягота велика в Русьской земли". Здесь же отмечено, что тело казнённого, "везуща... по городам по Русьским и доведшим Москвы"<sup>29</sup>.

Для Юго-Западной Руси XIV в. подобными произведениями мы не располагаем, но пробел отчасти можно восполнить сведениями из документальных источников. Так, в договоре 1316 г. галицко-волыньских князей Андрея и Льва Юрьевичей с Тевтонским орденом эти князья носят титул "*duces totius terre Russie, Galicie et Ladimirie*"<sup>30</sup>. В грамотах Андрея Юрьевича краковским и торунским купцам 1320 г. он фигурирует с титулами "*dux ladimiriensis et dominus terrae Russie*", "*dux Ladimirie et dominus Russie*". Их преемник Болеслав-Юрий Тройденевич в договоре с Тевтонским орденом 1325 г. именовался "*dei graciae dux Russie*"<sup>31</sup>. Эти примеры титулатуры галицко-волыньских князей – свидетельство того, что наметившееся уже в галицко-волыньской части Ипатьевской летописи отождествление галицко-волыньских земель с Русью сохраняло свою действительность и в XIV в.

То же видим и позднее. Так, сохранился договор 1352 г. между польским королём Казимиром и литовскими князьями, утверждавший права обеих сторон на занятые ими земли Галицкой Руси<sup>32</sup>. В нём зафиксировано обязательство сторон: "городов оу Роуской земли новых не ставити", упоминается "Русь, што Литвы слушает" и "Русь, што короля слушает", говорится, что делать, "аже побегнет русин а любо руска". В более позднем договоре 1366 г. говорится о том, что судьи короля должны судить "полянина по польскому закону... а русским судиям судити... и вину взяти по русскому закону"<sup>33</sup>. Особого внимания заслуживает определение галицко-волыньских князей в документе 1316 г. как "*duces totius terre Russie*". Сопоставляя это определение со свидетельством Новгородской I летописи о событиях 1327 г., можно сделать вывод, что в разных концах Руси появилось стремление отождествить именно свое политическое образование со "всей Русской землей". Так от самоотождествления с Русью намечался переход к тому, чтобы ограничить рамки этой "Руси"

границами своей политической общности, тем самым как бы противопоставив ее восточнославянским землям за ее пределами.

О самосознании населения земель Западной Руси, вошедших в сферу политического влияния Великого княжества Литовского, а затем и в его состав, можно судить также на основе документальных источников XIII–XIV вв.

Сохранившаяся от второй половины XIII – начала XIV в. серия подтверждений договора Смоленска с Ригой 1229 г. не оставляет сомнений в том, что "смольняне" – составители договора с русской стороны не только употребляли по отношению к своей области и ее населению термин "Русь" в его двух основных значениях, но и широко использовали производные от него: "русин", "русские" купцы, "русская" земля. В одной из редакций договора заключительная формула сформулирована следующим образом: "Тая правда Латиньскому възяти у Рускои земли у волости князя Смоленьского и у Полотьского князя волости и у Витебьского князя волости"<sup>34</sup>. Земли Западной Руси делятся здесь на отдельные княжения – "волости", но все они входят в состав "Русской земли".

Конечно, эти данные характеризуют самосознание верхов населения Смоленщины. Но и в договоре 1263 г. между Полоцким княжеством и орденом читаем: "што Руская земля словеть Полочкая, то тое земли местерю и братьи его отступити"<sup>35</sup>. В относящихся уже к XIV в. договорах Гедимины и полоцкого князя Глеба с "немцами" также говорилось о "всех русских" (alle Russen), находящихся под властью великого князя литовского, и "Русской земле" (Rusland) наряду с "Литовской"<sup>36</sup>.

Сопоставляя приведенные выше данные, можно сделать вывод, что на протяжении второй половины XIII – в начале XIV в. самоидентификация населения с "Русью" и "русскими" прочно утвердилась во всех частях Древней Руси.

Одновременно на территории Восточной Европы складывалось новое политическое деление, возникали крупные политические объединения, отдельные восточнославянские "земли", ранее самостоятельные, вливались в их состав, соединяясь в ряде случаев в одно целое с территориями, заселенными неславянскими этносами, другие земли утрачивали единство, их части оказывались в составе разных государств, как это произошло по договору 1352 г. с Галицкой Русью.

Какие представления о политическом делении восточных славян сложились к концу XIV в., позволяет судить анализ так называемого "Списка русских городов дальних и ближних", составленного около 1396 г. в канцелярии митрополита всея Руси Киприана<sup>37</sup>. Особенностью этого памятника является то, что русские города в нем поделены на территориальные комплексы, наделенные особыми названиями. Ко времени составления Списка политическое деление Восточной Европы приобрело достаточно устойчивые границы, сохранявшиеся в значительной мере неизменными до конца интересующего нас периода. Галицкая земля с рядом более мелких территорий с середины XIV в. вошла в состав Польского королевства. Почти все остальные земли будущей Украины и территории будущей Белоруссии к тому времени вошли в состав Великого княжества Литовского. На Северо-Востоке Руси, разделенном на ряд

княжеств, постепенно утвердилось политическое главенство Москвы. Ее правители, утвердив за собой великокняжеский титул и присвоив себе территорию владимирского великого княжения, занимали одновременно и княжеский стол в Новгороде. Сохранявшие еще самостоятельность княжества на территории Черниговщины были объектом борьбы между Москвой и Литвой.

Эти новые политические реальности XIV в. лишь отчасти и неполно отразились в делении "Списка". Примером может служить помещенный в нем перечень "волинских градов". Перечень охватывал территорию Галичины, Волыни и части Западной Белоруссии (Пинск, Брест) и соответствовал границам Галицко-Волынской Руси второй половины XIII – начала XIV в. Таким образом, для составителей Списка как бы не существовало факта раздела этого политического образования между Великим княжеством Литовским и Польшей.

Территорию, находившуюся под властью литовских князей, составители списка явно не представляли единым целым. Правда, в нем выделен особый перечень "литовских градов", в состав которого включены города на территории собственно Литвы, Белоруссии вплоть до Торопца, Великих Лук и Белой и центры ряда черниговских княжеств, но отдельно от них в Списке помещены не только "волинские грады", но и "киевские". Под этим последним заголовком объединены города прежних – Киевской, Черниговской, Переяславской – земель вместе с частью Восточной Белоруссии: Могилев, Быхов, Рогачев и др. Грады "Залесские" охватывали города на территории Ростово-Суздальской и Новгородской земель и центры ряда черниговских княжеств (частично тех же самых, что и в списке "литовских градов")<sup>38</sup>.

Даже краткая характеристика некоторых рубрик Списка показывает, что значительная часть этих комплексов не соответствовала ни границам "земель" домонгольского времени, ни ареалам сформировавшихся позднее отдельных восточнославянских народностей. Перед нами попытка своеобразного осмысления одного из этапов политико-территориального деления восточного славянства в эпоху формирования в Восточной Европе новых крупных государств, но еще до завершения этого процесса и полного его осмысления общественным сознанием.

Использованная в Списке терминология не является особенностью только этого источника и отражает понятия, распространенные ко времени его составления. Так, употребленное по отношению к Северной Руси название "Залесская земля", данное, очевидно, в Киеве для территории, расположенной за Брянскими лесами, неоднократно встречается в памятнике Северо-Восточной Руси "Задонщина"<sup>39</sup>. Название "земля Волынская" встречается не только в литературных текстах, повествующих о времени существования Галицко-Волынской Руси, но и в деловых текстах, отражающих современные события. Например, в одном из посланий Киприана 1378 г. читаем, что "Алексееви митрополиту не вольно было сласти ни в Вельньскую землю, ни Литовьскую"<sup>40</sup>. Встречаем ту же терминологию и на страницах летописи, где особый интерес представляет запись под 1357 г. о разделе единой общерусской митрополии между московским ставленником Алексеем и кандидатом литовских князей Романом: "приде Алекси митрополит на Русьскую землю, а Роман на



Литовскую и на Волыньскую<sup>41</sup>. Здесь отошедшая к Алексею Северная Русь названа "Русской землей" и как таковая противопоставлена не только Литовской, но и Волынской.

Эти особенности записи заставляют внимательнее присмотреться к способу использования понятия "Русь" в производных от него в северо-восточном летописании, отразившемся в летописных памятниках начала XV в. Особо привлекают внимание две летописные записи о вокняжении и смерти Ивана Калиты. В первой из них говорится, что, после того как Иван Данилович "сede... на великом княжении вся Руси... престаша погании воевать Русскую землю", а во второй отмечено, что покойного князя оплакивали "все мужи москвичи... и весь мир христианьскы и вся земля Роусская, оставше своего господаря"<sup>42</sup>. При строгом подходе эти записи, сделанные не при Калите, а значительно позже (в первой из них сказано, что после вокняжения Калиты татары 40 лет не совершали набегов), допускают двоякое толкование: 1) эти формулировки отражают притязания московских князей на верховную власть над "всей Русью" – всей этнической территорией восточных славян; 2) "Русская земля" в этих текстах отождествляется с владимирским великим княжением, главой которого был Иван Калита. Уже одна из особенностей первой записи говорит в пользу второго понимания: "поганые" после вокняжения Калиты перестали нападать на территорию владимирского великого княжения, а на "русские" земли, подчинявшиеся Литве, они продолжали совершать походы и посылали в походы против них своих вассалов – русских князей<sup>43</sup>. Такой вывод можно подкрепить дополнительными наблюдениями над рядом формул, употреблявшихся в летописных записях. Так, выражение "вси князи Роусьскыи" здесь используется для обозначения совокупности князей, правивших в Северо-Восточной Руси. В рассказе о походе Дмитрия Донского на Тверь в 1375 г. читаем: "собрав всю силу русских городов и со всеми князми рускими совокупся", он выступил в поход. В рассказах о походах войск Мамая на Русь в 1378 и 1380 гг. повторяется, что татары хотели напасть "на князя великаго Дмитрея Ивановича и на всю землю Русскую"<sup>44</sup>. "Русские земли" в составе Великого княжества Литовского в обоих случаях не были объектом татарского нападения, а в 1380 г. великий князь литовский был даже союзником татарского хана. Очевидно, что и здесь "вся земля Русская" отождествляется с великим княжением владимирским. Центр этого княжения – Владимир становился соответственно центром "Русской земли". Неизвестный автор написанной в конце первого десятилетия XV в. "Повести о Едигее" так и писал, что Владимир – это "стол земли Русския, в нем же и князи велиции Русстии первоседание и стол земля Русския приемлют"<sup>45</sup>.

Такое понимание накладывало отпечаток и на освещение событий прошлого. Так, в кратком московском летописце, сохранившемся в сборнике статей, который сопровождал текст Новгородской I летописи младшего извода, о поездке Андрея Боголюбского, уехавшего вопреки воле отца с иконой Богородицы из Киева во Владимир на Клязьме, сказано, что он отправился в путь "без отча повеления и поеха на Русскую землю", а ниже об Иване Калите сказано, что хан "его пожаловал и дал ему княжение великое над всею Русскою землею, яко же

и праотец его великий Всеволод – Дмитрий Юрьевич"<sup>46</sup>. Великое княжение владимирское здесь не только отождествлено с "Русской землей", но и четко противопоставлено другим частям Древней Руси, которые "Русской землей" не являются.

Все эти тексты возникли в среде, тесно связанной с Москвой и ее политическими интересами даже в том случае, когда (как в "Повести о Едигее") политика конкретного великого князя вызывала беспокойство. Поэтому важно было установить, можно ли обнаружить такое понимание понятия "Русская земля" в памятниках летописания, связанных с другими центрами Северной Руси: Тверью, Новгородом, Псковом.

Тверская летописная традиция XIV–XV вв. отразилась в ряде текстов в соединении с другими летописными текстами, но текстологический анализ, проведенный А.Н. Насоновым, позволяет ее выделить<sup>47</sup>. Наблюдения дают возможность сделать записи о связанных с Тверью событиях 1327–1328 гг. Здесь цитируются слова советников хана: "аще не погубиши князя Александра и всех князей Роусских, то не имаши власти над ними". Александр Михайлович тверской был главой именно владимирского великого княжения, и именно его территории касались действия, предпринятые затем ханом. Далее говорится о том, что князь Александр, спасаясь от татар, ушел во Псков, "оставль княжение роуское". Как представляли себе в Твери границы "Русской земли", позволяет выяснить текст так называемого "Предисловия летописца княжения тфферскаго", сохранившийся в составе так называемого Тверского сборника. Отметим, что Александр Михайлович, как и его отец, владел "Русской землей", летописец далее очертил ее границы: "владующу землею Рускою, Володимером и Великим Новым городом и всею строною до моря Варяжского и паки Новымгородом Нижним и до предел Измаилтеских"<sup>48</sup>. Очевидно, что границы "Русской земли" в этом тексте полностью совпадают с границами великого княжения владимирского.

В Новгородской I летописи младшего извода обнаруживаются в несколько измененном виде формулы, характерные для московского летописания, например известие под 1375 г. о том, как ходил Дмитрий Донской на Тверь "со всеми князьями и со всею силою рускою". И в более поздних известиях читаем, что Витовт "хотел пленити Рускую землю" и что в 1432 г. Василию Васильевичу "даше княжение великое... на всеи Руской земли"<sup>49</sup>. Сходную картину обнаруживаем и во псковском летописании, где читается своя версия рассказа о событиях 1327 г. в Твери. Здесь читаем, что выступившие против Александра тверского "русские князья" против него "подъяша всю землю Рускую"; в 1380 г. "князь великий Дмитрии и вси князи руския бишася с тотары за Доном"; в 1409 г. "князь великий Василей, подъем всю Рускую землю и поиде на тества своего Витовта"<sup>50</sup>.

Таким образом, отождествление "Русской земли", в которой правят "русские князья", с землями Северной Руси – территорией владимирского великого княжения – следует рассматривать как явление характерное, по крайней мере для образованной элиты общества этого региона. Появление этого представления значительно опередило по времени политическое объединение будущей Великороссии в одном государстве – Российском.

При изучении интересующего нас процесса – постепенного изменения представлений отдельных частей восточного славянства о себе и других группировках восточных славян – важно понять, какими чертами в очерченном круге памятников наделен образ "Литовской земли", "Литвы".

Анализ "Списка русских городов" показал, что еще в конце XIV в. Великое княжество Литовское не воспринималось в кругах, близких к митрополии, как нечто единое: наряду с "Литовской землей" здесь выделялись "Киевская" и "Волинская" земли. Подобные представления были не чужды и составителям летописных сводов, создававшихся на Севере Руси в первой половине XV в., а вероятно, и их источникам.

Так, в Псковской I летописи читаем, что Ольгерд в 1341 г. привел с собой во Псков "моужии своих литовков и мужии видьблян", под 1343 г. здесь же упоминается "гость псковский в Полтеске или в Литве"<sup>51</sup>. Таким образом, даже в рамках "литовских градов" Списка севернорусские современники отличали собственно "Литву" и русские земли, в состав этой "Литвы" не входившие. С этими свидетельствами следует сопоставить запись в Новгородской I летописи под 1335 г.: "бысть пожар в Руси: погоре город Москва, Вологда, Витебско"<sup>52</sup>. Здесь Витебск – один из городов "Литовской земли" – рассматривается как часть "Руси", подобно Москве или Вологде. Аналогичные высказывания можно встретить и позже. Так, автор "Повести о Едигее" отметил, что во время описываемых им событий Витовт владел "всею землею Киевскою и Литовскою". В Псковской II летописи под 1422 г. тоже указывалось, что псковские послы, не застав Витовта в "Литовской земли", поехали "за Киев в Луческ великий"<sup>53</sup>.

Однако таких высказываний не столь уж и много, их можно обнаружить главным образом в новгородском и псковском летописании. Главная же тенденция, прежде всего московского летописания, иная – генерализирующая, т.е. когда Великое княжество Литовское отождествляется с Литвой, его войска – с "литовской ратью", города и волости этого государства называются "литовскими" и т.д. Примеры такого расширительного использования соответствующей терминологии столь многочисленны, что не могут быть все приведены. Остановимся лишь на наиболее показательных. Так, в ряде летописей помещены подробные рассказы о битве войск Великого княжества Литовского с татарами на реке Ворскле в 1399 г. В Новгородской I летописи считаем, что "по грехом случися горе немалое литовским детям... воевод и Литвы многое множество ту костью падоша". Во Псковской II летописи также констатируется, что в битве "побиша множество литовских князей и панов". Особенно интересно свидетельство Новгородской IV – Софийской I летописей, в котором подробно перечислены представители разных этносов в составе армии Витовта: "Литва, и Немци, Ляхи, Жемоть, Тотарове, и Волохы, и Подоляне"<sup>54</sup>. Как видим, за исключением жемайтов и нескольких загадочных "подолян", все остальное население Великого княжества обозначено здесь термином "Литва".

То же наблюдаем и в известиях, касающихся столкновений между Великим княжеством Литовским и орденом. Пример – запись в Новгородской I летописи о "Великой войне" с орденом в 1410–1411 гг.: "бысть тое осени Ляхом и Литве 3 побоища с Немци". О войне с орденом

в 1422 г. в Псковской II летописи сказано, что для ее ведения Витовт "сѣбра силы многы, не токмо Литву, но москвичь, тѣричь и иных многих подъем"<sup>55</sup>. Хотя в этих войнах с Орденом из числа жителей Великого княжества участвовали отнюдь не только представители литовского этноса, войско Витовта и здесь обозначается термином "Литва".

Такое же обозначение всех жителей Великого княжества термином "Литва" имеет место и при описании конфликтов между этим государством и севернорусскими княжествами. В условиях отождествления территории владимирского княжения с "Русской землей" конфликт под пером летописцев приобретал характер противостояния между "Русью" и "Литвой". Уже в записи Новгородской I летописи о битве на Ворскле, цитированной выше, указывалось, что поражение Витовта было карой за то, что он "хотел пленити Рускую землю". Наиболее ярко такая тенденция прослеживается в описаниях войны князей Северо-Восточной Руси с Витовтом в 1406–1409 гг. Как отмечено в Псковской I летописи, "князь великий Василий, подъем всю Рускую землю... а князь Витовт, подъем всю Литовскую землю, и поиде противу". Еще более выразительно свидетельство "Тверского сборника": "прииде зловернии Витовт на усть Угры с силою Литовскою и Немецкою и Ляцкою, князь же великий Василей Дмитриевич поиде противу с своею братией и со всеми князми Рускими и со всею силою Рускою"<sup>56</sup>. В данном случае речь идет не о специфически московской точке зрения, а о позиции, характерной для сознания образованного общества всего Севернорусского региона.

Это отождествление Севера Руси с "Русской землей", а русских земель под властью литовских князей с "Литвой" влекло за собой определенные последствия. В XIII в. и в северно- и в южнорусском летописании сложилось устойчивое представление о "литовцах", "литве" как язычниках – "поганных", нападающих на православных "русских". Этот стереотип устойчиво сохранялся в московском летописании XIV в. В описании осады Москвы войсками Ольгерда в 1368 г. подчеркивалось, что он "многы церкви и многы монастыри пожегл" и "много христиан посече". Так, конфликт между Москвой и Литвой приобрел характер борьбы между "погаными" и христианами. Такое отношение обнаруживается не только в московском, но и в новгородском летописании. Когда в 1381 г. жители Полоцка отложились от Великого княжества и обратились за помощью в Новгород, они, по словам летописца, сделали это "просяще помощи по крестьянству". Хотя в 1387 г. язычники-литовцы стали христианами, трактовка конфликтов между Великим княжеством Литовским и севернорусскими княжествами продолжала оставаться прежней. Так, в рассказе о войне между Витовтом и Псковом в 1406 г. псковский летописец приводит слова псковичей, обращенные к новгородцам: "пойдите, господа, с нами на Литву мстити крови христианския"<sup>57</sup>. Аналогичную картину находим в записях "Тверского сборника" о войне Витовта с княжествами Северо-Восточной Руси в 1406–1409 гг. Летописец цитирует слова московского князя, обращенные к тверскому: "абы еси, брате, послал помощь христианом", и приводит ответ: "князь же великий Иоан обеща ему помощь послати христианом"<sup>58</sup>. В условиях, когда термин "Литва" все чаще распространялся на всю совокупность населения, подвластного литовским князьям, эти представления так или иначе

должны были влиять на взаимоотношения между той частью прежней "Руси", которая объединилась в рамках "Русской земли" и той ее части, которая вошла в состав "Литвы" и вместе с "погаными" воевала против "христиан".

В современной зарубежной (главным образом англоязычной) литературе постоянно подчеркивается, что одной из важнейших предпосылок для формирования отдельных восточнославянских народностей стало влияние на разные части восточных славян традиций разного культурного круга, что привело к появлению серьезных социокультурных различий между ними, осознанных позднее как этнические<sup>59</sup>.

Не все в конкретных построениях, связанных с постановкой этой проблемы, представляется бесспорным (например, явно сомнителен тезис о сильном воздействии золотоордынского общества на русское), но сильное культурное влияние польского общества на предков украинцев и белорусов в конце XIV–XV в. – факт бесспорный. Однако в источниках того времени трудно обнаружить следы осознания таких различий, наличие лишь одного определенного следа позволяет думать об известном осознании этих различий севернорусским обществом. Это обозначение знати Великого княжества (а затем и дворян вообще) особым, заимствованным из польского языка термином "паны". Русские летописцы, первыми использовавшие этот термин, явно имели в виду польских феодалов: "князи лятьские и панове"<sup>60</sup>. Рогожский летописец рассказывает о сражении войск Великого княжества Литовского с татарами на Ворскле в 1399 г. и о гибели в битве "многих князь и бояр", но Псковская II летопись уже повествует о том, что татары "побиша множество литовских князей и панов"<sup>61</sup>. В 1440 г. новгородский летописец, объясняя причины убийства великого князя литовского Сигизмунда Кейстутовича, заметил, что убитых "панов и земьских людей не мало без милосердия изгуби". В известиях о московско-литовской войне 1445 г. предводители литовского войска названы "панамы" и в московском, и в новгородском летописании<sup>62</sup>. Особенно интересна терминология Пространной редакции "Задонщины" (список Ундольского). Здесь один из братьев Ольгердовичей, идущих на помощь Дмитрию Донскому, говорит другому: "зберем, брате, милые пановя удалые Литвы храбрых удальцов", а в помещенном в заключительной части памятника перечне погибших вслед за боярами из разных городов Северо-Восточной Руси автор называет "30 новгородских посадников... 30 панов литовских"<sup>63</sup>. Ясно, что термином "литовские паны" здесь обозначен весь правящий слой Великого княжества Литовского, отличный по положению от феодалов Северо-Восточной Руси ("бояр") и Новгорода ("посадников"). Таким образом, на Северной Руси постепенно осознавались отличия своей "земли" и живущих на ней от других частей Руси.

Однако наряду с этим (что придает особую сложность изучаемому явлению) в сознании того же общества Севера Руси продолжали бытовать представления о "Руси", "Русской земле" как всей территории, занимаемой восточными славянами, и о "русском народе" как совокупности всех восточных славян. В XIV в. единство "Руси" в этом широком значении олицетворяла киевская митрополия, власть которой независимо от местопребывания митрополита именно в таком понимании должна была

распространяться на всю "Русь". В связи с попытками раздела митрополии (сообразно складывавшемуся в Восточной Европе новому политическому делению) в переписке константинопольского патриарха с русскими иерархами неоднократно утверждалось, что, несмотря на политические разделы, "русский народ" Ἕνως τῶν Ῥώτων остается единым и, как это было прежде, должен управляться одним митрополитом из Киева. Соответственно "Литовская земля" воспринималась как часть этой "Руси"<sup>64</sup>. Очевидно, что пребывавшие в Москве митрополиты, заинтересованные в сохранении единства митрополии, должны были поддерживать и пропагандировать такие идеи. В летописных сообщениях о церковных делах в XIV – начале XV в. термин "Русская земля" используется именно в этом широком значении. Так, под 1354 г. в Рогожском летописце читаем: "поставлени быша два митрополита на всю Рускую землю Алексей да Роман". Новгородская I летопись цитирует под 1376 г. заявление Киприана: "благословил мя патриарх Филофей митрополитом на всю Рускую землю". В митрополичьей летописи Фотия отмечено, что великий князь литовский Витовт, дабы поставить в Киеве митрополитом Григория Цамблака, "собрав епископи Руския, иже во области его живущи"<sup>65</sup>.

К последнему высказыванию можно присоединить и другие (правда, преимущественно из новгородских и псковских летописей) свидетельствующие о том, что на Севере Руси хорошо себе представляли, что на территории "Литовской земли" тоже живет "Русь". Так, в Новгородской I летописи под 1440 г. говорится, что "все литовьскыи грады и рускыи" избрали на великокняжеский трон сына Ягайлы, Казимира. Рассказывая под следующим, 1441 г. о попытках митрополита Исидора склонить православное население Великого княжества Литовского к унии с Римом, тот же летописец отметил: "Литва же и Русь за то не изымашася". В Псковской II летописи под 1471 г. помещен некролог киевского князя Семена Олельковича, который успешно защищал Киев от "ордынских царей" – "тем же и превознесеса во всей Роуси". Из этой же летописи узнаем и о пожаре в Вильне: сгорели в "Ляцком конце бозниці Ляцкыа", "а Роуского конца и святыхъ церквейъ божіихъ бог оублюде"<sup>66</sup>. Очень важно, что на Севере Руси сохранялось твердое осознание генетической связи своей "Русской земли" с Древнерусским Киевским государством и своих "русских" князей с Владимиром киевским.

В этом смысле очень ценны свидетельства "Задонщины", тем более показательные, что они принадлежат пограничному между "ученой" литературой и фольклором памятнику. Как известно, главная тема этого произведения – победа предводителя князей Северо-Восточной Руси Дмитрия Ивановича Донского над войском хана Мамай, начинается оно (в старшем списке) с упоминания об Афете – "от него же родися Русь преславная", с призыва подняться "на горы Киевьскыя" и с воспоминания о киевском "гудце" Бояне, который пел славу "русскимъ княземъ" – Рюрику, Игорю, Святославу. Здесь же сказано, что Дмитрий и его двоюродный брат выступили в поход, "помянувши прадеда Володимера Киевьскаго, царя русскаго". Та же связь подчеркивается и в пространной редакции "Задонщины", где победа на Куликовом поле трактуется как возмездие за поражение, нанесенное татарами на Калке южнорусским князьям<sup>67</sup>. Параллели такому пониманию обнаруживаются и в "ученой"

литературе и в фольклоре. Примером первого рода могут служить "Предисловие летописца княжения Тферскаго", открывающееся заявлением "От Киева же бо почну даже и до сего богохранимаго Тферскаго града", или "Повесть о Едигее", автор которой сообщает о намерении следовать примеру киевского летописца начала XII в. Сильвестра Выдубицкого и ищет в "начальном летописце Киевском" похвальные примеры поведения "первых наших властодержцев" – киевских князей, которые должны служить образцом московскому великому князю Василию Дмитриевичу<sup>68</sup>. Усиление осознания связи с Киевом, киевской темы в низовом народном сознании описываемого времени нашло выражение в процессе циклизации эпических сюжетов и героев вокруг Киева и двора князя Владимира. Д.С. Лихачев на примере анализа свидетельств о ростовском "храбре" Алеше Поповиче, которого эпическая традиция из дружинника ростовского князя превратила в одного из киевских богатырей, прекрасно описал этот процесс<sup>69</sup>.

В таком памятнике, как "Слово о житии и преставлении Дмитрия Ивановича, царя Руськаго", славное прошлое даже полемически противопоставляется еще более славному настоящему: "Похвалает... Володимера Киевская с окрестными грады, тебе же, князь великий Дмитрий, вся Руская земля". Здесь "Русская земля" – явно вся этническая территория восточных славян – "русских". В свете именно такого понимания следует, очевидно, воспринимать и другие черты "Слова", такие, как неоднократно именованное Дмитрия Донского "господином" и "царем" "всеи земли Руской", а самой "Руской земли" – его "отчиной", которую на ложе смерти он передал сыну Василию. Известно, что одно из главных политических достижений Дмитрия Донского – превращение в вотчину московских князей великокняжеской территории в составе Владимирского великого княжения. В завещании Дмитрий Донской действительно благословил старшего сына "своею отчиною, великим княженьем"<sup>70</sup>. И хотя великое княжение в нем никак не названо, ранее уже приводились данные о том, что в летописных памятниках великое княжение Владимирское неоднократно отождествлялось с "Русской землей". По логике при таком отождествлении появление представления о "Русской земле" как вотчине московских князей вполне закономерно. Изучение "Слова о житии и преставлении" позволяет сказать еще об одном наблюдении: сохранившееся в общественном сознании понятие "Русь" (в широком смысле) дает возможность характеризовать отношение к ней московских Даниловичей аналогично отношению к великому княжению Владимирскому.

Обращает на себя внимание появление (применительно к московскому великому князю) таких формул в сочинениях митрополита Фотия, которому понятие "Русь" в широком смысле было хорошо известно и который неоднократно его использовал в своих посланиях. Заставляет задуматься, например, утверждение Фотия в поучении, обращенном к Василию Дмитриевичу: "Христос тебе, великаго князя... предстателя великиа всеа Руси дарова". В другом месте, пользуясь одним из традиционных эпитетов византийского императора, он назвал великого князя "оком всей Руси"<sup>71</sup>. Так возникали первые предпосылки для "собираания (к концу XV в.) русских земель" под властью их законных владельцев – московских князей, потомков Владимира.



Развитие этнического самосознания восточнославянского населения на территории Великого княжества Литовского в XIV–XV вв. не может быть прослежено столь же подробно, с указанием разных тенденций прежде всего из-за ограниченного круга памятников (и ограниченного их объема), имеющихся в нашем распоряжении. К тому же и эти тексты проливают свет лишь на события первых десятилетий XV в. Самый ранний из этих текстов – грамота православных епископов с территории Польши и Великого княжества Литовского о поставлении митрополитом Григория Цамблака (1415 г.). Участники собора определили себя как "смирении епискупи русских стран", а своего правителя Витовта – как "литовскаго и многих русских земель господаря". Таков был официальный титул правителя Великого княжества, именно так титулован Витовт в его договоре с тверским князем Борисом Александровичем. Витовт созвал на собор "вси князи литовских и русских земель и иных стран"<sup>72</sup>.

Сопоставляя формулировки этого документа с терминологией севернорусских источников, можно сделать некоторые наблюдения: если на Севере Руси утвердилось представление о "Русской земле" как особой, единой стране, совпадающей с Великим княжением Владимирским, то "русские" земли под властью Витовта не воспринимались как целое, а лишь как совокупность отдельных "русских земель"; если московские князья с середины XIV в. носили титул "всея Руси", то Витовт, чьи "русские" владения были более обширными, назывался государем лишь "многих", но не "всех" русских земель. Из этого вытекает, что существовали "русские земли", лежавшие за пределами Великого княжества Литовского. Очевидно, что термин "Русь" и производные от него используются в данном тексте в их широком значении, соответствующем всему восточнославянскому ареалу. В этом смысле и надо понимать слова документа о Киеве – "яже глава естъ всей Руси".

Текст решений собора епископов следует сопоставить с текстом похвалы Витовту в рукописи, написанной в 1428 г. по заказу смоленского епископа Герасима<sup>73</sup>. Очерчивая круг владений и влияния великого князя, составитель похвалы записал, что ему подчинялись "великое княжение Литовское и Роусьское и иная великая княжения, спроста рещи вся Роуская земля", и далее пояснил: "тогда бяхоу крепко слоужахоу емоу велиции князи, великий князь Московьски, великий князь Тферьски, велики князь Рязаньски, великий Новъгород, великий Пъсков и спроста рещи весь Роусьский язык". Здесь уже русские земли, находившиеся под властью Витовта, представлены как некое единство – "великое княжение русское", но наряду с ним как некое гораздо более обширное единство представлена и "Русская земля", складывающаяся из "великих княжений", которые подчинялись верховной власти Витовта. Границы этой "Русской земли" совпадали с границами этнической территории "русского народа" – "языка русского" – всей совокупности восточных славян. Таким образом, термин "Русь" и здесь используется в традиционном (широком) значении и отдельные части восточных славян отделяют друг от друга только политические границы. Но и здесь можно отметить зарождение того же явления, каковое было прослежено ранее на севернорусском материале. Хотя "великое княжение Русское" – часть "Русской земли", ранг его, судя по его общему названию, уже вы-

ше, чем у других великих княжений, чьих правителей обозначают названиями центров их княжеств.

Результаты анализа этих текстов следует сопоставить с результатами анализа несколько более поздних по времени записей летописного характера. Комплекс таких записей сохранился в составе компиляции середины XV в., наиболее полно переданной в так называемой Супрасльской летописи. Текстологические исследования<sup>74</sup> позволили установить, что первая, наиболее обширная часть компиляции восходит к памятникам летописания, составленным на Севере Руси, и отражает типичные для этого региона взгляды и представления, лишь заключительные разделы, повествующие о событиях в Великом княжестве Литовском после смерти Витовта, отражают местную, вероятнее всего смоленскую, традицию. Вторая, самостоятельная часть компиляции – так называемый Летописец великих князей литовских (сохранившийся в латинском варианте) представляет собой описание событий, происходивших в Великом княжестве Литовском в 80-х годах XIV в., оно составлено в окружении Витовта явно для оправдания его деятельности в то время. Хотя этот текст не возник непосредственно в восточнославянской среде, в нем правомерно искать отражение взглядов и представлений восточнославянского населения на территории Великого княжества. С этого хронологически более раннего текста и следует начать анализ.

Текст этот в терминологическом плане близок "Списку русских городов". Для его составителя Великое княжество Литовское не образовывало единства, и термин "Литовская земля" прилагался прежде всего к этнографической Литве. Это подтверждают особенности рассказа о принятии Ягайлой католичества: он крестился "со всеми князи и бояре Литовские земли" и после этого "начаша костелы ставити по всей Литовской земле". "Литовская земля" здесь явно страна литовцев-католиков. В ряде контекстов эта "Литовская земля" противопоставляется иным землям в составе Великого княжества – Полоцку, Витебску, Волыни. Вместе с тем это противопоставление свидетельствует об эволюции названий территориальных комплексов в соответствии с актуальными политическими границами. Если в Списке термином "грады Волынские" обозначена вся территория Галицко-Волынской Руси, то в "Летописце" "Волынская земля" – это только территория Волыни в составе Великого княжества: Ягайло Витовту при их примирении дал "Луческ со всею Волынскою землею". Восточнославянское население под властью литовских князей обозначено в этом источнике термином "русские": против восставшего Полоцка Ягайло отправил "рать свою всю литовскую и рускую"<sup>75</sup>.

Несколько иную картину находим в смоленских записях о феодальной войне в Великом княжестве. Здесь совокупность восточнославянских земель четко противопоставляется "Литве", "Литовской земле", литовскому "великому княжению" как "великое княжение Русское": "Литва же посадиша великого князя Жигмонта... на великое княжение на Вилни и Троцехъ... и князи руськыи и бояре посадиша князя Швитригайла на великое княжение на Руское"<sup>76</sup>. Появлению и укоренению такого понятия способствовало определенное сплочение "русских" феодалов Великого

княжества под влиянием развившейся в этом государстве интеграции и по причине их общего недовольства концентрацией политической власти и сословных привилегий в руках литовских бояр-католиков<sup>77</sup>. Предводители этих феодалов и здесь назывались "русскими князьями"<sup>78</sup>, хотя в отличие от князей Северо-Восточной Руси среди них преобладали не потомки Рюрика, а обрусевшие Гедиминовичи.

Представление о "русских землях" в Великом княжестве Литовском как особом единстве продолжало укореняться. Под 1440 г. среди тех же смоленских записей читаем, что, пригласив из Польши младшего сына Ягайлы Казимира, "посадиша его со честью на стольничьем граде на Вилне и на всей Руской земли". Таким образом, и здесь, как и на Севере Руси, произошло отождествление своего политического образования со "всей Русской землей". Различие состояло лишь в том, что на Севере выработка этого понятия предшествовала политическому объединению этой части восточнославянских земель, а здесь, наоборот, понятие последовало за объединением. Отождествляя себя с "Русью", "Русской землей", феодалы восточнославянских земель Великого княжества избегали распространять это название на восточнославянские земли, находящиеся за пределами их политического объединения. Из краткой летописи, в которую вошли записи о событиях конца XV в., сделанные на Вольни, и присоединенной к ней похвалы Константину Острожскому видно, что население восточнославянских земель, объединившихся вокруг Москвы, стало с того времени постоянно обозначаться термином "москвичи"<sup>79</sup>.

Однако и здесь параллельно с новыми понятиями продолжало бытовать старое понятие "Русь" в качестве всей территории восточных славян. Именно в этом смысле следует понимать грамоту Казимира 1451 г., в которой он извещал, что по совету с Василием Темным "дали есмо" митрополиту Ионе "столець митрополичь киевський и всяя Руси, как первые было, по уставлению и по обычаю рускаго христианства"<sup>80</sup>.

Отсутствие свидетельств местной исторической традиции на этот счет может быть в известной мере компенсировано свидетельствами польского хрониста второй половины XV в. Яна Длугоша. В своих "Анналах" он, как известно, широко использовал древнерусские летописи, что подтверждает его контакты с восточнославянским населением на территории Великого княжества – следовательно, можно попытаться отыскать в его труде отголоски характерных для этой среды взглядов и представлений. В вводной части труда Длугоша восточные славяне представлены как общность потомков одного предка – Руса; очерчивая границы земли, занятой этими потомками, он отметил, что на Севере они заходят за Новгород, самый богатый город на Руси. Впрочем, такой вывод Длугош мог сделать сам, на основании изучения древнейшей части летописей, в которых Новгород – важнейшая часть Руси. Существенно, однако, что такие утверждения мы находим и в другой части его труда: рассказывая о походах Витовта на Псков (1426 г.) и Новгород (1428 г.), он указывает, что жители этих городов являются "русскими" по языку и происхождению, более того, "русские" в войске Витовта добивались заключения мира с Новгородом, заботясь о народе, с которым их соединяют та же религия, те же обычаи и язык<sup>81</sup>. Последнее свидетельство, основанное явно на

сообщениях участников похода, говорит о живучести представления о былом единстве, былой связи между отдельными частями "Руси" и на восточнославянских землях Великого княжества. И здесь мы имеем дело лишь с началом изменений этнического самосознания. Дифференциация отдельных частей восточных славян и их интеграция в рамках новых крупных политических общностей – Великого княжества Литовского и Великого княжества Московского – уже начались, но до их завершения было еще далеко.

Последний вопрос, который следует затронуть в данном разделе, касается появления в источниках XIV–XV вв. особых обозначений для отдельных частей Руси – "Великая", "Малая" и т.д. Поскольку эти термины почти не встречаются в источниках восточнославянского происхождения, этим вопросом можно было бы пренебречь, если бы не выказанное сравнительно недавно мнение, что названия "Великая", "Белая", "Малая Русь" обозначали этническую территорию соответственно великорусской, белорусской и украинской народностей и что их появление – важнейший показатель, свидетельствующий о процессе формирования этих народностей<sup>82</sup>.

Итак, это мнение заставляет снова обратиться к вопросу времени появления и характеру использования этих названий, т.е. к тому, что неоднократно рассматривалось в научной литературе, особенно в ряде работ А.В. Соловьева<sup>83</sup>.

Термин "Малая Русь" появился в византийских актах XIV в. в связи с хлопотами галицко-волинского князя Юрия Львовича по поводу создания особой митрополии с центром в Галиче для его владений. Поэтому в одном из византийских документов середины XIV в. читаем: "епископии Малой Руси, находящиеся в местности, называемой Вошьню"<sup>84</sup>. Термином "Вошьнь" в источниках XIV в. как раз обозначалась территория Галицко-Волинской Руси. Разграничение, проведенное в связи с церковным разделом, проникло затем и в светские источники – отсюда титул последнего галицкого князя Болеслава Юрия – "*dux totius Russiae minoris*"<sup>85</sup>. В противовес Галицко-Волинской Руси вся остальная территория Руси, управлявшаяся по-прежнему общерусским митрополитом (с резиденцией в Киеве и во Владимире), получила название "Великой или Большой Руси" в противоположность "Малой"<sup>86</sup>. В начале XIV в. для владений литовских князей была создана особая "литовская" митрополия. В 1361 г. кандидату литовского князя Ольгерда на митрополичий стол Роману решением патриархии были переданы "литовские" епископии и епископии "Малой Руси". В летописи в этой связи отмечено, что Роман поставлен "на землю Литовськоую и на Вошьньскоую"<sup>87</sup>.

В дальнейшем понятие "литовских" епископств стало распространяться на всю территорию, находившуюся под властью литовских князей. При новом разделе митрополии в 70-х годах XIV в. связанный с литовским двором митрополит Киприан стал митрополитом "Литвы и Малой Руси", т.е. территорий, входивших в состав Великого княжества Литовского и Польского королевства, а оставшаяся территория, продолжавшая называться "Великой Русью", отошла к кандидату московских князей Пимену<sup>88</sup>. Появление в византийских источниках XIV в. (в связи с разделом общерусской митрополии) терминов "Великая" и "Малая Русь",

а также "Литва" было обусловлено разграничением политических зон влияния в Восточной Европе; термин "Великая Русь" лишь к концу XIV в. стал совпадать с будущей великорусской территорией, а термин "Малая Русь" не соответствовал границам будущей украинской территории.

Другая группа терминов, появившаяся в источниках XIV в., связана с "цветовыми" обозначениями отдельных частей Руси – "Белая", "Красная" (Червоная) и позднее – "Черная". По вероятному предположению Г. Людата<sup>89</sup>, использование этих терминов восходит к практике словоупотребления тюркских народов, когда те или иные географические части страны (царства) обозначались разным цветом: белый обозначал запад, красный – юг, черный – север. Термин "белый" имел, однако, в тюркской среде и другое смысловое значение – "великий"; термину "белая орда" в славянском переводе ярлыка золотоордынского хана Тохтамыша польскому королю Владиславу Ягайле соответствовало в тюркском оригинале документа словосочетание "ulug ulus" – великая орда<sup>90</sup>.

В венгерских источниках XIV в. Галицкая Русь обозначалась как земля "Ruthenorum Alborum"; в то же самое время польский хронист Янко из Чаркова упоминал о городе Полоцке, находившемся в "Alba Russiae"<sup>91</sup>.

В источниках раннего XV в., в частности в немецкой хронике Ульриха фон Рихенталя, появляется уже и определение "Roten Reyssen" – Красная (Червоная) Русь. В одном из мест хроники этим термином обозначается Галичина, в другом – Смоленск. Позднее термин "Russia rubea" (или "rossa") начинает устойчиво употребляться именно по отношению к Галицкой земле, возможно потому, что речь шла о чисто географическом определении – южная часть Руси<sup>92</sup>.

Более сложной оказалась история распространения терминов "Белая Русь" (возможно, в связи с многозначностью его семантического значения) и "Черная Русь", оппозиционного первому. Так, в сочинении византийского хрониста второй половины XV в. Лаоника Халкокондила такие города, как Москва, Тверь, Киев, отнесены к "Черной" Сарматии (так хронист называет Русь), а территория Новгородской земли названа Белой Сарматией. С устойчивым названием Новгородско-Псковских земель "Белой Русью" сталкиваемся в источниках второй половины XIV – начала XV в., связанных с деятельностью Тевтонского и Ливонского орденов. Территория на север от Новгорода на ряде географических карт XV в. обозначалась как "Russia Alba" в противоположность лежавшей южнее "Russia Negra" – название, относившееся на этих картах одновременно к территориям и Великого княжества Литовского и складывавшейся Московской Руси. Наконец, в источниках второй половины XV в. появляется словосочетание "Russia Alba sive Moskovia"<sup>93</sup>. Очень важно, что аналогичные и сходные словосочетания обнаруживаются, как известно, в записанных в Москве рассказах о Флорентийском соборе. В "Повести" Симеона суздальца Василий II именуется "белым царем всея Руси"<sup>94</sup>. В рассказе так называемого свода 1479 г. о том же событии упоминается "болшее православие и вышшее христианство Белые Руси". Все это показывает, что интересующие нас термины, хотя и редко, встречаются и в восточнославянских источниках. По-видимому, и здесь "Белая Русь" употребляется в значении "Великая Русь", тем более что и сам термин (правда, как внешний, используемый иностранцами)

встречается в "Повести" Симеона: "славна бе земля та и фрязове зовут ея Великая Русь"<sup>95</sup>. Непросто, однако, понять, к какой части восточнославянской территории этот термин относится. Правда, название Василия Темного "белым царем" как будто заставляет отождествить "Белую Русь" с владениями московских князей, тем более что и его сын Иван в переписке с римским папой выступал как *Johannes dux Albae Rossiae*<sup>96</sup>, но эти памятники писались тогда, когда уже зарождалась концепция "собирания русских земель" под властью единственных законных преемников Владимира – великих князей московских. Не исключено, что "Белая (Великая) Русь" означала именно всю восточнославянскую территорию как законную вотчину московских князей. Такое предположение можно подкрепить свидетельством кормчей, написанной в Новгороде в 1493 г., т.е. на территории, находившейся под их властью. Здесь читаем, что Владимир святой привел первого митрополита Михаила "к Белой Руси к градуу Киеву"<sup>97</sup>.

Появление в источниках XIV–XV вв. такой группы терминов отражает зарождение представлений о существовании серьезных различий между отдельными частями прежней Руси (с разных точек зрения) не образующими единого целого, но нет никаких оснований говорить об устойчивой связи какого-либо из этих терминов с этническим ареалом одной из трех восточнославянских народностей.

Из всего сказанного, как представляется, можно сделать три важных вывода. Во-первых, следует несколько изменить взгляд на роль XIII в. в истории восточного славянства. Действительно, в тот период произошло серьезное ослабление связей между Югом, Западом и Севером Руси, что очевидно из содержания написанных после 1240 г. памятников, однако в то же самое время сошло на нет понятие "Русь" (в узком смысле), и области, лежавшие за пределами Среднего Поднепровья, гораздо чаще и последовательнее, чем ранее, стали отождествлять себя с "Русью". Таким образом, во всем восточнославянском ареале в XIII в. усилилось чувство принадлежности к особой древнерусской народности, что, по-видимому, явилось естественной реакцией на небывалое именно в ту эпоху расширение контактов с иноэтничными соседями и на прямую конфронтацию с некоторыми из них.

Относительно XIV–XV вв. можно говорить о попытках осмысления общественным сознанием восточных славян тех (одновременно дифференцирующих и интегрирующих) процессов, которые привели к объединению разных частей восточных славян в рамках новых крупных политических общностей. Попытки эти находили свое выражение в новом восприятии некоторых традиционных понятий, прежде всего в отождествлении восточнославянских территорий в рамках своей общности со "всею Русскою землею" и "великим княжением". Появление таких представлений не сводится к целенаправленным действиям какого-либо одного политического центра (например, Москвы) и вызывалось к жизни, по-видимому, именно возникновением реальных различий в исторических (прежде всего политических) судьбах отдельных частей Руси. Это, как и появление особых названий для отдельных частей Руси, свидетельствует об определенном ослаблении традиционного представления о единстве восточнославянского мира, что в дальнейшем могло способствовать

формированию представления о наличии в его рамках этнических различий. Подобные процессы, однако, только начинались: сохранялось устойчивое представление о "Руси" как этнополитическом единстве всех восточных славян и о "русском языке" – особом народе, также объединявшем всех восточных славян.

Что касается возникавших в то время социокультурных различий, то в XIV–XV вв. они лишь начинали осмысливаться общественным сознанием и еще не являлись одним из критериев зарождающегося разделения.

Наконец, еще одно замечание: если в источниках можно проследить осознание каких-то (говоря условно) различий между "Русью Московской" и "Русью Литовской", то нельзя обнаружить каких-либо признаков различного отношения к восточным славянам, жившим на севере и юге от Припяти.

Новый этап в развитии этнического самосознания восточных славян наступил во второй половине XV в., когда образовавшееся к тому времени единое Русское государство собирало все "русские земли", реализуя программу возрождения Древнерусского государства с центром в Москве. Это не могло не вызвать сильную ответную реакцию "Литовской Руси".

<sup>1</sup> Положение это отвергают лишь те (преимущественно украинские) исследователи, кто считает недоказанным существование древнерусской народности. См., напр.: *Pritsak O., Reshetar J.S. The Ukraine and the Dialects of Nation Building // Slavic Review. 1963. N 2. P. 230–235.*

<sup>2</sup> *Этнографія беларусаў. Мінск, 1985. С. 59–62, 63 и сл.*

<sup>3</sup> Там же. С. 69–71, 80, 83–84.

<sup>4</sup> Галицкую часть Ипатьевской летописи, хотя она и содержит описание событий с начала XIII в., есть основание считать целостным текстом, написанным в середине XIII в. (подробнее об этом см.: *Ужанков А.Н. "Летописец Даниила Галицкого": редакции, время создания // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 1: XI–XVI века*). Поэтому было бы неосторожно использовать этот текст для характеристики представлений древнерусского общества в период, предшествовавший татаро-монгольскому нашествию.

<sup>5</sup> ПСРЛ. М., 1962. Т. 2. Стб. 615, 624, 681, 683, 652.

<sup>6</sup> Там же. Стб. 610, 625–626.

<sup>7</sup> НПЛ. С. 36, 226; ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 389–390.

<sup>8</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 663, 687.

<sup>9</sup> НПЛ. С. 33, 221, 71, 280.

<sup>10</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 394, 399, 427 (сын Всеволода Большое Гнездо Ярослав, сидевший в Переяславле Южном, в походе не участвовал).

<sup>11</sup> Там же. Стб. 451, 452–453.

<sup>12</sup> *Летописец Переяславля Суздальского // Временник ОИДР. М., 1851. Кн. 9. С. 110.*

<sup>13</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 422.

<sup>14</sup> Там же. Т. 2. Стб. 738, 766, 738, 760; см. там же (стб. 815) запись о том, что Миндовг послал войска "на Роусь воевать ко Смоленскую".

<sup>15</sup> Там же. Стб. 872, 876, 880, 892, 897.

<sup>16</sup> Там же. Стб. 730; "одолеша Ляхове и Русь"; Стб. 757; "сотворише же меж собою клятву Русь и Ляхи"; Стб. 801: "исполни же вои свое Роусь, и Оугры, и Ляхы" и т.д.; Т. 2. Стб. 831: "створив же свет вси князи Роустини и Лядстии"; Стб. 858: "положиша ряд меж собою о землю Роускою и Лядьску".

<sup>17</sup> Там же. Стб. 715, 807. Заслуживает внимания и то, что в обращенных к нему папских буллах Даниил постоянно фигурировал как "rex Russiae", в то время как его брат Василько именовался только "владимирским князем". См.: *Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек А.И. Тургеневым. СПб., 1841, Т. 1. № 67. С. 51; № 69. С. 62; № 74. С. 65.*



- 18 *Бегунов Ю.К.* Памятник русской литературы XIII века: "Слово о погибели Русской земли". М.; Л., 1965. С. 156–157.
- 19 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 470, 472.
- 20 Там же. Стб. 475, 481, 485.
- 21 См., например, произнесенные над гробом князя слова митрополита Кирилла: "зайде солнце земли Суздальской" (*Бегунов Ю.К.* Указ. соч. С. 178).
- 22 *Лурье Я.С.* Общерусские летописи XIV–XV вв. Л., 1976. С. 21, 42–43.
- 23 *Приселков М.Д.* Троицкая летопись. М.; Л., 1950. С. 330, 334; ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 82.
- 24 ПСРЛ. Т. 18. С. 74–75, 83.
- 25 См. в новгородском некрологе Александру Невскому: "иже потрудися за Новгород и за всю Русскую землю"; "Приде вестъ из Руси зла, яко хотять татарове тамги и десятины на Новгороде"; хан Берке Александра Невского "удержа... не пуста в Русь": НПЛ. С. 82–83, 84; см. также: С. 73, 78, 80, 81; ср. С. 326.
- 26 *Лурье Я.С.* Указ. соч. С. 45.
- 27 НПЛ. С. 92, 94, 95, 96, 98.
- 28 Последнее известие такого рода под 1309 г.: "приеха ис Києва пресвященныи Петр митрополит на Суздальскую землю"; ПСРЛ. Т. 18. С. 87. В 1313 г. митрополит Петр из Орды "прииде на Русь", в 1315 г. пришедший с Михаилом Тверским посол Тятемеръ "много зла учини в Русской земле", в 1318 г. прииде "из Орды на Русь посол лют Кончя" и разорил Кострому и Ростов: Там же. С. 88–89.
- 29 ПСРЛ. Л., 1925. Т. 5, вып. 1. С. 208, 209, 215. Древнейшая редакция памятника не издана, но, судя по текстологическому исследованию В.А. Кучкина, при включении в Софийскую I летопись, по тексту которой даны цитаты, памятник не подвергался терминологической правке под интересующим нас углом зрения. См.: *Кучкин В.А.* Повести о Михаиле Тверском. М., 1974. С. 77 и сл., 211 и сл.
- 30 Codex diplomaticus Prussicus / Ed. J. Voigt. Königsberg, 1842. Т. 2. N 75.
- 31 Болеслав Юрий II, князь всей Малой Руси: Сб. материалов и исследований. СПб., 1907. С. 149–153.
- 32 Грамоти XIV ст. Київ, 1974. № 14. С. 30–31.
- 33 *Барвіньский Б.* Історичні причинки. Львів, 1909. Т. 2. С. 58.
- 34 Памятники русского права. М., 1953. Вып. 2. С. 58 и сл., 69.
- 35 Полоцкие грамоты XIII – начала XVI в. / Сост. А.Л. Хорошкевич. М., 1977. № 1.
- 36 Там же. № 4; *Пашуто В.Т.* Образование Литовского государства. М., 1959. С. 155, 157.
- 37 *Наумов Е.П.* К истории летописного "Списка русских городов дальних и ближних" // Летописи и хроники: Сб. ст. 1973. М., 1974; см. также: *Греков И.Б.* Восточная Европа и упадок Золотой Орды. М., 1975. С. 364 и сл.
- 38 "Список" цитируется по публикации М.Н. Тихомирова. См.: *Тихомиров М.Н.* Русское летописание. М., 1979. С. 101–102, 107–108, 110, 117.
- 39 Слово о полку Игореве и памятники Куликовского цикла. М.; Л., 1966. С. 535, 536, 537.
- 40 В написанном Киприаном житии митрополита Петра ее правитель Юрий Львович представлен как правитель "Велиньская земли". См.: *Прохоров Г.М.* Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978. С. 208; см. также: С. 200; ср. в "Повести о Едигее" о Витовте: "владеющею всею землею Киевскою и Литовскою": ПСРЛ. Пг., 1922. Т. 15, вып. 1. Стб. 179; Т. 18. С. 156.
- 41 ПСРЛ. Т. 15, вып. 1. Стб. 65.
- 42 Там же. Стб. 44, 52–53; Т. 18. С. 90, 93; *Приселков М.Д.* Указ. соч. С. 359.
- 43 См. летописную запись о походе князей Северо-Восточной Руси вместе с татарами к Смоленску "по цареву повелению" в 1339 г. Запись заканчивалась словами "милостию же божиею съблюдена вся рать русская" (*Приселков М.Д.* Указ. соч. С. 363).
- 44 ПСРЛ. Т. 15, вып. 1. Стб. 53 ("тое же зимы бысть съезд на Москве всем княземъ Роусским"); см. также: Стб. 110, 134, 139; Т. 18. С. 93, 127, 129; *Приселков М.Д.* Указ. соч. С. 365 и ряд последующих записей.
- 45 См. также об ордынском после, который в 1358 г. "выиде... на Рязанскую землю" и посылал к Ивану Ивановичу "о разъезде земли Рязанские, князь же велики не впусти его в свою отчину в Русскую землю": ПСРЛ. Т. 15, вып. 1. Стб. 67, 181; Т. 18. С. 100, 157.

- 46 НПЛ. С. 467, 469.
- 47 Насонов А.Н. Летописные памятники Тверского княжества // Изв. АН. Сер. 7. Л., 1930. № 9.
- 48 ПСРЛ. Т. 15, вып. 1. Стб. 42, 44; СПб., 1863. Т. 15. Стб. 415, 416, 465.
- 49 НПЛ. С. 372, 395, 416.
- 50 ПЛ. Вып. 1. С. 16, 32; Вып. 2. С. 29.
- 51 ПЛ. Вып. 1. С. 18, 21.
- 52 НПЛ. С. 346.
- 53 ПСРЛ. Т. 15, вып. 1. Стб. 179; Т. 18. С. 156; ПЛ. Вып. 2. С. 39–40. НПЛ. С. 395; ПЛ. Вып. 2. С. 31.
- 54 ПСРЛ. СПб., 1851. Т. 5. С. 251; Л., 1925. Т. 4, ч. I, вып. 2. С. 384.
- 55 НПЛ. С. 401; ПЛ. Вып. 2. С. 38.
- 56 НПЛ. С. 395; ПЛ. Вып. 1. С. 32; ПСРЛ. Т. 15. Стб. 477.
- 57 ПСРЛ. Т. 15, вып. 1. Стб. 90; Т. 18. С. 108–109; НПЛ. С. 378; ПЛ. Вып. 1. С. 31.
- 58 ПСРЛ. Т. 15. Стб. 475. Иначе в записи Новгородской I летописи о "Великой войне" Польши и Литвы с орденом: "много же крестьян и Литвы и Ляхов от Немцев избито бысть": НПЛ. С. 401.
- 59 См., напр.: Allen W. The Ukraine: A history. Cambridge, 1941. P. 45 ff.; Miller W. Who are the Russians? L., 1973. P. 34 ff.
- 60 ПСРЛ. Т. 15, вып. 1. Стб. 153; ср. Т. 18. С. 137.
- 61 Там же. Стб. 165, ср. Т. 18. С. 143; ПЛ. Вып. 2. С. 31.
- 62 НПЛ. С. 420; 424; ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25. С. 394.
- 63 Слово о полку Игореве... С. 536, 538.
- 64 Местным соответствием греческой формуле было, по-видимому словосочетание "язык русский" – см. в переводе грамоты патриарха Антония (1393 г.): "митрополить вашь... власть иматъ всяку над вами и в всем языке том и людии Русских": РИБ. Т. 6. Стб. 430; см.: Прил. Стб. 36–37, 41–42, 95–96, 141–142, 157–158, 193–194. Новейшее исследование церковных споров XIV в. см.: Мейендорф И. Византия и Московская Русь. Париж, 1990.
- 65 ПСРЛ. Т. 15, вып. 1. Стб. 63; НПЛ. С. 374; ПСРЛ. М., 1980. Т. 35. С. 55.
- 66 НПЛ. С. 420, 421; ПЛ. Вып. 2. С. 173, 179.
- 67 Слово о полку Игореве... С. 535, 548.
- 68 ПСРЛ. Т. 15. Стб. 463; Т. 15, вып. 1. Стб. 185.
- 69 Лихачев Д.С. Летописные известия об Александре Поповиче // Тр. Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1949. Т. 7.
- 70 ПСРЛ. Т. 4, ч. 1. Вып. 2. С. 354, 358, 359–360, 366; Т. 6. С. 110; ДидГ. № 12. С. 34.
- 71 РИБ. Т. 6. № 35. Стб. 293–294.
- 72 Там же. № 38. Стб. 310–311; ДидГ. № 23. С. 62 (договор заключен с Витовтом "литовским и многих Русских земель господарем").
- 73 ПСРЛ. СПб., 1907. Т. 17. Стб. 417. Об этом памятнике подробнее см.: Греков И.Б. Очерки по истории международных отношений Восточной Европы XIV–XVI вв. М., 1963. С. 115–117.
- 74 Подробнее об этом см.: Чамярыцкі В.А. Беларуская летапісы, як помнікі літаратуры. Минск, 1969. С. 40 и сл.
- 75 ПСРЛ. Т. 35. С. 62, 63, 64.
- 76 Там же. С. 57. Такое размежевание не соответствовало историческим фактам, но в данном случае главный интерес представляет восприятие событий летописцем из местной среды.
- 77 Не случайно одним из итогов войны было издание великим князем Сигизмундом в 1434 г. привилея, признававшего за "рускими" (rutheni) феодалами Великого княжества права и привилегии, ранее предоставленные литовцам.
- 78 ПСРЛ. Т. 35. С. 57–58.
- 79 Там же. С. 60, 182, 125–126.
- 80 РИБ. Т. 6. № 67.
- 81 Dlugosz J. Annales. L. I. S. 87, 90; LXI. S. 340, 363–364.
- 82 История Украинской ССР. Киев, 1982. Т. 2. С. 328.

- 83 Своеобразным итогом работы А.В. Соловьева над темой можно считать его статью: *Solovjev A. Weiss, Schwarz und Rotreussen: Versuch einer historisch-politischen Analyse // Solovjev A. Byzance et la formation de l'Etat russe. L., 1979.*
- 84 РИБ. Т. 6. Прил. № 3. Стб. 13–14.
- 85 Болеслав Юрий П... С. 154. Позднее как правитель "Малой Руси" обозначил себя в грамоте константинопольскому патриарху польский король Казимир, захвативший в середине XIV в. Галицкую землю. См.: РИБ. Т. 6. Прил. № 22. Стб. 125.
- 86 См. употребление обоих терминов в документах 1347 г. о ликвидации галицкой митрополии.
- 87 РИБ. Т. 6. Прил. № 13. Стб. 76; ПСРЛ. Т. 15, вып. 1. Стб. 65.
- 88 РИБ. Т. 6. Прил. № 30. Стб. 171–172, 177–178.
- 89 *Ludat H. Farbenbezeichnungen in Völkernamen: Ein Beitrag zu asiatisch-osteuropäischen Kulturbeziehungen // Saeculum. 1953. Bd 4.*
- 90 *Solovjev A. Op. cit. S. 12.*
- 91 *Ibid. S. 11.*
- 92 *Ibid. S. 13–14.*
- 93 *Ibid. S. 11, 14, 15.*
- 94 *Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 207.*
- 95 ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25. С. 254; *Павлов А.С. Указ. соч. С. 199–200.*
- 96 *Solovjev A. Op. cit. S. 14.*
- 97 Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Подгот. Я.Н. Шапов. М., 1976. С. 154.

## САМОСОЗНАНИЕ ПОЛЬСКОЙ НАРОДНОСТИ В XV ВЕКЕ

Б.Н. Флоря

Выделение XV в. как особого этапа в истории развития польской народности диктуется рядом обстоятельств. Прежде всего меняется база источников: наряду с литературными произведениями не менее важную роль начинает играть документ, сам характер которого отличается от характера документа более раннего времени. С конца XIV в. различные объединения феодалов начинают участвовать в осуществлении важных государственных функций, в частности обращаться от своего имени к сословным объединениям соседних стран. Таким образом, появляется возможность изучать свидетельства, непосредственно отражающие воззрения целых общественных слоев, что ранее заведомо исключалось.

Другое важное обстоятельство, позволяющее выделить XV в. как отдельный период, — перемены в общественно-культурной жизни страны. После основания Краковского университета круг образованных людей стал постепенно расширяться. Верхняя часть этого слоя — своего рода интеллектуальная элита, — со временем все заметнее влиявшая на духовную жизнь общества, во многом способствовала развитию самосоз-

нения. Лица, принадлежавшие к этой группе (подчас в одной личности соединялись все перечисленные ниже амплуа), были учениками и преподавателями университета, прелатами, занятыми реформами церковной жизни, сотрудниками королевской канцелярии и политиками, выполнявшими важные дипломатические миссии и защищавшими интересы Польского государства на крупных международных форумах. Очень ярким и вместе с тем в чем-то типичным представителем этой группы был Ян Длугош, выходец из семьи малопольского рыцаря, студент Краковского университета, краковский каноник и лицо, близкое к краковскому епископу, участник важных дипломатических миссий и автор огромного труда по истории Польши, переданного им перед смертью Краковскому университету<sup>1</sup>. Большая часть принадлежавших к этому слою были образованными клириками, но во второй половине XV в. он стал пополняться образованными представителями светской знати, например такими, как великопольский магнат Ян Остророг.

В конце XIV – первой половине XV в. на польской почве в известной мере повторялся процесс создания своеобразного слоя средневековой "интеллигенции", который в главных центрах Западной Европы протекал гораздо ранее, в XII–XIII вв. Как представляется, один этап этого процесса существенно отличался от другого. Европейская интеллектуальная элита была принципиально интернациональной, не связанной с каким-либо политическим или этническим целым. Конституировавшаяся к XV в. польская интеллектуальная элита вполне осознавала свою связь с Польским государством и польским народом, интересы которых была готова отстаивать перед лицом Европы.

Именно с деятельностью людей, принадлежавших к этому кругу, оказалось связано заметное в XV в. оживление интереса к истории, в частности к сбору и коллекционированию свидетельств об историческом прошлом. Характерно, что в состав таких коллекций наряду с хрониками, житиями святых, поэтическими произведениями на политические темы включался и документальный материал, связанный с деятельностью королевской канцелярии, в том числе документация судебных процессов с Тевтонским орденом. В ряде случаев эти материалы не только копировались, но и перерабатывались, снабжались глоссами, поясняющими текст или выражающими отношение к прочитанному и т.д.<sup>2</sup>

Из исторических памятников, привлекавших к себе внимание общества, наибольшую популярность в первой половине XV в. – благодаря высоко ценившимся литературным достоинствам и рассказам об успешной защите поляками своей независимости в борьбе с мировыми завоевателями (Александром Македонским и Цезарем) – приобрела написанная в начале XIII в. "Хроника" Винцента Кадлубка<sup>3</sup>.

В 30-х годах XV в. профессор Краковского университета Ян Домбровка написал к "Хронике" Кадлубка комментарий, призванный служить пособием при чтении лекций об этом произведении на факультете "свободных искусств", а в 1449 г. изучение "Хроники" Кадлубка было официально включено в программу обучения на кафедре риторики и грамматики. Сохранилось 25 списков комментария середины – второй половины XV в., переписывавшихся не только в Кракове студентами университета, но и учениками школ в других польских городах<sup>4</sup>.

Активная тяга представителей этой общественной группы к знаниям о прошлом была, несомненно, связана с размышлениями о историческом пути, пройденном народом, о его месте в окружающем мире, о перспективах его дальнейшей жизни, а из суммы ответов на эти вопросы формировалось самосознание этих людей, их взгляды, оформленные и зафиксированные письменно, по мере распространения письма и образования оказывали все большее влияние на сознание польского общества.

Разумеется, интересующая нас общественная группа не опиралась прямо и определенно на какой-либо один социальный слой и не имела каких-либо форм организации. Тем большие заслуги в выработке характерных для нее взглядов следует признать за корпорацией студентов и преподавателей Краковского университета. Особенности статуса этого нового для Польши типа институции диктовались ее тесным контактом со всеми аналогичными институциями других европейских стран. Как учреждение новое, Краковский университет в отношениях с другими университетами добивался признания и почетного места. Какими путями в этой среде добивались подобной цели и к каким при этом прибегали аргументам, позволяють судить речи университетских профессоров, произносившиеся по разным поводам в первой половине XV в. Если в период раннего средневековья популярностью пользовалась идея переноса власти (*translatio imperii*) – новые политические центры обосновывали ею свои притязания, то в речах краковских профессоров фигурировала идея переноса научных исследований из Рима в Париж, оттуда – в Чехию и другие центральноевропейские страны, затем в Скандинавию и Прибалтику<sup>5</sup>. Культурные достижения Краковского университета с чувством гордости противопоставлялись менее удовлетворительному положению соседей. В своих речах 40-х годов XV в. магистр Ян из Людзиска говорил о Кракове, успешно освоившем культурное наследие Афин и превзошедшем все города Германии красноречием и ученостью<sup>6</sup>.

Существенно при этом, что основанием для притязаний на почетное место среди европейских народов служили не победы над врагами, не воинская доблесть, а успехи в области науки и образования. В итоге выработанные установки и критерии оценок не могли не повлиять на представления этой среды о характере своего народа и перспективах его дальнейшей жизни.

Как показали исследования по истории развития этнического самосознания польской народности в XI–XIV вв., сложившийся и функционировавший в тот период автостереотип поляка (как, впрочем, и автостереотипы представителей других славянских народностей) формировался в кругах светского рыцарства и отражал типичные для этой среды идеалы. На страницах созданных в тот период произведений поляк – это прежде всего рыцарь, превосходящий представителей других народов мужеством и военным искусством. И в XV в. подобные взгляды продолжали обладать притягательной силой. Ими, по существу, исчерпывалось, например, содержание введения Яна Домбровки в его комментариях к "Хронике" Кадлубека. Представляя взгляду потомков "*victorias Polonis*", он намерен побудить их следовать примеру предков. Его труды должны "*Polonos ad res militares strenuas, virtuosas et honestas provocare*"<sup>7</sup>.

Гораздо более сложную картину обнаруживаем в "Анналах" и других сочинениях Яна Длугоша, написанных в 50–70-х годах XV в.<sup>8</sup> Знакомство с "Анналами" (в том числе и с теми частями этого огромного труда, которые не воспроизводят более ранние источники) показывает, что и традиционная система оценок, и построенный в соответствии с ними стереотип были Длугошу известны. Как правильно отметил С. Гавлас<sup>9</sup>, такой автостереотип поляка присутствует в "Анналах" прежде всего там, где речь идет о столкновениях поляков с другими народами. В этих столкновениях благодаря своему высокому военному искусству и храбрости поляки неизменно одерживают победу. Если изредка сражение заканчивается иначе, то лишь потому, что, не надеясь справиться с поляками в открытом бою, противник прибегает к хитрости, обману и коварству, либо потому, что поляки (или их монарх) разгневали Бога каким-нибудь дурным поступком (например, нарушением поста)<sup>10</sup>.

Вместе с тем более внимательное изучение всей системы оценок, используемой в "Анналах", показывает, что отрицательное отношение хрониста вызывали "дикие" и "варварские" поступки, совершавшиеся с нарушением "естественного" права, "права народов, чуждые природе и цивилизации"<sup>11</sup>.

Таким образом, по мнению хрониста, помимо мужества и воинского умения, поступки людей должны отвечать прежде всего определенной совокупности норм как естественных, так и выработанных в процессе цивилизации. Восхваляя поляков как храбрых воинов, Длугош критически оценивает их поведение, когда речь идет о них как цивилизованных участниках общественной жизни.

Как известно, по мере формирования особого сословия светских феодалов и обретения им самостоятельной политической роли в общественной мысли стран Центральной Европы обозначалась тенденция, ведущая к отождествлению интересов этноса и созданного этим этносом государства с интересами сословия светских феодалов; лишь это сословие (а вовсе не монархия, как считалось ранее) знает, каковы истинные интересы народа, и лишь оно способно их отстаивать. Наиболее ярко комплекс соответствующих идей выражен в написанной в начале XIV в. чешской "Хронике" Дамимила. Тогда же, однако, выяснилось, что подобная позиция не пользуется единодушной поддержкой общества и, в частности, влиятельные круги местного духовенства весьма далеки от того, чтобы безоговорочно поддерживать подобные притязания рыцарства.

Сочинения Длугоша отражают новый этап спора, возникшего уже на польской почве. В них налицо серьезная критика общего социального и нравственного облика польских магнатов и шляхты, их претензий на отождествление их интересов с интересами народа и государства.

Критика в адрес польского рыцарства присутствует и в таком интересном произведении Длугоша, как *"Insignia seu clenodia Regni Poloniae"*<sup>12</sup>. Казалось бы, это описание государственных эмблем и гербов отдельных дворянских родов должно было служить прославлению польского дворянства. В действительности Длугош сопровождал описание гербов характеристиками политических способностей и моральных достоинств отдельных дворянских фамилий. Наряду с теплыми, положительными характеристиками (например, о роде Лелива — *"viri providi, industrii, res publicae*

et propriae studiose" или о роде Шаржа — "viri civiles et humani") встречаем упоминания о пьянстве, обжорстве, сластолюбии, высокомерии, жестокости, склонности к насилию (последняя черта повторяется в характеристиках некоторых родов)<sup>13</sup>. Усложнение критериев оценки, представление о том, что пребывание в цивилизованном обществе требует соблюдения целого комплекса норм, — все это закономерно вызывало к жизни критические оценки современников.

Достаточно острокритичную критику рыцарства как политической силы чаще обнаруживаем в заключительных частях "Анналов", а в скрытой форме — во вводной части, написанной, как известно, после основной. Критические замечания Длугоша касаются преимущественно трех аспектов. Во-первых, шляхта забывает о своей главной общественной обязанности — несении военной службы, отдавая предпочтение привольной жизни в своих поместьях; во-вторых, шляхта угнетает своих подданных (хронист рассказывает под 1459 г. историю Лукаша Слупецкого, наказанного за это Богом, и замечает, что такой пример должен удерживать панов от "обдирания" подданных). В-третьих, и это, может быть, самое главное, Длугош критически оценивает способность рыцарства заботиться о государственных интересах Польши в ущерб своим сословным интересам. Характерны в этом отношении, например, записи о том, как в отсутствие выехавшего в Венгрию короля Владислава III паны заботились прежде всего о своих личных, а не государственных делах и предпочитали вымогать у короля пожалования, а не защищать королевство от нападений неприятеля<sup>14</sup>.

Политические идеалы Длугоша, хотя и не непосредственно, но достаточно четко отражены в начальной части "Анналов". Его рассуждения о (вымышленных им) событиях древнейшей истории польского государства показывают, что, относясь с антипатией к неограниченной монархии, при которой монархи вправе безнаказанно нарушать законы и без суда лишать подданных имущества, он тем не менее считал сильную монархическую власть необходимым условием правильного функционирования общественного порядка. Именно монархия своими действиями должна способствовать установлению правильных отношений между низшими и высшими сословиями. Так, в рассказе о "золотом веке" польской истории — правлении Болеслава Храброго — не случайно говорится, что монарх заставлял всех соблюдать право, а вдовам и сиротам назначал обвинителей, которые на средства из королевской казны вели их дела. В более близкое к Длугошу время, в правление Казимира Великого (который изгнал из страны дворян, занимавшихся разбоями, и не позволял рыцарям грабить своих подданных), его политический идеал был реализован<sup>15</sup>.

Современная Длугошу монархия Ягеллонов, судя по ряду его высказываний, не выполняла надлежащим образом возложенные на нее общественные функции — во-первых, по причине безрассудной "щедрости" Ягеллонов, раздавших панам значительную часть земель домена и тем опустошивших государственную казну, во-вторых, из-за попыток шляхты расширить свои сословные права за счет государства. О том, как оценивал хронист именно этот, второй фактор, приведший к ослаблению государства, ясно из записи под 1386 г., приуроченной к вступлению

основателя новой династии Владислава II Ягайлы на польский трон и представляющей своеобразный итог размышлений Длугоша о переменах, происшедших в Польше конца XIV–XV в., и сравнение того времени с эпохой Казимира Великого. С вступлением Ягайлы на трон польская шляхта распрямила согнутую спину и неумеренными требованиями стала раздражать Польское королевство, лишив его в конце концов всех доходов, публичных и частных<sup>16</sup>.

Одно из центральных событий польской истории XV в. – принятие в 1454 г. так называемых Нешавских статут, давших юридическую основу притязаниям шляхты на главную роль в решении важнейших государственных вопросов. Короля принудило к уступкам дворянское ополчение, созданное для войны с Тевтонским орденом, отказывавшиеся в противном случае нести военную службу. Разумеется, шляхта, пренебрегающая ради обеспечения своих интересов обязанностями по защите страны, вызывает у Длугоша возмущение<sup>17</sup>. Очевидно, что у хрониста не было никакой уверенности в том, что рыцарство в сложных для государства и народа ситуациях предпочтет их интересы собственным, особенно если монархия не будет выполнять лежащих на ней общественных функций.

Итак, намечился отход от автостереотипа, окрашенного в идеальные тона. Вместе с тем представление о сложном составе этноса и противоречивом характере отношений между отдельными его частями, не позволяло дать простого ответа на вопрос, какой слой отражает интересы народа, и препятствовало механическому перенесению автостереотипа, выработанного в среде рыцарства соответственно его идеализированному представлению о себе, на характеристику польского народа в целом. Перемены эти следует признать тем более значительными, что идеализированный стереотип более раннего времени дошел до нас в передаче памятников, возникших в церковной среде. Разумеется, речь может идти лишь о тенденции. Разбор "Анналов" показывает, что Длугош в ряде мест, оценивая те или иные типичные, прежде всего для польского рыцарства, черты без каких-либо оговорок писал о них как о характерных чертах "поляков" или "польского народа" вообще<sup>18</sup>. Примером может служить запись под 997 г.: здесь к отрицательным качествам поляков отнесена страсть к пролитию крови на охоте и угнетению подданных (*subditorum*). Более важное значение имеют, конечно, черты нового. Во вступительной части хроники, где нашли свое отражение итоги размышлений Длугоша над рядом аспектов польского исторического процесса, он вместо общей единой характеристики поляков дал отдельные характеристики польского рыцаря и польского крестьянина<sup>19</sup>.

Уже сам факт включения в "Анналы" особой характеристики достоинств и недостатков польского крестьянина (о ее содержательном значении речь пойдет ниже) свидетельствует, что крестьянство как особая часть польской нации привлекло к себе внимание хрониста, и это разительно отличает его от предшественников. Интерес хрониста к исторической судьбе крестьянства, стремление показать его участие в важных для нации событиях очевидны и при анализе собственно исторического повествования "Анналов". Характерно, что в ряде случаев упоминания об участии крестьян касаются событий, неоднократно описанных в предшест-



вующей традиции, которая о таком участии ничего не знала. Наиболее яркий пример из этой серии – рассказ о событиях начала XIV в., когда произошли объединение ранее раздробленных польских земель и их освобождение от иноземной власти. Здесь хронист обнаруживает весьма показательную для своего труда тенденцию – неизвестное предшествующей традиции свидетельство сообщает, что начавшее освобождать страну войско князя Владислава Локетка состояло "по большей части скорее из крестьян, чем из рыцарей". Описывая битву поляков с войском Тевтонского ордена под Пловцами в 1331 г., он сообщает о гибели нескольких сот крестьян и считает нужным отметить, что в отличие от рыцарей крестьяне не брали в плен крестоносцев, а всех их убивали. Аналогичные примеры можно обнаружить и в той части труда, которая в значительной мере писалась на основе личных впечатлений и знакомства с устной традицией. Так, из рассказа под 1431 г. узнаем, что собравшееся, чтобы дать отпор вторгшимся в страну крестоносцам, крестьянское войско вступило в бой с пением "Bogurodzica" – песни, бывшей в то время как бы своеобразным национальным гимном поляков<sup>20</sup>. Таким образом, крестьяне у Длугоша – не только активные участники событий, но и патриоты, ничем в этом отношении не уступающие рыцарям.

Вероятно, внимание Длугоша к крестьянам в определенной мере было стимулировано той ролью, какую играли крестьяне в крупных исторических событиях, происходивших в соседних с Польшей странах. Ему было хорошо известно и о широком участии крестьян в гусистском войске, неоднократно наносившем поражения крестоносцам, и в войске молдавского воеводы Стефана, успешно отражавшем натиск турок<sup>21</sup>. В свете сказанного удивляться тому, что крестьянин у Длугоша храбр и жаждет добычи, не приходится, это общие черты для стереотипов рыцаря и крестьянина.

В литературе неоднократно отмечался сложный характер этих стереотипов, складывавшихся из многих положительных и отрицательных оценок. В стереотипе рыцаря положительные оценки во многом традиционны, они, повторю, отражают идеализированное представление рыцарства о себе – это верность монарху, храбрость, жажда славы, к чему Длугош добавил лишь гостеприимство по отношению к чужеземцам и гостям. Особого внимания заслуживают отрицательные оценки: угнетение подданных и лиц низших сословий, несоблюдение обязательств, прометчивые высказывания, жизнь не по средствам.

Перед нами критика типических качеств рыцаря представителем формирующейся интеллектуальной элиты, для которого характерны определенная культура поведения и умение соразмерять расходы с доходами. Под аналогичным углом зрения даны критические оценки в стереотипе крестьянина. Наряду с такими качествами, как выносливость, способность переносить любую непогоду и выполнять любую работу, смывленность, Длугош называет склонность к пьянству и вере в предрассудки, склонность к ссорам и убийствам. Снова перед нами критика с позиции определенных цивилизационных критериев. Их наличие ориентировало на поиски таких образцов для подражания, следование которым способствовало бы устранению недостатков, а знакомство с такими образцами усиливало

критическое отношение к окружающему. В этом плане заслуживает внимания одна, как представляется, показательная деталь характеристики крестьянина у Длугоша: среди прочего он отмечает, что крестьяне строят свои дома небрежно, с малым старанием, удовлетворяясь плохими постройками<sup>22</sup>. Создается впечатление, что мы имеем дело с мысленным противопоставлением того, что Длугош видел в Польше, тому, что он мог наблюдать в других странах, где крестьянские постройки выглядели иначе.

Проверить правильность моих соображений и одновременно выяснить, что выражал здесь Длугош – собственную позицию или настроение более широких общественных кругов, позволяет опубликованная в 1895 г. А. Брюкнером запись из рукописи 1448 г.<sup>23</sup>, написанной в то время, когда Длугош лишь приступал к созданию своего труда. В начале этой записи неизвестный автор задается вопросом, почему в Польше, как нигде в мире, так много убийств и почему в Польше так много бедняков, что это удивляет иностранцев. Ответ на первый вопрос довольно очевиден: правящим лицам в Польше выгоден такой порядок, при котором убийца подвергается лишь денежному штрафу, а простые люди неосновательно видят в этом проявление милосердия. Обилие же бедных в Польше автор связал с такими особенностями характера и образа жизни поляков, как расточительность, пьянство, обжорство, лень и грубость (*rusticitas*) нравов. Ясно, что негативную реакцию автора вызывали в основном те же черты характера поляков, которые не устраивали Длугоша, а само появление подобных оценок было продиктовано сравнением положения в Польше с положением в других странах, наблюдениями над реакцией иностранцев на польские порядки. Такие настроения, хотя и без столь четко сформулированного вывода, прослеживаются в проекте реформ светского вельможи Яна из Остророга, в котором обосновывается необходимость реформировать законы с помощью норм римского права и говорится о необходимости борьбы с пьянством крестьян и ремесленников и беспорядками в организации жизни двора. Особенно любопытен тот раздел проекта, где реформатор с горечью констатирует, что, несмотря на обилие дешевого продовольствия в Польше, ибо его вывоз не облагается пошлинами, выигрывают от этого лишь *"extraneas civitates"*. Так, Польша *"profecto sua inerzia"* обогащает *"alteras... naciones"*<sup>24</sup>.

В целом, как представляется, отмеченные явления свидетельствуют о начале нового этапа в развитии польского этнического самосознания. Повышение уровня культуры и увеличение объема знаний нового образованного слоя польского общества, не в последнюю очередь связанное с расширением контактов с другими, более развитыми европейскими странами, открывали глаза на то, сколь несовершенны отечественные институты, образ жизни и характер соплеменников. Вывод напрашивался сам собой: уровень развития поляков ниже уровня некоторых европейских народов. Вместе с тем сама критика содержала и немалый элемент надежды на то, что поляки смогут (должны!) избавиться от своих недостатков.

Раздел "Анналов", озаглавленный "О природе и обычаях поляков" и посвященный характеристикам польского рыцаря и польского крестьянина, обращает на себя внимание отсутствием характеристики поляка-

клирика и поляка-горожанина. Что касается представителя первой группы, то разгадка, вероятно, состоит в том, что Длугош обладал четкой, ярко выраженной системой представлений не только о польском духовенстве и его роли в общественной жизни<sup>25</sup>, но и о духовенстве католического мира вообще – начиная с его главы римского папы, иначе: польский клирик ничем не отличался от клирика французского или немецкого.

Любопытно, что во введении к упоминавшемуся труду о гербах и инсигниях Длугош писал, что "Regnum Poloniae", как и все другие государства, состоит из людей четырех состояний: правителей, воинов, горожан и земледельцев<sup>26</sup>. В этом перечне духовенство не названо, но горожане выделены четко, как особая часть общества. Вопрос, почему в труде Длугоша отсутствует характеристика польского бюргерства как части польской народности, становится таким образом неизбежным, он тем более требует ответа, что во второй половине XV в. не только в небольших городах, но и в крупных центрах существовал значительный и постоянно пополнявшийся слой этнически польского населения<sup>27</sup>. Объяснение, как представляется, следует искать в характере отношений, сложившихся между польским и немецким этносом в составе населения польских городов.

В польской исторической литературе первых послевоенных десятилетий под влиянием впечатлений от той выдающейся роли, которую сыграло чешское бюргерство в национальном развитии чешского народа в XV в., появилась тенденция (особенно в работах Е. Малечинской) оценивать аналогичным образом роль польских горожан. Однако в настоящее время наметилось возвращение к гораздо более осторожным оценкам, данным в свое время наиболее крупным специалистом по истории польских городов межвоенного периода Я. Пташником<sup>28</sup>. В свете его наблюдений надо скорее говорить не о сходстве, а о принципиальном различии характера межэтнических контактов в польских и чешских городах. Для Польши XV в. следует признать характерным не только отсутствие сколько-нибудь ярко выраженных конфликтов между немецкой и польской частью городского населения, но и наличие четкой ориентации последнего на усвоение норм и стандартов немецкой культуры, что, несомненно, в этом, как и в другом, случае диктовалось стремлением приобрести особый социальный статус. Необходимым условием такой ориентации было использование – и в местной городской среде и при контактах с городским населением соседних западных стран – немецкого языка как традиционного языка общения.

Именно такой социально-культурной ориентацией следует объяснить то, что в XV в., несмотря на существование значительного по численности слоя национального бюргерства, в городские делопроизводственные книги, которые велись на латыни, широко проник именно немецкий язык (именно на этом языке написано большое число самостоятельных текстов). Разумеется, имело место (естественное в условиях преобладания польского этнического элемента в целом) проникновение на страницы городских книг польского языка, но не в виде самостоятельных текстов, а отдельных слов и оборотов, к тому же заимствования в значительной мере касались той сферы жизни, где горожане сталкивались с другими слоями общества

(например, появление польской терминологии в текстах, имеющих отношение к земельной собственности жителей города)<sup>29</sup>. Такую ориентацию польских горожан – привязанность к делопроизводству на немецком языке и публичной проповеди на том же языке (проповедь на польском была принадлежностью лишь небольших капелл для бедных) жителей небольших городков, населенных полностью поляками, – подтверждают наблюдения Я. Пташника<sup>30</sup>. Положение существенно изменилось в первые десятилетия XVI в., уже в эпоху Возрождения. Если принять во внимание, сколь традиционно сильны были позиции немецкого этноса в родном городе Длугоша – Кракове<sup>31</sup>, то станет понятно, почему одним из крупнейших представителей интеллектуальной элиты польского общества бюргерство не воспринималось как особая часть польского народа, необходимая для самостоятельного национального развития.

Если представления об автостереотипе поляка, роли и месте разных общественных слоев в развитии народности в XV в. изменились и усложнились, то само понятие "народность" как особое этнополитическое единство осталось по сути прежним, таким, каким его выработала предшествующая традиция. Как показало исследование терминологии Длугоша, такая общность составляла, по мнению образованных людей XV в., исторически сложившееся на определенной территории объединение людей под единой властью, происходившее от общего предка, объединенное верой, языком и обычаями<sup>32</sup>.

Дополнительное исследование, проведенное С. Гавласом, показало, сколь сложен и неоднозначен использованный хронистом понятийный аппарат – прежде всего у него отсутствует четкий и однозначный термин для определения народности<sup>33</sup>. Правда, изменчивость в использовании терминов можно отчасти объяснить тем, что в ряде случаев эту общность он определял по тому признаку, который имел главное значение в данном контексте: таков, например, характер употребления термина "lingagium" (для обозначения народности). Труднее понять ход размышлений Длугоша в тех случаях, когда термины "gens" и "natio", использовавшиеся им для обозначения разных народов, сопровождаются дополнительными указаниями на общность происхождения, кровную связь, общий язык "genus et natio", "natione et linguagio", "sanguinis et gentis"). По-видимому, одной из причин таких колебаний в использовании терминологии явилось то, что оба основных понятия, к которым прибегал Длугош, включали в себя представление о политическом единстве. Между тем современный Длугошу польский этнос такого единства не образовывал. Ряд земель, прежде всего Мазовия и Силезия, оставались за рамками Польского государства, и вопрос об отношении их населения с основным ядром польской народности к этому или иному государству имел важное значение для польского общества XV в. Исследование "Анналов" Яна Длугоша показало, что он сознательно реконструировал и пропагандировал традицию польской этнической принадлежности, подтверждая тем самым историческую связь этих территорий с Польским государством. Нет сомнений, что позицию Длугоша в этом вопросе разделяла та группа польского общества, типичным представителем которой он был. Из такого документа, как "статьи", составленные в 1462 г. Я. Длугошем для обоснования

инкорпорации части Мазовии в состав Польского королевства, очевиден набор аргументов, использовавшихся в этой связи: Длугош указывал, что со времени возникновения Польского государства "*ducatus Mazoviae erat unum corpus et una patria cum Polonia*"<sup>34</sup>. Это общее положение подкреплялось далее ссылкой на полное сходство институтов, прав, обычаев и нравов Польши и Мазовии. Здесь не упоминается лишь о сходстве языка, но об этом Длугош упоминает в ином контексте, посвященном избранию в 1446 г. на польский трон мазовецкого князя Болеслава (он был избран "*propter vicinitatem et identitatem linguae et regionum*"<sup>35</sup>). Ссылки Длугоша на сходство институтов, права, обычаев Польши и Мазовии вполне соответствовали действительности, Мазовия даже в большей мере, чем другие польские земли, сохранила традиционный этнический облик, наконец, укреплению связей способствовала ленная зависимость мазовецких князей от польского короля. Все это дает основание полагать, что позиция Длугоша в этом вопросе разделялась достаточно широкими кругами польского общества<sup>36</sup>.

Гораздо более сложным и противоречивым было отношение разных слоев польского общества к населению другой исторической польской земли – Силезии. Основная часть Силезии в первые десятилетия XIV в. вошла в состав не Польского, а Чешского королевства. Такое политическое решение было продиктовано не только своекорыстной политикой силезских князей, не желавших признавать над собой верховной власти одного из членов своего рода, но и происшедшими в XIV в. изменениями в этническом составе населения: образованием компактных групп немецкого населения в наиболее крупных силезских городах (прежде всего во Вроцлаве) и большой немецкой прослойки в среде местного рыцарства. Представители этих групп, никак не связанные с Польшей, сочли, что их интересы будут надежнее обеспечены в случае присоединения к Чешскому государству. XV век стал временем важных изменений и в политической структуре Силезии и в самосознании ее населения: совокупность раздробленных княжеств сменило сословное объединение городов и рыцарства, которые охватывали всю территорию Силезии ("*Land Schlesien*") и у которых был верховный орган сословного представительства – общесилезский сейм. В соответствии с этим у населения формировалось представление о Силезии как своем "отечестве" (*patria*), а о себе самих как особой общности – силезцах (*Slesite*). Руководили этим процессом уже упоминавшиеся этнические группы, которые считали свою силезскую общность отличной от польской и не стремились присоединиться к Польше даже тогда, когда оказались в состоянии острого конфликта с гуситской Чехией<sup>37</sup>.

Знакомство с "Анналами" Длугоша показывает, что он полностью отдавал себе отчет в том, что присоединение силезских земель к Чехии произошло при активном участии самих князей и местного населения и что население это продолжало достаточно враждебно относиться к полякам. Под 1466 г. он так и записал, что силезцы являются большими врагами поляков, чем немцы и крестоносцы. Поскольку Длугош игнорировал происшедшие здесь этнические перемены, враждебность силезцев по отношению к Польше вызывала у него особенно глубокое возмущение. Для него жители Силезии – люди, отказавшиеся от своего языка и

отечества, своими действиями разрывающие лоно своей матери. Саму, по его мнению, особую враждебность силезцев к полякам он готов был объяснить тем, что отступники гораздо хуже относятся к собственному народу, чем люди, чуждые ему по языку и происхождению<sup>38</sup>. Сопоставление со свидетельствами других источников XV в. показывает, что у современников Длугоша, не обладавших таким глубоким знанием исторической традиции и более склонных считаться с реальностью, складывалось иное представление о силезцах. В перечнях представителей различных этносов, принимавших участие в тех или иных событиях (например, в битвах), которые иногда встречаются в кратких исторических записях XV в. "силезцы" (Slesiti), это особая этническая общность, отличная от чехов и поляков<sup>39</sup>. Более точно характер этой общности позволяет представить запись в хронике Яна Коморовского под 1475 г.: за помощь чешским гуситам король Казимир IV был назван еретиком "per Prutenos, Slesitas et alios Almanos"<sup>40</sup>. Таким образом, политически активные силезские сословия (Stande von Slesien) стали восприниматься польским обществом в соответствии с фактами как один из соседствующих с Польшей немецких "народов".

И освещение вопроса о месте бюргерства в польском обществе, и анализ изменений, происходивших в Силезии и приведших к изменению восприятия этнического облика ее населения, закономерно подводят нас к вопросу о характере взаимоотношений немцев и поляков на основной территории польской народности. Как известно, то, что происходило в этой сфере отношений в XIII – раннем XIV в., сильно повлияло на развитие польского самосознания. Проблеме отношения поляков к чужеземцам на разных этапах исторического развития был посвящен специальный сборник. Занимавшийся в рамках этого сборника проблематикой XV в. Е. Ключовский пришел к заключению о присутствии в польском обществе XV в. разных ориентаций, о чем свидетельствуют заметные различия во взглядах таких крупных фигур общественной жизни Польши второй половины XV в., как Ян Длугош и Ян Острогор<sup>41</sup>.

Исторически проблема отношения к национальным меньшинствам имела два аспекта: отношение к иноэтничным элементам в составе польской церковной организации и отношение к немецкому бюргерству в польских городах. Именно конфликтные ситуации в отношениях между польским и немецким монашеством способствовали в XIII в. пробуждению патриотических настроений в кругах польского духовенства. Эта сфера отношений оставалась известным источником конфликтов и в XV в. Конфликты порождались в известной мере тем, что деление главных церковных орденов на провинции – самостоятельные административные единицы – не совпадало с политико-этническим делением современного мира. Так, например, польская провинция доминиканского ордена включала в себя округа собственно польский, прусский, кашубский, поморский, силезский, т.е. территории, входившие в состав разных государств с большими различиями и в этническом составе населения, и в этническом составе духовенства. Деятельность ордена на начальном этапе была связана с городами, в жизни которых господствовал немецкий патрициат. Неудивительно поэтому, что пост главы провинции – провинциала вплоть до начала XV в. неизменно занимали немцы. Лишь в 1411 г. провинциалом

стал Ян Бискупец – выходец из среды польского мещанства Кракова. Эти перемены привели к отделению в 1415 г. новой церковной провинции *Theutonie inferioris*, в состав которой вошли силезский, поморский, кашубский и прусский округа. Поляки расценили это как несправедливость по отношению к Польскому королевству – решением генерального капитула в Страсбурге раздел был ликвидирован. Решению этому отказались подчиниться новый провинциал Николай Баер из Освенцима и его сторонники<sup>42</sup>. Очевидно, что конфликт породило нежелание монашества тех округов, в которых преобладал немецкий элемент, подчиняться административной власти польских провинциалов. Аналогичный конфликт произошел во второй половине XV в. в недрах новосозданного ордена бернардинов – одной из ветвей францисканского движения, начавшийся с избрания провинциалом Якуба из Глогова, который, по свидетельству хрониста ордена Яна Коморовского (работал в начале 20-х годов XVI в.), был "*homo severus, persequensque nationes et singulariter Plonorum*". Имевшие и ранее место "*controversia Polonorum cum fratribus Almannis*" теперь резко усилились. Викария Якоба обвиняли в том, что он забирал книги и утварь в польских обителях ордена и отправлял все это в Силезию и Германию. В 1466 г. "*turbati Fratres Poloni*" порвали связь с провинциалом и добились создания для себя особой провинции<sup>43</sup>. Хотя инициатором раскола в данном случае была польская сторона, но конфликт имел аналогичный характер, и роль этнических разногласий в его возникновении была современникам ясна.

Другой источник напряженности в сфере внутрицерковных отношений в XIII–XIV вв. – политика генеральных капитулов некоторых орденов, стремившихся не допускать в свои монастыри местных уроженцев. Судя по тому, что принятые в 1420 г. синодальные статуты Миколая Тронбы (их действие распространялось на всю этнически польскую территорию) предписывали монастырским властям принимать в монахи людей любой народности, проблема оставалась актуальной и в XV в.<sup>44</sup> По-видимому, это постановление не соблюдалось. Из замечаний Яна Длугоша в его "*Liber beneficiorum*" ясно, что, по крайней мере на территории Малой Польши, в цистерцианские монастыри по-прежнему не допускались польские монахи. Любопытно, что Длугош одобрял подобную практику: благодаря именно ей, считал он, в монастырях сохранялись суровые порядки, представлявшие полякам "*difficilia et dura*"<sup>45</sup>.

На первый взгляд воззрения Длугоша абсолютно противоположны воззрениям, например, Яна Коморовского. Однако следует учитывать, что во многих монастырях, о которых писал Длугош, жили исключительно французские и итальянские монахи. Совершенно в иной тональности освящена им история основания в 1426 г. монастыря св. Бригитты в Люблине, куда Ягайло пригласил немецких монахов из Гданьска. Эти монахи отправляли полученные от короля дары и другое имущество (*omnia meliora*) в Гданьск; в монастыре, пока он не был передан польским монахам, нередко случались скандалы и беспорядки<sup>46</sup>. Таким образом, когда речь шла о немецких монахах, Длугош присоединялся к враждебной позиции своих современников из церковных кругов.

Из тех же замечаний Длугоша в "*Liber beneficiorum*" можно заключить, что во второй половине XV в. вопрос этот уже не имел серьезного

значения, так как во всех обителях, порядки которых так нравились Длугошу, уже поселились польские монахи. Однако в общественном сознании вопрос этот продолжал занимать важное место. Об этом, в частности, свидетельствует то, с каким возмущением писал о монахах, живущих на землях поляков, Ян Остророг: получив от поляков все свое имущество, они не желают принимать их в монастыри, ссылаясь на какие-то свои правила, а кто может навязывать "свободному королевству поляков", не подчиняющемуся никаким внешним силам, свои правила?<sup>47</sup> По тону замечаний ясно, что речь идет не столько о явлении, размеры которого вызывают тревогу, сколько о принципе, что лишь поляки могут быть хозяевами в своей стране, а значит, никто не вправе ограничивать здесь свободу их действий. Любопытно, что, хотя на практике (это очевидно из сообщений Длугоша) дискриминацией прежде всего занимались французы и итальянцы, Я. Остророг пишет о немцах и призывает "польских мужей" именно к борьбе с немцами. Требования шляхты на сейме 1534 г. о том, чтобы назначать аббатами и приорами только поляков (лучше благородных, если нет, то простых)<sup>48</sup>, показывают, что проблема эта по-прежнему волновала общественное сознание, а позиция, занятая Остророгом, отражала (а может быть, предвосхищала) настроения широких кругов дворянства.

Сопоставление взглядов Я. Остророга и Я. Длугоша позволяет выделить важный нюанс в отношении разных слоев польского общества к чужеземцам из духовной среды. Для Длугоша духовные лица, приходившие из Рима, были носителями тех духовных ценностей, которые приобщали Польшу к культурной традиции католического мира, для Остророга же это хитрые и коварные итальянцы, которые под разными предложениями (уплата аннат, судебные апелляции в Рим и др.) грабят Польшу, вывозят из нее деньги<sup>49</sup>.

Итак, повторю: вопрос об иноэтнических элементах в среде польского клира продолжал в XV в. волновать общественное сознание, с той разницей, что инициатива его обсуждения исходила теперь не от патриотических кругов духовенства, а от дворянства, которое таким образом пыталось реализовать часть своей программы самоутверждения: поляки должны были занять ведущие позиции во всех сферах общественной жизни.

Другая проблема, беспокоившая общественное сознание, — отношение поляков к немецкому бюргерству, живущему в польских городах. Вопрос, стоявший очень остро на рубеже XIII–XIV вв., к XV в. утратил свою остроту. Никто уже не видел в этом бюргерстве силы, во-первых враждебной Польскому государству, во-вторых способной к сотрудничеству с его противниками. Особенно значительной была эволюция взглядов патриотически настроенной верхушки польского духовенства, об итогах которой достаточно полно можно судить на основании сочинений Длугоша. Сравнительно недавно писавший об этническом самосознании Длугоша С. Гавлас пришел к выводу, что присутствие иноэтнического населения в Польше ему представлялось нормальным при условии, что оно не вмешивается в политическую жизнь<sup>50</sup>. Такая точка зрения может быть подкреплена рядом свидетельств. Например, комментируя (под 1179 г.) заимствованный из чешской традиции рассказ о расправах князя



Собеслава II с немецкими колонистами, Длугош характеризует его образ действий как жестокий и бесчеловечный. В рассказе о знаменитом "бунте" – войта Альберта в 1312 г. (восстании немецких горожан Кракова против объединителя Польши Владислава Локетка) Длугош даже не указывает этническую принадлежность его участников и пытается найти для них оправдание. Наиболее показательной для позиции хрониста следует считать помещенную в "Анналах" под разными годами серию общих оценок правления Казимира Великого, которому он ставит в заслугу то, что он приглашал в Польшу из разных стран "добрых и порядочных" людей (прежде всего немцев), ибо общение с ними смягчило нравы и обычаи поляков<sup>51</sup>. Таким образом, поселение немецких горожан в стране Длугош оценивал как явное благо и не выдвигал в их адрес каких-либо претензий.

Позиция Длугоша отражала, однако, лишь одну из существовавших точек зрения. Другая получила свое отражение в проекте Я. Остророга. Наиболее резкое неприятие Остророга вызывал у него тот факт, что проповеди на немецком языке совершались в главных городских храмах, а на польском – в маленьких тесных помещениях. Такое положение Я. Остророг оценивал как недостойное и оскорбительное для всех поляков. Те, кто намерен жить в Польше, должны говорить по-польски: именно этого требуют немцы от живущих у них иностранцев. Проповедовать для иностранцев на понятном им языке можно лишь в частных помещениях, тогда это не будет оскорбительным для поляков<sup>52</sup>. Таким образом, если речь шла об ущербе, наносимом полякам живущими в Польше немцами, то прежде всего об ущербе престижу польского народа и Польского государства. Я. Остророг не против пребывания непольских этнических групп на польской территории, но он не желает, чтобы они пользовались какими-либо преимуществами по сравнению с поляками. Характерно, что протестует не представитель среды польских горожан, которые как будто более других страдали от всякого рода ограничений, а польский магнат. Впрочем, это закономерно: будучи давно полными хозяевами в государстве, магнаты, конечно, не желали мириться с тем, что по прибытии в город могли оказаться в чем-то ущемленными по сравнению с иноэтнической группой, стоявшей к тому же ниже, чем они, на социальной лестнице. И в XVI в. инициатива в обсуждении подобных вопросов продолжала принадлежать дворянству. На сейме 1537 г. именно шляхетские послы выступили с требованием публичной проповеди на польском языке в главном городском храме Кракова – Мариацком костеле<sup>53</sup>. Сопоставление вместе с тем подтверждает, что высказывания Я. Остророга по этому вопросу отражали взгляды, распространенные в среде дворянства, которое добивалось главенства польского начала во всех сферах общественной жизни. Эти наблюдения могут быть уточнены и дополнены анализом письменной традиции на польском языке.

Записей польских текстов ранее середины XIV в. не сохранилось, но есть все основания полагать, что к XIV в. польский письменный язык прошел достаточно долгий путь развития, так как уже ранние памятники на этом языке отличались весьма высоким уровнем совершенства. Однако вплоть до рубежа XIV–XV вв. язык развивался примерно в тех рамках, какие отводились использованию "местного" языка в системе взглядов,

которая сформировалась на латинском Западе еще в IX–X вв. и была засвидетельствована на польской почве решениями синодов второй половины XIII – первой половины XV в.

Прежде всего следует сказать о достаточно ранних переводах тех текстов, которые (хотя бы на родном языке) должен был знать каждый верующий: "Отче наш", "Верую", "Десять заповедей", "Всеобщая исповедь". Указания, относящиеся к XIII в. практику чтения псалмов в монашеской среде "*in vulgari Polonico*" и исследования рукописи так называемой Флорианской псалтири, позволили отнести польский перевод этого крупного литературного произведения к XIII в. Учтем, что назначение ранних переводов состояло прежде всего в том, чтобы облегчить читателю освоение латинского оригинала. Не случайно "Флорианская псалтирь" представляет собой рукопись с тройным латинско-польско-немецким текстом. По оценке Я. Лося, переводчик "рабски держался текста оригинала". Такое же назначение имел и известный в достаточно ранней рукописи (ок. 1420 г.) перевод канона мессы с характерным для него дословным следованием латинскому тексту<sup>54</sup>.

Вместе с тем применительно к XIV в. можно говорить уже о развитии религиозной поэзии (помимо упоминавшейся уникальной древней песни "*Bogurodzica*" – своего рода государственного гимна поляков XV в., существовал ряд пасхальных песен – древнейший список в Плоцком градуале 1365 г.) и проповеди на польском языке. Сборник так называемых Свентокшишских проповедей сохранился в рукописи середины XIV в., но язык его, по мнению специалистов, значительно старше языка древнейшей рукописи Псалтири. Однако говорить, что эти жанры были очень развиты, что они вытеснили из обихода соответствующие жанры латинской литературы, для этой эпохи нет оснований. Не случайно, что "Свентокшишские проповеди" острожно характеризуются как конспекты проповедей: другой ранний сборник – "Гнезненские проповеди" представляет собой польские тексты в большом собрании латинских проповедей (некоторые из них не что иное, как перевод помещенных рядом латинских текстов, написанных в Польше). Вплоть до рубежа XIV–XV вв. формирующийся польский литературный язык в значительной мере был "*pomocniczy język na usługach środowiska kościelnego*". Как главные системы письменной коммуникации в разных сферах общественной жизни господствовали немецкий язык и латынь<sup>55</sup>. Уже на этом этапе развития язык переводов носит следы близкородственной, но более бурно развивавшейся в XV в. чешской письменной традиции.

С конца XIV в. начался новый этап в развитии польской письменной традиции, тесно связанный с культурными сдвигами, о которых рассказано выше. Сдвиги эти нашли свое выражение прежде всего в проникновении польской языковой стихии в самые разные жанры латинской письменности<sup>56</sup>. Например, с конца XIV в. в книгах земских и городских судов формулы присяг начали писать на польском языке, со временем их содержание становилось все более пространным. В 20-х годах XV в. в формулярниках появились надстрочные переводы документов о земельных сделках и очень многочисленные польские глоссы в библейских текстах, богословских трактатах, поэтических религиозных текстах

(особенно большое количество глосс появилось в сборниках проповедей, в ряде случаев они соответствовали подстрочному переводу). Закономерно в этой связи появление в XV в. латинско-польских словарей.

Но, разумеется, наибольшее значение имели переводы многочисленных (различного жанра) памятников. В канцелярско-правовой сфере заметным явлением стали переводы на польский язык сводов государственных законов – наиболее ранний из этих переводов, выполненный по заказу князя Болеслава Мазовецкого, сохранился в рукописи 1449–1450 г.

Важным событием в культурной жизни страны стал выполненный по заказу вдовствующей королевы Софьи в 1455 г. перевод на польский язык книг Ветхого и Нового заветов (он не предназначался для широкого круга людей, не получил распространения и сохранился лишь частично). Примерно тогда же появились польские тексты проповедей и памятников агиографии (стихотворных и прозаических). Наиболее крупный среди них – так называемое Размышление о жизни пана Иезуса – компиляция из целого комплекса канонических и апокрифических произведений. Сильное развитие получила лирическая религиозная поэзия, переводная и оригинальная. Во второй половине XV в. польская поэзия была представлена уже таким крупным оригинальным произведением, как "Диалог магистра Поликарпа со смертью", – это свободная переработка немецкого текста, заметно превзошедшая оригинал художественными достоинствами.

Появился и ряд стихотворных произведений XV в., созданных в светской среде и отражавших ее вкусы. Таковы, например, написанное под явным влиянием куртуазной рыцарской поэзии сочинение начала XV в. "О поведении за столом", или "Сатира на ленивых крестьян" (ок. 1483 г.), или стихи об убийстве А. Тенчиньского, полные ненависти к краковским мещанам, умертвившим этого представителя малопольского магнатского рода.

Наличие достаточно сложной и разнообразной литературы, распространение текстов и обмен ими отдельных центров постепенно привели к выработке общих норм складывавшегося литературного языка. Процесс этот в XV в. завершен не был (общие нормы окончательно утвердились лишь с появлением в XVI в. продукции краковских типографий и ее распространением по всей Польше), но показательно, что между литературными текстами, записанными в разных центрах Польши, гораздо меньше диалектных различий, чем между формулами присяг в судебных книгах этих центров. Появление в середине XV в. первого трактата о польской орфографии – свидетельство уже не только стихийного процесса, но и сознательного стремления к установлению неких общих норм. Велико было, как помним, и чешское влияние, которое способствовало закреплению в виде общепринятых норм таких черт польского диалекта, которые были близки соответствующим нормам уже сложившегося чешского языка<sup>57</sup>.

Осмыслились ли эти перемены общественным сознанием и в какой мере явились результатом сознательной целенаправленной деятельности отдельных общественных слоев?

Прежде всего в этой связи привлекает внимание духовенство, которое в XIII в. способствовало появлению первых письменных текстов на

польском языке. И в дальнейшем польская церковная иерархия осталась верной избранной тогда ориентации, о чем свидетельствуют, например, решения синода гнезненской церковной провинции в Ленчице (1407–1410 гг.), вменявшие священнику в обязанность обучать прихожан текстам богородичной молитвы, символа веры, десяти заповедей, а в праздничные дни читать их прихожанам "in vulgari"<sup>58</sup>. С этой ориентацией польских иерархов есть все основания связывать обилие списков польских переводов главных молитв в рукописях конца XIV–XV в.

В решениях того же синода подчеркивалось, что священник должен регулярно проповедовать своим прихожанам и иметь необходимые для этого книги – в противном случае он будет наказан. В этом решении отразились заинтересованность иерархии в распространении проповеди на польском языке и стремление создать для этого материальную базу. Результатом сознательных усилий церкви есть все основания считать появление уже в первой половине XV в. сборников проповедей, составленных польскими клириками. Некоторые из них содержат прямые указания на инспирирующую роль церковных иерархов<sup>59</sup>. Приверженцем такой ориентации был и Ян Длугош. После основания Краковского университета он не только горячо приветствовал распространение в городах и селах проповеди на родном языке, но и специально отмечал в "Анналах" случаи произнесения речей или проповедей "in vulgare" в различных торжественных случаях<sup>60</sup>.

Вместе с тем церковь вовсе не поощряла письменную фиксацию проповеди на родном языке. Показателен в этом смысле сравнительно узкий круг польских текстов проповедей по сравнению с общим объемом проповедей (речь должна идти о десятках сборников), составленных польскими клириками в XV в.

Допуская и даже поощряя использование родного языка, иерархи склонны были все же ограничить сферу его распространения традиционными рамками. Закономерно, что консервативные тенденции должны были усилиться в условиях, когда именно на "родном языке" стали пропагандировать свои богословские взгляды противники католической церкви – гуситы: использование "местного" языка сверх пределов, установленных церковью, могло послужить поводом для обвинения в ереси<sup>61</sup>. Правда, на практике нередко допускались исключения, о чем свидетельствуют довольно ранние переводы "священных текстов" для узкого круга. В этой связи весьма показательны, что такой противник гуситов, как Длугош, включил в помещенный под 1399 г. панегирик покойной королеве Ядвиге сообщение о том, что ей принадлежали многие книги Ветхого и Нового заветов на польском языке<sup>62</sup>. Перевод это, однако, не предназначался для широкого распространения, как и перевод, выполненный в середине XV в. для вдовствующей королевы Софии.

Впрочем, не все даже высокопоставленные иерархи были единого мнения о том, как следует относиться к гуситам, а равно и к сфере использования родного языка. Борьба разных тенденций с достаточной ясностью отражена во введении к первому трактату по польской орфографии, составленному около 1440 г. Якубом Паркошевичем из Журавицы, краковским каноником и профессором Краковского университета. Характерно, что, хотя образцом автору служил трактат Гуса о

чешской орфографии, он не только об этом не упомянул, но и приложил усилия к тому, чтобы скрыть свою зависимость от источника. Однако и в таком виде трактат вызвал возражения, что заставило неизвестного клирика снабдить его специальным введением. Его автор, также, вероятно, из числа преподавателей Краковского университета, нашел нужным опровергать утверждения оппонентов о том, что заблуждения и ереси возникли по причине переводов богословских книг на народный язык. Защищая свою позицию, он ссылаясь на существование особого алфавита не только у латинян и греков, но и у русских и на практику таких народов, как французы, англичане, чехи, немцы, которые внесли изменения в латинский алфавит, чтобы приспособить его к своей речи<sup>63</sup>.

Тот факт, что распространение сферы использования польского языка встречало в среде духовенства оппозицию, не может вызвать удивления: еще и в середине XVI в. некоторые высокопоставленные прелаты выступали против ведения переписки на польском языке<sup>64</sup>. Введение к трактату, однако, показывает, что в среде духовенства были и убежденные сторонники противоположной точки зрения. Их позитивное отношение подтверждается ссылкой во введении на опыт соседних чехов и немцев, которые пишут на родном языке все государственные акты.

В литературе первых послевоенных десятилетий наблюдалась тенденция связывать быстрое развитие польского литературного языка с деятельностью польского бюргерства, при этом, в частности, подчеркивалась связь трактата по орфографии и введения к нему с вышедшими именно из этой среды преподавателями Краковского университета, хотя автор трактата был выходцем из среды сандомирской шляхты<sup>65</sup>. Еще важнее то, что тезис об особо активной роли бюргерства никак не подтверждается составом известного корпуса польских переводных и оригинальных текстов XV в. Мы не находим среди них произведений, характерных именно для городской среды, а стихотворные тексты на злободневные темы являются явным отражением настроений и взглядов дворянства. Особенно показателен состав переведенных в XV в. памятников права. Польские формулы присяги, надстрочные переводы отдельных видов документов, переводы правовых кодексов – все это относится к сфере действия государственных судов, регулировавших прежде всего отношения между дворянами и между ними и их подданными, а не к сфере городских судов. Перевод же единственного памятника, прямо касавшегося сферы городской юрисдикции – сборника решений суда в Магдебурге, своеобразного образца для деятельности польских городских судов, был выполнен в середине XV в. по заказу львовского подчащего М. Гологурского<sup>66</sup>, т.е. тоже представителя шляхты.

Не случайно ближайшую аналогию позитивной программе автора введения к трактату об орфографии можно обнаружить в высказываниях представителя светской знати Яна Остроорога. Именно в его проекте реформ было четко сформулировано требование: "omnes contractes et actiones quascunque" должны писаться на польском языке, который в отличие от латыни, доступной только ученым людям, понятен всем<sup>67</sup>. Характерно, что оба современника делали ударение на том, что польский язык должен стать языком делопроизводства. Эта "практическая" позиция

была, как представляется, отражением интересов дворянства, желавшего, чтобы его признанному законом соучастию в деятельности органов суда и управления не мешали какие-либо языковые ограничения. В этом смысле высказывания Остророга были дальнейшим осмыслением практики, нашедшей свое выражение в переводах документов и правовых кодексов.

В дальнейшем намеченная Остророгом линия (как и в других случаях) получила свое развитие в выступлениях шляхетских послов на сеймах 30-х годов XVI в., когда они требовали перевода на польский язык сводов законов и ведения на нем судебной документации. Впрочем, к тому времени требования дворянства распространились и на сферу культуры: послы настаивали, чтобы духовенство не препятствовало выпуску изданий исторических хроник на польском языке и польского перевода Библии<sup>68</sup>. Из этих высказываний ясно, в каких общественных кругах люди раннего XVI в. видели противников развития национальной письменной традиции.

Важнейшей частью этнического самосознания народности являются стереотипы представлений о людях, принадлежащих к тем этносам, с которыми народность вступает в контакт. Для польской народности исторически наибольшее значение в XIII–XIV вв. имели контакты с немецкими феодальными государствами, развитие которых привело к формированию в польском обществе определенного комплекса отрицательных представлений о немцах как силе, угрожающей Польше.

Обозначившийся в тот период острый польско-германский антагонизм в XIV в. с прекращением внутренних конфликтов и установлением мирных отношений с западными соседями заметно ослаб. Положение изменилось после событий, вызвавших заключение в 1385 г. Кревской унии между Польшей и Литвой с целью возвращения земель, захваченных Тевтонским орденом. Начался длительный конфликт с орденом, носившим название Немецкого и объединявшим в своих рядах прежде всего и преимущественно немецкое рыцарство<sup>69</sup>.

Во время конфликта обе стороны активно апеллировали к европейскому общественному мнению. Однако большой комплекс источников, отложившихся в архивах в результате этой деятельности, мало пригоден для освещения интересующего нас вопроса, так как обе стороны (по разным причинам) не были заинтересованы в том, чтобы придавать конфликту характер национального. Польские политики вовсе не хотели, чтобы немецкие княжества помогали ордену, и поэтому старательно подчеркивали, что ведут борьбу только с крестоносцами, а вовсе не с немцами. Орден же, напротив, не был заинтересован в ограничении конфликта национальными рамками, стремясь предстать в роли защитника всего христианского мира от поляков, вступивших в союз с язычниками и схизматиками<sup>70</sup>.

Положение изменилось в середине XV в., когда прусские сословия выступили против ордена, так как он стал открыто искать поддержки немецкого дворянства. Однако польские политики не изменили прежней политической линии, тем более оправданной в новых условиях тем, что прусские рыцари и горожане, перешедшие под власть польского короля, были, как известно, в большинстве своем немцами. К числу польских дипломатов, активно действовавших в годы Тринадцатилетней войны (1454–1466 гг.), принадлежал и Ян Длугош. Неудивительно поэтому, что в

его "Анналах", содержащих наиболее полное описание конфликтов Польши с орденом, противники поляков постоянно и последовательно называются крестоносцами (*Cruciferi*).

Все же, несмотря на серьезные объективные трудности, можно попытаться установить, какова была реакция польского общества на тяжелые и длительные войны с крестоносцами. Стихотворения и краткие записи в некоторых хрониках, содержат отклик на победу польско-литовских войск над войсками ордена под Грюнвальдом. В стихотворении, сохранившемся в одном из списков "Свентокшишского рочника", читаем, что здесь "польский меч поразил тевтонское племя" (*gens Teutonicorum*). Еще более выразителен рассказ так называемого Рочника Хотельского, в котором рассказано, как собрались *"contra Polonos omnes Almanos ex omnibus partibus et climatibus eorundem"*, чтобы *"linguam Polonorum totaliter extirpare"*<sup>71</sup>. Представление о выступлении ордена как общем мероприятии всех немцев, цель которых – уничтожить польский народ, ясно показывает, сколь напряженной могла быть реакция общества под покровом сдержанной официальной политики правительства. И свидетельство "Рочника Хотельского" в этом плане не единственное. В начале 30-х годов власти ордена были вынуждены опровергать обвинение в том, что во время нападений на Польшу их воины специально отрезали у взятых в плен поляков гениталии, чтобы *"linguagium Polnicale exterminari"*<sup>72</sup>. К этому стоит добавить, что напряженность отношений поддерживалась и острой реакцией немецкой стороны. В 1435 г. один из сановников ордена писал, что нельзя допустить, чтобы немецкие земли попали в руки и под власть "псов, вендов и поляков, происходящих из проклятых родов Леха и Хама"<sup>73</sup>.

Разумеется, в годы Тринадцатилетней войны столь острого антагонизма уже не было, но сохранялась повышенная чувствительность к действиям и намерениям с обеих сторон. Примером может служить описанный в хронике Яна Коморовского эпизод с францисканцами из Саксонии, явившимися в конце 50-х годов XV в. с просьбой к королю Казимиру IV о месте поселения в только что перешедшей под его власть Пруссии. Узнав, что они из Германии (*de Almania*), король сказал, что в его королевстве есть монахи того же ордена, которым более подобает поселиться в Пруссии. Разгневанные монахи заявили, что поляки не будут управлять немцами, после чего были изгнаны. В 70-х годах XV в. Я. Остророг писал о "вечной вражде и несогласии между немцами и поляками"<sup>74</sup>. Таким образом, есть основания полагать, что конфликт с орденом добавил новых красок отрицательному стереотипу немца как захватчика, угрожающего существованию польского народа; эта традиция сохраняла свою силу и в среде польской интеллектуальной элиты второй половины XV в.

Эволюцию отношения поляков к немцам в XV в. характеризовали и некоторые другие явления. Составить о них представление позволяют высказывания о немцах в сочинениях Яна Длугоша. По мнению С. Гавласа, антинемецкая тенденция использованных Длугошем в "Анналах" источников заметно приглушена<sup>75</sup>. Длугош с большим уважением относился к институту императорской власти, полагая, что эта власть по праву находится и должна находиться в руках немцев. Более

того, Длугош считал желательным сближение Польши с Империей. В этом отношении весьма важным представляется эпизод, связанный с обсуждением кандидатов на польский трон в 1446 г. На одном из заседаний сейма патрон Длугоша краковский епископ Збигнев Олесницкий предложил избрать королем зятя Ягайлы, курфюрста бранденбургского Фридриха. По его мнению, избрание Фридриха позволило бы утвердить в Польше порядки, аналогичные порядкам Римской империи, и тогда она сможет возвыситься и уподобиться другим славным королевствам. Свои доводы епископ подкрепил ссылкой на историю соседней Чехии, расцвет которой он связал с приходом там к власти немецких князей из дома Люксембургов<sup>76</sup>. Не подлежит сомнению, что в уста своего патрона Длугош вложил лишь те мысли, с которыми сам был согласен. Характерно, что предложение Олесницкого поддержало духовенство, в то время как против выступили паны и шляхта, желавшие, чтобы Польша продолжала жить по старым обычаям.

Очевидно, что во второй половине XV в. часть польского общества (прежде всего образованное духовенство) постепенно отказывалось от отрицательного стереотипа немца, что сопровождалось определенным признанием культурного превосходства западного соседа и расчетами на то, что сближение с ним позволит реформировать еще достаточно "варварские" польские порядки. Эта ориентация, однако, отнюдь не имела единодушной поддержки в польском обществе и, скорее всего, лишь усиливала противоречивость его отношения к немцам.

Таких проблем не возникало в отношениях поляков с другим соседом – венграми. Традиция дружественных контактов с этим народом зародилась в социальных верхах одной из польских земель – Малой Польши весьма давно. Уже в начале XIII в. краковский епископ Винцент Кадлубек квалифицировал заключение венгеро-польского союза как возрождение заветов Стефана и Войтеха – святых патронов венгров и поляков<sup>77</sup>. Позднее более подробное историческое обоснование эта идея получила в так называемой Венгеро-польской хронике, созданной в малопольской среде во второй половине XIII в. В ней рассказано об участии польской княжеской семьи в принятии христианства (и самим Стефаном и венграми) и о помощи, оказанной поляками в борьбе за венгерский трон другому патрону венгров – святому Владиславу<sup>78</sup>.

Дальнейшее развитие эта идея получила в XV в. в сочинениях все того же Яна Длугоша. Он писал о старом союзе с венграми, заключенном еще в X в., о традиционной дружбе и той неохоте, с которой обе стороны вели иногда возникавшие между ними войны. В обновлении союза Длугош приписывал важное значение такому факту, как паломничество короля Стефана V ко гробу св. Станислава в 1271 г. Он с удовлетворением отмечал, как в год битвы под Грюнвальдом венгерские магнаты, считавшие союз между государствами чем-то святым и вечным, отказались поднять оружие против Польши. Даже крупный польско-венгерский конфликт 70–80-х годов XV в. он старался представить как конфликт с венгерским правителем Матвеем Корвином, а отнюдь не с венграми<sup>79</sup>.

Послания, которыми обменивались в XV в. польские и венгерские магнаты, рисуют сходную картину. Уже польско-венгерское соглашение в



Любовле (1412 г.) рассматривалось в послании венгерских магнатов как подтверждение "старого" союза<sup>80</sup>. В последующих документах также неоднократно встречаются ссылки на наследственный союз, заключенный предками магнатов обеих сторон ("progenitores nostros"). Заключенный в начале 30-х годов XV в. союз между Польшей и гуситами направлен "contra omnem nacionem... excepta nacione et lingwagio Ungarorum". Традиционная близость особенно усилилась после заключения в 1440 г. польско-венгерской династической унии. В послании 1442 г. к венгерским магнатам польские магнаты патетически заявляли, что они "vobiscum una gens, unum regnum, unus principatus et unus sumus populus"<sup>81</sup>. В условиях усиления османской опасности мотив общности исторических судеб обоих государств, которые с древних времен являются щитом, ограждающим от варваров весь христианский мир, звучал весьма настойчиво<sup>82</sup>. Характерно, что для обоснования идеи древней близости поляков и венгров в выступлениях на форумах использовались доводы образованного духовенства. Так, выступавшие на венгерском сейме 1432 г. польские послы начало дружбы между обоими народами относили ко времени св. Стефана и св. Владислава, мать которого была полькой. Этот исторический аргумент послы подтвердили другим (особенно доказательным для той среды, которой он был адресован) – ссылкой на многочисленные браки между представителями венгерской и польской знати<sup>83</sup>.

Все сказанное, думается, позволяет сделать вывод, что польское духовенство и дворянство из всех соседей Польши воспринимали венгров как наиболее близкий и дружественный народ.

Гораздо более сложным и противоречивым было отношение поляков к другому их традиционному соседу – к чехам, связи с которыми в XV в. в разных плоскостях стали очень разнообразными и активными. Вопрос отношения поляков XV в. к современному им чешскому обществу неоднократно рассматривался в исторической литературе на примере анализа взглядов Длугоша. В итоге было констатировано его отрицательное отношение к чехам, что лишь отчасти может быть объяснено его враждебностью к гуситам. В этой связи авторы обращали внимание на тенденциозное освещение хронистом некоторых эпизодов древней истории Чехии и чешско-польских отношений<sup>84</sup>. Так как в случае признания правильности таких выводов налицо было бы явное расхождение Длугоша со всей предшествующей исторической традицией – с представлением о близости чешского и польского народов, то об отношении Длугоша к чехам следует сказать особо.

Прежде всего обращает на себя внимание огромный объем материала по чешской истории, включенный Длугошем в "Анналы", что подтверждает особый интерес и автора и его потенциального читателя к исторической судьбе чехов. Анализ известий о древней истории чехов и их взаимоотношениях с поляками помогает понять причины той тенденции Длугоша, которую справедливо отмечают исследователи. Очевидно, что позиция Длугоша диктовалась скрытым соперничеством, издавна существовавшим между двумя странами в деле христианизации и христианского просвещения региона. Признав, что чехи стали христианами раньше поляков, он не преминул отметить, что они оказались не на высоте высоких требований, предъявлявшихся прозелитам, изгнав из

страны св. Войтеха. Это своеобразное соперничество распространялось и на светскую область: так, говоря о коронации Болеслава Храброго, он считал нужным подчеркнуть, что Польша стала королевством раньше, чем Чехия. Вместе с тем само по себе соперничество, похоже, не радовало хрониста. Рассказывая о коронации Вратислава чешского в то время, когда Польша временно утратила королевскую корону, Длугош с сожалением констатирует, что "ревнивый рок" не позволил народам общего происхождения жить и возвышаться вместе. Именно заключение союза между Польшей и Чехией он считал "спасительным для обоих королевств и их подданных". Таким образом, в разделах, посвященных Длугошем отношениям Польши и Чехии в догуситский период, достаточно отчетливо проявилось уже устоявшееся в польской исторической традиции представление об особой близости между чехами и поляками и желательности дружественных между ними отношений. Именно это сознание близкого родства (Длугош в своей хронике адаптировал легенду о родных братьях Лехе и Чехе) провоцировало возмущение историка по поводу выступлений чехов в союзе с немцами "против польского народа — одного племени, языка и рода"<sup>85</sup>.

Враждебное отношение Длугоша к гуситам и то, как широко он использовал для характеристики событий в Чехии сочинения одного из главных идейных врагов гуситов, Энея-Сильвия Пикколомини, общеизвестны. Однако эта враждебность Длугоша иная по сравнению с той, которую испытывали к гуситам их европейские противники. Если для политиков и богословов Европы термины "чех" и "еретик" были практически синонимами, то о Польше этого сказать нельзя. В "*Liber beneficiorum*" Длугош с глубоким сочувствием писал о судьбе чешских католиков, которые, бежав из Чехии, смогли найти приют лишь в Польше, так как в других странах "*propter solius idiomatis slavonici sive Bohemici*" их встречали враждебно. Под влиянием общения с чешскими магистрами, нашедшими приют в Кракове, формировалось восприятие событий в Чехии той интеллектуальной средой, к которой принадлежал и Ян Длугош<sup>86</sup>. Ясно, что для нее "чех" и "еретик" не могли быть понятиями идентичными.

Чешская католическая эмиграция была склонна постоянно противопоставлять расцвет Чехии в эпоху Карла IV бедствиям, постигшим страну и народ после распространения гуситского учения<sup>87</sup>. Аналогичные противопоставления явно присутствуют и в рассуждениях Длугоша о происходящих событиях в этой стране. С большой печалью пишет он о том, как Гус обесчестил "славный народ и королевство", как стали вызывать отвращение у людей "знаменитый край и полный хвалы народ славянский", как угасла слава о нем во многих королевствах "и среди многих народов"<sup>88</sup>. Неудивительно, что в 1471 г. часть чешских католиков предложила Длугошу занять архиепископскую кафедру в Праге<sup>89</sup>. Есть основания полагать, что взгляды Длугоша отражали не только его настроения, но и настроения той части польского духовенства (и общества), которая с особой враждебностью относилась к гуситам. Так, в обращении Ягайлы к гуситам, написанном в те годы, когда в польской внешней политике временно возобладала антигуситская ориентация, бывшая слава чехов противопоставляется тяжелому и трагическому

настоящему<sup>90</sup>. В обращении говорится не только о благородном королевстве, богатым отважными воинами, готовыми сражаться с любым противником, но и о Праге, подобной некогда "земному раю", откуда на все стороны света изливались реки мудрости. Таким образом, и для составителей послания чехи были некогда великим и славным народом, который лишь горестные события настоящего заставили свернуть с правильного пути.

Некоторые мотивы, побуждавшие польское духовенство к решительной борьбе с гуситами, очевидны из письма краковского епископа Збигнева Олесницкого – покровителя Длугоша (его текст включен в "Анналы" под 1451 г.) – знаменитому проповеднику Иоанну Капистрану. В письме выражается надежда, что "народ чешский, знаменитая часть славян", благодаря усилиям проповедника вернется к истинной вере. "Изда единства языка, который у нас с чехами общий, – писал Олесницкий, – мы так же хотим им добра, как и себе самим"<sup>91</sup>. Очевидно также, что именно традиционное сознание близости исторических судеб и языкового родства польского и чешского народов вызывало столь острую реакцию на деятельность еретиков в Чехии. Если даже в этой – особенно враждебной гуситам – среде сохранялось это сознание близости двух народов, сочетавшееся с надеждами на возрождение славы чехов, то в большей мере традиционные стереотипы сознания должны были сохраняться в других слоях общества, не столь (принципиально) враждебно настроенных против гуситов. Хорошо известно, что весьма влиятельная группа светских и духовных польских сановников выступала за то, чтобы вернуть гуситов в лоно церкви с помощью мирных переговоров, не прибегая к насилию, она даже была готова сотрудничать с ними в целях защиты своих интересов, например против ордена<sup>92</sup>. Перспектива покорения Чехии войском немецких крестоносцев вызывала в этой среде явную тревогу. Не случайно, когда в 1421 г. обсуждался вопрос о возможном избрании польского короля на чешский трон, в обращении Ягайлы к гуситам говорилось о глубокой печали, которую он испытывает, видя, как "*terras linguagii nostri Sclavonici*" захватываются и разоряются "*per nacionem alienam*"<sup>93</sup>. Разумеется, нет оснований говорить о какой-либо враждебности к чехам польских приверженцев гусизма или сотрудничавших с гуситами польских рыцарей.

В последующем, когда радикальные направления в гуситском движении были устранены, а напряжение в отношениях между Чехией и окружающим миром сгладилось, в официальной польской политике по отношению к Чехии снова возобладали традиционные представления. Польские послы, присутствовавшие на церемонии избрания на чешский трон польского принца Владислава (1474 г.), говорили о старой дружбе, сходстве нравов и языка и вообще о близком родстве обоих народов<sup>94</sup>. В целом, как представляется, такие установки отвечали настроениям польского общества второй половины XV в. (не случайно на церемонии возведения Владислава на чешский трон присутствовал столь убежденный враг гуситов, как Ян Длугош).

Одной из важных проблем для польского этноса в XV в. являлись взаимоотношения с восточнославянским этносом (по терминологии польских источников XV в., с "русским народом"). Многочисленное

восточнославянское население жило на территории Галицкой Руси, вошедшей во второй половине XIV в. в состав Польского королевства — так восточные славяне стали одним из наиболее значительных этнических меньшинств в этом государстве. Восточные славяне составляли большую часть населения и Великого княжества Литовского, являвшегося в XV в. одним из главных объектов польской внешней политики. Неудивительно, что в "Анналах" Длугоша объем материала по истории Руси и русско-польских отношений по сравнению с памятниками более ранней исторической традиции резко увеличился.

При всех критических выпадах в адрес "русских", которые мы обнаруживаем в сочинениях польских хронистов XII–XIV вв., "русские" воспринимались как соседний, близкий по уровню развития к полякам родственный народ (см. легенду о трех братьях — Лехе, Чехе и Русе — в великопольской хронике XIV в.).

В XV в. на эту традицию стал влиять религиозный фактор: все чаще давали о себе знать (осознавались) религиозные различия между поляками и "русскими"<sup>95</sup>. На латинском Западе сравнительно рано сложилась традиция, которая, отождествляя "вселенскую" церковь с церковью римской, ставила православных за пределами церкви. Один из крупнейших латинских канонистов, кардинал Генрих из Сузы (умер в 1276 г.), доказывал, что схизматики хуже язычников, ибо они отвергли уже познанную правду и добровольно погрузились в тьму заблуждений, в которой язычники пребывают лишь по незнанию. Хотя польские источники начиная со второй половины XIII в. называют православных (в том числе "русских") схизматиками, по-видимому, лишь в XV в. эта традиция, выработанная на латинском Западе, была полностью воспринята польским духовенством.

Около 1431 г. был написан трактат крупного польского канониста, автора пособий для приходских священников Миколая из Блони, в котором "русские" приравнивались к язычникам, а значит, их как язычников, прежде чем принять в лоно церкви, следовало крестить (православных, естественно, повторно). Так считал не только Миколай из Блони: убежденным сторонником ребаптизации "русских", готовым подкрепить правомерность этого требования вымышленными историческими примерами, был Ян Длугош<sup>96</sup>.

Данный пример представляет особый интерес. Дело в том, что римская курия в XV в. вовсе не считала повторное крещение необходимым условием, следовательно, польские клирики были большими католиками, чем папа, и воспринимали религиозные различия между католиками и православными (совпадавшие в Восточной Европе с этническим различием между поляками и "русскими") как очень глубокие и значительные. В условиях сосуществования народов двух вероисповеданий польское духовенство считало необходимым подчинение схизматиков своей власти, дабы принимать меры для ограничения их вредного влияния. Так, синод Гнезненской провинции запретил в 1420 г. схизматикам иметь или строить храмы и капеллы без разрешения католического епископа соответствующего диоцеза<sup>97</sup>.

Светская власть хотя и не требовала повторного крещения, но при этом ставила католиков в привилегированное положение, стремясь

ограничивать их контакты со схизматиками. Привилей Ягайлы, выданный 22 февраля 1387 г., предусматривал не только принятие католичества всеми литовцами любого вероисповедания, но и запрет на браки между католиками и схизматиками; в случае заключения подобного брака супруг-схизматик должен был принять католическую веру, в противном случае его ожидали телесные наказания<sup>98</sup>. Привилей, правда, касался Литвы, но готовили его, конечно же, польские советники короля, он отражал их взгляды. Кроме того, подобные меры были осуществлены позднее на территории Галичины, являвшейся частью Польского королевства. Распоряжением 1423 г. король запретил крестить детей католиков у схизматиков и освободил "крещеного" (т.е. католика) от платы за развод с супругой-схизматичкой. В соответствии с предписаниями духовенства светская власть запретила строительство новых православных церквей<sup>99</sup>.

Есть основания полагать, что такие меры польской государственной власти вызывали серьезное беспокойство у православных восточных славян. Так, в грамоте 1432 г., составленной в связи с предполагаемым вхождением Волыни в состав Польского королевства, Ягайло совсем не случайно вынужден был дать обязательства не разрушать "русских" церквей, не передавать их католикам и не принуждать приверженцев "греческой" веры к принятию католицизма<sup>100</sup>. Разумеется, считать, что все польское общество разделяло подобные представления, было бы неверно. Сами запретительные предписания, содержащиеся в памятниках, свидетельствуют о существовании и смешанных браков, и практики крещения детей католиков в православных храмах: очевидно, что эти предписания не определяли целиком общественного сознания "русского" и польского населения на территории Галичины. Однако следует учитывать, что речь идет о взглядах и установках групп, обладавших властью, а значит, исходившие от них предписания имели силу закона. Уже во второй половине XV в. эти предписания влияли на практику местных судов: православный шляхтич, женившийся на католичке, должен был креститься в католическую веру, а шляхтич-католик, заставивший креститься свою православную служанку, не нес за это ответственности, так как *"bene et iuste baptizavi"*<sup>101</sup>.

Верность этой традиции сохранялась католическим духовенством и во второй половине XV в. У. Борковская обстоятельно показала, что "русский" для Длугоша – это прежде всего схизматик, именно это обстоятельство побуждало "русского" выступать против вхождения его земли в состав Польского королевства. Подчеркивание Длугошем в характере "русского" неких черт "схизматика" сказалось и на изображенном им стереотипе "русского" – в него оказались включены черты выработанного на латинском Западе стереотипа грека: изнеженность, склонность к сексуальным извращениям<sup>102</sup>. Хотя в XV в. на бывшей территории Галицкой Руси (особенно в среде местного дворянства) шел процесс этнической ассимиляции, культурного и языкового сближения восточнославянского этноса с этносом польским, влиятельные круги духовенства продолжали мыслить по-старому<sup>103</sup>. Для Длугоша "русские" схизматики глубоко привязаны к своей "ошибочной" вере, а значит, найти с ними общий язык невозможно. По существу, единственным оправданием власти Польши над землями Западной Украины Длугошу служит сам факт

их завоевания польскими правителями в древние времена. На заключительном этапе своей работы Длугош пытался дать иное обоснование, создав миф о происхождении "русских" и их предка Руса от Леха, но общей картины это не меняло<sup>104</sup>.

Впрочем, есть основание полагать, что позиция, занятая Длугошем, даже в среде духовенства во второй половине XV в. не пользовалась признанием. Покровитель Длугоша Збигнев Олесницкий писал в 1451 г. папе, что "русских" было бы легко вырвать из духовного подчинения грекам, ибо народ этот склонен к добру, благодаря общению с "латинянами" и влиянию их обычаев он очень изменился к лучшему<sup>105</sup>.

Характеризуя отношение поляков к восточным славянам, Б. Зентара отметил, что для них уже в XV в. характерно определенное сознание своего культурного превосходства<sup>106</sup>. И хотя в развернутом виде такая установка в источниках XV в. не встречается, замечания по частным сюжетам заставляют согласиться с выводом Зентары. Так, во вводной части своего труда Длугош написал, что "русские", хотя и одеваются в меха, "живут скромно и убого"; под 1073 г. он же отметил, что на Руси нет каменных крепостей, а в Киеве ни одна из широких улиц не ограждена "как надлежит" стенами<sup>107</sup>. Показательно, в этом плане и письмо Збигнева Олесницкого папе 1451 г. с просьбой прислать на Русь Иоанна Капистрана. Епископ не сомневался в том, что проповедник легко обратит русских в католичество, так как это "gens simplex"<sup>108</sup>. Это краткое определение позволяет понять смысл написанного в то же время письма Казимира IV Капистрану, в котором говорится, что "русские" — люди, "простые, не испорченные мирской наукой", разделяющие заблуждения греков лишь по привычке<sup>109</sup>.

Комплекс превосходства над восточным соседом здесь налицо, но важно, что речь идет не о военном, а культурном превосходстве, и оно отнюдь не сводится к обладанию лучшей верой. Пожалуй, из всех отношений с соседями наибольшее значение для поляков в XV в. приобрели отношения с литовцами, которые в конце XIV в. очень изменились. Хотя отношения Польши с Великим княжеством Литовским в XIV в. не были однозначно враждебными (периоды конфликтов сменялись временами сближения), в польских источниках XIV в. доминирует представление о литовце как о враждебном Польше язычнике<sup>110</sup>. Положение решительно изменилось после 1386 г., когда язычники-литовцы при активном участии поляков приняли крещение и стали их союзниками в борьбе с орденом. Польские политики активно защищали интересы Литвы на международных форумах, доказывая истинность "обращения" литовцев в христианство и право Литвы на свое признанное место в содружестве христианских народов Европы<sup>111</sup>. Для нашей темы особенно важно подчеркнуть, что с 1401 г. заключение межгосударственных соглашений сопровождалось заявлениями знати обоих государств о том, что, после того как поляки побудили литовцев креститься, их отношения строятся на определенных нормах, предполагающих всестороннюю заботу об интересах другой стороны. В 1413 г. этот союз дополнительно скрепило символическое принятие представителей наиболее знатных литовских родов в состав наиболее знатных родов Польши, в связи с чем с них было снято "ярмо неволи" от великого князя<sup>112</sup>. Однако стремление поляков к

превосходству, к руководящей роли в этом союзе, желание ограничить в пользу польской короны политическую самостоятельность Великого княжества вызывали сопротивление литовцев, настаивавших на полном равенстве сторон и на том, что они "*semper liberi fuerunt et nullius terre homagiales*"<sup>113</sup>. К середине XV в. им удалось добиться того, что все соглашения, чреватые какой-либо зависимостью Великого княжества от Польши, практически перестали действовать<sup>114</sup>. Одним из проявлений борьбы литовской знати за свое равенство стала возникающая не позднее середины XV в. легенда о римском происхождении литовцев<sup>115</sup>. Естественно, что часть польского общества пыталась вернуть утраченное положение. Эти претензии и их развернутое историческое обоснование нашли свое выражение в "Анналах" Яна Длугоша.

Исследователи неоднократно отмечали, что из всех христианских соседей Польши литовцам в этом труде дана самая отрицательная характеристика<sup>116</sup>. Для Длугоша литовцы – это дикие варвары ("самые примитивные среди народов Севера"), которых поляки приобщили к вере и спасли от истребления крестоносцами, а те отплатили черной неблагодарностью, порвав с зависимостью от Польши и выдвинув претензии на земли, входящие в состав Польского королевства. Не удовлетворившись констатацией того, что литовцы – "варвары", Длугош нашел нужным еще и обстоятельно объяснить, в чем это "варварство" заключается. (Надо сказать, что изображенное Длугошем "варварство" литовцев существенно отличается от "варварства" древних поляков-язычников, которых он в духе традиции античных авторов характеризует как людей, не знавших ни достижений, ни пороков цивилизации. "Варварство" литовцев, конечно, исключительно негативное<sup>117</sup>).

"Варварство" – это прежде всего примитивный уровень хозяйства и образа жизни. Земля у литовцев непригодная для земледелия, покрытая лесами и болотами. Питаются они в основном лесной дичью и рыбой, они не обрабатывают землю и не занимаются каким-либо иным полезным трудом. Отсюда скудость питания (о жемайтах Длугош пишет, что даже мед или пиво они пьют редко) и голод. По этой причине русские князья в знак признания своей власти и в отсутствии чего-либо полезного взымали с литовцев дань лыком или березовой корой. Многие из литовцев крестились только затем, чтобы получить в подарок шерстяные ткани, ранее им неизвестные.

Примитивности хозяйства соответствует и образ жизни: жемайты строят дома из дерева и соломы с одним лишь окном наверху, под которым находится очаг; в таких домах живут хозяева, челядь, здесь же стоят кони и прочий скот.

Другая черта "варварства" – несвобода. Длугош неоднократно упоминает о распространении рабства в литовском обществе, в котором значительную часть армии составляют рабы. Даже положение знати до происшедших в Литве под польским влиянием перемен мало отличалось от положения "купленных рабов"<sup>118</sup>.

Наконец, третья, может быть, важнейшая черта – неспособность жить в цивилизованном обществе в соответствии с его нормами. Дикарей-литовцев лишь с трудом можно склонить к мягкости и совместной жизни с другими людьми, ибо у них нет никаких понятий о честности, о долге и

верности присяге, об огражденной правом святости. В другом месте Длугош пишет о литовцах как "непослушной толпе, не привыкшей руководствоваться правами или вообще какими-либо установленными принципами"<sup>119</sup>. Последние замечания особенно показательны. Если другие описания (например, обычаев литовцев под 1378 г.) можно, хотя и с натяжкой, отнести к литовцам-язычникам, то эти комментарии – часть некролога Витовту, они должны объяснить читателю, почему после смерти этого правителя в стране начались смуты.

При таких установках хрониста можно недоумевать по поводу того, что он включил в свой труд рассказ о переселении предков литовцев из Италии в Прибалтику. Однако из контекста ясно, что эти сведения позволили ему охарактеризовать литовцев как пришельцев, поселившихся на земле русских князей и тысячу лет живших под их властью, а следовательно, не имевших права на что-либо претендовать<sup>120</sup>.

Об объективности оценок здесь, конечно, говорить не приходится. Важно, однако, попытаться выяснить, почему Длугош столь враждебно настроен к народу соседнего дружественного государства, с которым Польша была связана династической унией, что им руководило и, наконец, в какой мере оценки Длугоша соответствуют отношению к литовцам польского общества в целом.

Позиция Длугоша очевидна – показать антипатичный ему народ как примитивный, "варварский" и неспособный к организованной общественной жизни – уже сама по себе она дает новый материал для изучения системы взглядов и представлений той среды, которой Длугош адресовал свои аргументы. Очевидно также, что сообщество европейских народов воспринималось этой средой как своеобразная иерархия этносов, а место каждого из них определялось тем, насколько тот или иной этнос продвинулся по лестнице, ведущей от "варварства" к цивилизации. Разумеется, одним из важнейших признаков принадлежности к цивилизации была приверженность к истинной вере, но, как показывает пример литовцев, этим дело далеко не исчерпывалось.

Выше отмечалось (это было установлено исследователями еще XIX в.)<sup>121</sup>, что отношение Длугоша к литовцам отражало раздражение малопольских магнатов, группировавшихся вокруг его покровителя Збигнева Олесницкого, неудачами их восточной политики. Следует, однако, помнить и о другом мотиве, важном для понимания того, как развивалось польское этническое самосознание. Страстный патриот Длугош и ему подобные остро реагировали на тот факт, что власть в стране находится в руках правителей, принадлежавших к "чужому" (литовскому) народу. Хронист искренне недоумевал по поводу того, что польские феодалы неоднократно во время выборов на трон предпочитали "чужеземцев" мазовецким князьям, принадлежавшим к своей, родной династии Пястов. Эту непонятную для него ситуацию Длугош готов был объяснить проклятием, павшим на род Пястов после казни королем Болеславом II епископа Станислава<sup>122</sup>.

Уже одно это обстоятельство показывает, что было бы весьма неосторожно отождествлять отношение Длугоша к Литве и литовцам с отношением к ним польского общества в целом. Показательно в этой связи, что в упоминавшемся неоднократно проекте реформ Яна Остро-



рога, полном весьма резких выпадов в адрес немцев и итальянцев, подобных выпадов в адрес литовцев нет. Вместе с тем позиция Остророга кое в чем близка позиции Длугоша. Речь, произнесенная Остророгом перед папой Павлом II в 1467 г., содержит толкование известной и ему легенды о "римском" происхождении литовцев. По мнению Остророга, после войны поляков с Юлием Цезарем в знак заключения союза "его пастухам" было даровано место для поселения "Юлия", которое и стало затем столицей Литвы<sup>123</sup>. С рассказом Длугоша на ту же тему рассказ Остророга ничего общего не имеет, тем более очевидна их общая тенденция: и для Остророга литовцы – "пришельцы", получившие свои земли, правда, не от "русских", а от поляков. К тому же он отмечает их принадлежность к явным низам римского общества. Это сопоставление показывает, что если у общества в целом и не было нужды усваивать всю совокупность взглядов Длугоша на литовский народ, то у нас все же есть основание говорить об определенной эмоциональной напряженности в отношении к литовцам, по крайней мере части польской интеллектуальной элиты, притязавшей не только на политическое, но и на культурное руководство соседями и пытавшейся убедить мир в своем превосходстве с помощью разнообразных аргументов, в том числе и "от истории".

Еще одной важной частью этнического самосознания польской народности стал образ страны, определявший ее место в окружающем мире собственно и создававшийся первоначально в расчете на этот мир, – образ, вызванный к жизни теми международными трудностями, с которыми столкнулось Польское королевство на рубеже XIV–XV вв. Отдельные элементы этого образа зародились уже в предшествующий период, когда в обращениях к папской курии Казимир Великий подчеркивал, сколь велики заслуги его государства в борьбе с татарами и язычниками-литовцами, просил папу одобрить проекты организации христианской миссии на Востоке Европы<sup>124</sup>. В период конфликта поляков с Тевтонским орденом, когда власти ордена в надежде обеспечить себе поддержку европейского рыцарства обвиняли поляков и их правителя в союзе с язычниками, татарами и схизматиками, возникла необходимость в создании и пропаганде позитивного образа Польши – сначала в письменных обращениях к европейскому общественному мнению, а затем и в выступлениях на вселенских соборах.

Отдельные контуры этого образа обозначились уже в спорах поляков с крестоносцами. Так, в 1388 г. папе Урбану VI стало известно о намерении Ягайлы отправиться в поход "*contra Turcos, Tataros et alias barbaricas nationes*"; в 1408 г. Ягайло и Витовт писали другому папе, Григорию XII, о своей борьбе и борьбе своих подданных "*cum fortissimis scismaticorum et barbarorum*". Еще более определенно та же тема звучала в мемориале против крестоносцев, представленном на Констанцкий собор (1416 г.). В нем говорилось о длящихся вечно (*semper*) тяжелых войнах с татарами и о крупном с ними сражении польского и литовского войска, в котором погиб "император" татар, а если бы он не погиб, то разорил бы многие христианские земли. Еще ранее в послании к христианским князьям (1409 г.) подчеркивалось, что обращение в христианство язычников-литовцев – заслуга монарха (и соответственно его польских подданных)<sup>125</sup>.

В четкие и определенные формы этот образ страны отлился в серии речей, произнесенных на различных публичных форумах (чаще всего при приеме польских послов папой) и затем распространявшихся в списках<sup>126</sup>. Эти речи произносили, как правило, крупные польские политики не только церковные, но и светские (например, Ян Остророг). Не подлежит сомнению, что в этих речах выражался официальный взгляд польских историков на свою страну, адресованный европейскому слушателю и читателю.

В них прежде всего подчеркивалась правочерность поляков, которые с самого момента крещения в X в. никогда не впадали в ошибки и заблуждения, всегда сохраняя верность римскому престолу. Одновременно Польша выступала в этих речах как сила, постоянно своими действиями ограждавшая христианский мир от опасности со стороны неверных и язычников. Если первоначально в качестве неверных выступали прежде всего татары, то в дальнейшем наряду с ними появились и турки, в борьбе с которыми погиб сын Ягайлы, Владислав Варненчик. Здесь, таким образом, впервые приняло четкие формы представление о Польше как "предмостном укреплении" христианского мира, которому суждено было долгое будущее. Наконец, в этих речах подчеркивалась роль Польши в распространении и укреплении католицизма в Восточной Европе. Наряду с крещением литовцев речь шла об обращении схизматиков, на землях которых были заложены католические епископства, и даже о крещении татар, для чего на их язык были переведены "Символ веры" и "Отче наш".

Не все в этом образе отвечало действительности, в частности действительная политика Польши в отношении татарских ханств и Османской империи была весьма реалистической и мало зависела от чисто религиозных мотиваций. Однако распространение и пропагандирование такого образа страны вело к тому, что связанные с ним представления постепенно проникали в сознание польского общества. Так, Ян Остророг в адресованном польскому сейму проекте реформ аргументировал освобождение страны от уплаты аннатов в пользу курии именно тем, что Польша в течение многих лет несла немалые расходы, защищая христианский мир от неверных и схизматиков (*Moschis denique et Valachis*)<sup>127</sup>.

Наряду с автостереотипами и стереотипами представлений о других народах самосознание польской народности с самого начала включало в себя представление о принадлежности поляков к более широкой славянской этнической общности. Входящие в эту общность народы объединяли в представлениях людей классического средневековья общность происхождения, языка, обычаев. О том, что в XIV в. у образованной элиты польского общества было свое достаточно сложное представление о границах славянского мира и населяющих его народах, свидетельствует вступительная часть "Великопольской хроники" — исторического труда XIV в., получившего распространение в XV в. При этом лишь некоторые части этого мира привлекали к себе особое внимание хронистов. Так, исторически в XIII–XIV вв. утвердилось представление о принадлежности к одному "славянскому роду" чехов и поляков, и все, что происходило между ними, неоднократно мотивировалось ссылками на это родство. Подобного, однако, не наблюдалось применительно к сфере отношений между поляками и восточными

славянами, хотя во вводной части "Великопольской хроники" предки поляков, чехов и "русских" провозглашались родными братьями. С южными славянами, находившимися еще дальше, никакой непосредственной связи, по-видимому, не было. Зато особый интерес вызывали территории Полабья. В "Великопольской хронике" полабские племена – сорбы, кашубы, раны, древняне – признаются особыми народами, но при этом доказываются существование их древней связи с Польским государством. Здесь правили монархи – члены древней польской династии, и лишь в середине XI в. эти земли вышли из-под их власти. Наконец, особой чертой польской исторической традиции следует признать представление о господствующей роли поляков в славянском мире на заре его истории, когда все славянские народы подчинялись верховной власти Лехитов и платили им дань<sup>128</sup>.

Все эти характерные для польской исторической традиции черты в дальнейшем были развиты Длугошем, его труд позволяет судить о круге знаний и представлений о славянском мире и месте в нем Польши в среде образованной элиты польского общества второй половины XV в. -

Прежде всего важно отметить, что тезис о главенствующей роли Польши в славянском мире не только сохранился в труде Длугоша, но и получил дополнительное обоснование. Как и его предшественники, Длугош сообщает о том, что власти Леха – предка поляков – подчинялись такие земли, как Хорватия, Славония, Босния, Далмация. Он нашел для такого положения, сложившегося еще в языческий период, новые правовые обоснования в рамках уже христианской Европы. Рассказывая о коронации князя Болеслава Храброго, возвысившей его более всех других славянских правителей, хронист нашел нужным напомнить, что император Отто III дал Польше новую государственную эмблему – белого орла. Как черный императорский орел означал подчинение империи всех немецких народов, так белый орел – подчинение Польше славянских и варварских народов. И далее под 1015 г. Длугош замечает: а ведь действительно Болеслав Храбрый сумел подчинить другие славянские страны своей власти<sup>129</sup>. Давно установлено, что для Длугоша правление Болеслава Храброго было временем достигшего апогея величия Польши, идеальным временем, к достижениям того времени, в том числе к господству Польши над окружающим славянским миром, польским политикам следовало всегда стремиться.

Традиционное представление о близком родстве чехов и поляков вполне Длугошем разделялось, несмотря на отступление значительной части чехов от истинной веры. Впрочем, православие болгар и богомилство боснийцев (Длугош называет их яковитами)<sup>130</sup> не мешали включению их в состав славянской общности.

Вместе с тем существенным изменениям Длугош подверг более раннее представление о связях Польши с Полабьем. Если для составителя "Великопольской хроники" полабские племена – особый этнос, отличный от поляков, то Длугош во вступительной части "Анналов" превратил их в часть польского народа. Любек для него – польский город, а все полабские славяне говорят на польском языке и лишь некоторые слова произносят неверно. Земли между Лабой и Хавелой Длугош называет "польскими или славянскими". Перечисляя далее земли, занятые полаб-

скими племенами, он включение этого перечня в хронику мотивирует тем, чтобы "поляки в будущем знали, сколько польских земель захватили немцы"<sup>131</sup>.

Аналогичным образом Длугош поступил и с восточными славянами. На заключительном этапе создания "Анналов" (во вводной их части) он объявил родоначальника восточных славян Руса не братом, а одним из потомков родоначальника поляков — Леха. В соответствии с этим восточные славяне включены им в состав польского народа. Неудивительно, что в дальнейшем своем повествовании Длугош говорит о "польском" городе Киеве и "польском" князе Кие<sup>132</sup>. Таким образом, в исторической концепции Длугоша этническая территория поляков заметно расширилась за счет соседних частей славянского мира.

Южные славяне и в XV в. находились на периферии интересов образованной элиты польского общества. Примечательно, что в огромном труде Длугоша, включающем обширные извлечения из немецких, чешских и древнерусских источников, которые характеризуют не только отношения с Польшей но и главные события, происходившие в соседних с Польшей странах, полностью отсутствуют извлечения из каких-либо южнославянских источников и сообщения о событиях истории южных славян. Правда, в связи с польско-венгерским сближением в середине XV в. и участием польского рыцарства в борьбе с османами круг конкретных сведений о южнославянских землях заметно расширился: Длугош сообщает об их плодородии, богатстве солью и драгоценными металлами. Для характеристики отношения верхов польского общества к южным славянам представляет интерес рассказ Длугоша о рыцарском турнире, устроенном в 1412 г. в Буде Сигизмундом Люксембургским. В турнире участвовали рыцари из Болгарии, Боснии, "Рашки", т.е. Сербии. Особенно "выносливыми и отважными в борьбе" показали себя рыцари "короля" Боснии Хрвоя<sup>133</sup>. Из этого, хотя и эпизодического, сообщения ясно, что южнославянские феодалы перед османским завоеванием воспринимались как естественная часть европейского рыцарского мира.

Какой-либо иерархии общностей разных типов у Длугоша обнаружить нельзя: термином "natio" он в равной мере определял и славянский мир в целом и отдельные славянские народы<sup>134</sup>.

Перед каждым писателем развитого и позднего средневековья, писавшим о славянской общности, возникала проблема языка общения между отдельными лицами и народами, к ней принадлежавшими: говорили они на одном, общем для них славянском языке или нескольких близких между собой языках, или наряду с отдельными славянскими языками существовал некий особый язык межславянского общения.

Длугош, как и самый значительный из его предшественников — создатель "Великопольской хроники", не сомневается в существовании у отдельных народов своих особых языков (наиболее выразительны и многочисленны высказывания Длугоша о "польском" языке)<sup>135</sup>. Вместе с тем, считает он, язык одного славянского народа вполне может быть понятен другому народу. Хронист отмечает родство языков "русских" и поляков ("communis Ruthenorum et Polonorum locutio"); кроме того, в "Анналах" неоднократно подчеркивается, что язык чехов и поляков — это как бы один язык (unum esse linguam). Если судить по известному эпизоду

– столкновение чешского короля Вацлава IV с польскими послами в 1410 г., – то разницу между языками усматривали не в произношении или грамматике, а прежде всего в том, что одни и те же слова имели в них разное значение. Лишь язык полабских славян Длугош оценивает как "испорченный" – по причине их соседства с немцами<sup>136</sup>.

Говоря о языках отдельных славянских народов, Длугош неоднократно упоминает и о некоем славянском языке. Правда, большая часть таких высказываний относится к раннему периоду, к рассказу о деятельности Кирилла и Мефодия, в котором хронист повторяет выражения более ранних источников. Однако и в рассказе под 1390 г. о том, как Ягайла пригласил в монастырь на Клепарже под Краковом хорватских монахов, он уточняет, что они совершали богослужение на славянском языке<sup>137</sup>. О соотношении между этим славянским языком и языками отдельных славянских народов Длугош ничего не говорит. Более того, в отдельных случаях славянский и польский язык выступают как синонимы: на землях Полабья "slawi rusticani... nec aliam linguam nisi Polonicam seu Slawicam... sonant"<sup>138</sup>. Если в сознании столь просвещенного и эрудированного, имевшего особый интерес к рассматриваемым вопросам человека, как Ян Длугош, отсутствовало сколько-нибудь четкое представление о различии между славянским языком и языками отдельных славянских народов, то для всего остального общества такую неясность представлений следует, вероятно, признать вполне оправданной. В целом представления о славянском мире и славянской общности следует расценивать как наиболее консервативную часть этнического самосознания польской народности в XV в.

Подводя итоги исследованию развития этнического самосознания польской народности в XV в. и выделяя то главное, что принесла с собой эта эпоха, следует, во-первых, отметить смену критериев оценки достоинств и недостатков отдельных людей и народов, когда значение стали иметь не только сила и смелость, но и цивилизованность (в широком значении этого слова), что способствовало появлению критических оценок по адресу собственного народа, пересмотру взгляда на его место среди соседних европейских народов. Даже традиционные притязания на политическое господство получили в новых условиях иную идейную мотивацию. Во-вторых, XV век – это время, когда в письменной традиции отразилась борьба различных общественных сил за идейное лидерство, за право представлять интересы народности. В этой (достаточно, впрочем, глухой и подспудной) борьбе не духовенство, как было ранее, а представители образованного дворянства выступали с широкой программой утверждения позиций национального (польского) элемента в главных сферах общественной жизни и развития письменной традиции на родном языке. И то и другое было предвестием наступления новой эпохи – эпохи Возрождения.

<sup>1</sup> Bobrzyński M., Smolka S. Jan Długosz, jego życie i stanowisko w piśmiennictwie. Kraków, 1893.

<sup>2</sup> Wiesłowski J. Kolekcje historyczne w Polsce średniowiecznej XIV–XV wieku. Wrocław, 1967.

<sup>3</sup> Именно на эти рассказы из "Хроники" Кадлубека ссылался Ян Острогор в речи, произнесенной в 1467 г. перед папой Павлом II, в доказательство того, что Польша всегда была независимой и не подчинялась никакой чужеземной власти. См.: Pawiński A. Jana Ostrogora żywot i pismo o naprawie Rzeczypospolitej. W-wa, 1884. S. 186–187.

- <sup>4</sup> О времени создания комментария и распространения его списков см.: *Zwiercan M.* Komentarz Jana z Dąbrowki do kroniki Mistra. Wincentego zwanego Kadłubkiem. Wrocław etc., 1969. S. 12–80, 87, 108, 110.
- <sup>5</sup> *Kowalczyk M.* Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV w. Wrocław etc., 1960. S. 83.
- <sup>6</sup> *Fijalek J.* Mistrz Jakób z Paradyża i uniwersytet Krakowski w okresie soboru bazylejskiego. Kraków, 1900. T. 1. S. 242, 336.
- <sup>7</sup> *Zwiercan M.* Op. cit. S. 114–115, 120.
- <sup>8</sup> Тексты I–X книг "Анналов" Длугоша см.: *Joannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Varsoviae, 1964–1985. T. 1;* тексты XI–XII книг см.: *Joannis Dlugossii opera omnia / Cura A. Przezdziecki. Cracoviae, 1877–1878. Vol. 13–14* (далее в ссылках на "Анналы" указана книга и страница).
- <sup>9</sup> *Gawlas S.* Świadomość narodu Jana Długosza // *Studia źródłoznawcze*, 1983. T. 27.
- <sup>10</sup> Ряд примеров такого рода см. в моей статье «"Русь" и "русские" в историко-политической концепции Яна Длугоша» (Славяне и их соседи: Этнопсихологические стереотипы в средние века. М., 1990. С. 19, 25, 26). Эти примеры характеризуют поляков в их отношении к "русским", но нетрудно привести аналогичные примеры, касающиеся столкновений с другими народами.
- <sup>11</sup> *Długosz J.* Annales. L. IX. S. 177.
- <sup>12</sup> *Długossii J.* Opera omnia. Cracoviae, 1887. T. 1. S. 559 i n.
- <sup>13</sup> *Ibid.* S. 567, 568, 572.
- <sup>14</sup> См., например, саркастическую запись под 1474 г. о изнеженных шляхтичах, которые, привыкнув к мирной и беззаботной жизни, выгоняли из домов своих крестьян и укрывались в них, чтобы не идти на войну (*Długosz J.* Annales. L. XII. S. 281).
- <sup>15</sup> *Ibid.* L. II. S. 276; L. IX. S. 350–351.
- <sup>16</sup> *Ibid.* L. XI. S. 536; L. XII. S. 16; L. X. S. 155.
- <sup>17</sup> *Ibid.* L. XII. S. 184.
- <sup>18</sup> Подбор соответствующих текстов см.: *Gawlas S.* Op. cit. S. 53.
- <sup>19</sup> *Długosz J.* Annales. L. II. S. 219; L. I. S. 108.
- <sup>20</sup> *Ibid.* L. IX. S. 33, 162; L. XI. S. 458.
- <sup>21</sup> См. записи под 1428 и 1467 гг. (*Ibid.* L. XI. S. 352, L. XII, S. 495).
- <sup>22</sup> В другом месте Длугош упоминает о соломенных крышах таких домов (см.: *Ibid.* L. I. S. 115).
- <sup>23</sup> *Brückner A.* Kazania średniowieczne // *Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności. Wydz. filol. Ser. 2. Kraków, 1895. T. 9. S. 364.*
- <sup>24</sup> *Starodawne prawa polskiego pomniki. Cracoviae, 1877. T. 5. S. 130, 134, 135, 137.*
- <sup>25</sup> Характеристике этих представлений Длугоша в значительной мере посвящена работа: *Borkowska U.* Treści ideowe w dziełach Jana Długosza: Kościół i świat po za kościołem. Lublin, 1983.
- <sup>26</sup> *Długossii J.* Opera omnia. T. 1. S. 559.
- <sup>27</sup> Картину постепенной полонизации населения наиболее крупных польских городов в XV в. см.: *Friedberg M.* Kultura polska a niemiecka. Poznań, 1946. T. 1. S. 287. Современную схему соотношения немецкого и польского этнического элемента в различных социальных слоях отдельных групп польских городов см.: *Bogucka M., Samsonowicz H.* Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej. Wrocław etc., 1986. S. 266.
- <sup>28</sup> *Ptaśnik J.* Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce. W-wa, 1949. Roz. XIa.
- <sup>29</sup> Об использовании польского и немецкого языков в делопроизводстве польских городов XV в. подробнее см.: *Bogucka M., Samsonowicz H.* Op. cit. S. 265–270.
- <sup>30</sup> *Ptaśnik J.* Miasta... S. 272.
- <sup>31</sup> Об удельном весе немецкого этноса в Кракове по сравнению с другими польскими городами см.: *Friedberg M.* Op. cit. S. 288 in.
- <sup>32</sup> *Krzyżaniakowa J.* Pojęcie narodu w Rocznikach Jana Długosza: Z problemów Świadomości narodowej w Polsce XV wieku // *Sztuka i ideologia XV wieku. W-wa, 1978.*
- <sup>33</sup> *Gawlas S.* Op. cit. S. 18 in.
- <sup>34</sup> MPH. Kraków, 1893. T. 6. S. 623–626.
- <sup>35</sup> *Długosz J.* Annales. L. XII. S. 18.

- <sup>36</sup> Подробнее см.: *Samsonowicz H.* Piastowskie Mazowsze a Królestwo Polskie w XIII–XV w. // *Piastowie w dziejach Polski.* Wrocław etc., 1975. S. 131 in.
- <sup>37</sup> Подробнее об этом см.: *Manikowska H.* Świadomość regionalna na Śląsku w późnym średniowieczu // *Państwo, naród, stany w świadomości wieków średnich.* W-wa, 1990.
- <sup>38</sup> *Długosz J.* *Annales.* L. XII. S. 449; см. также записи под 1327, 1339, 1466 гг. (L. IX. S. 136, 211–212, L. XII. S. 449).
- <sup>39</sup> См., напр.: MPH. Lwów, 1872. T. 2. S. 893, 933–934. С этими известиями можно сопоставить запись в одном из сборников проповедей XV в., согласно которой каждая страна имеет своего покровителя – архангела: "alium namque Polonia archangelum, alium Lytwania, alium Slessia" (*Brückner A.* *Kazania średniowieczne...* S. 353).
- <sup>40</sup> MPH. Lwów, 1888. T. 5. S. 213.
- <sup>41</sup> *Kloczowski J.* Polacy a cudzoziemcy w XV wieku // *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej.* W-wa, 1973. S. 51, 63–65.
- <sup>42</sup> *Fijalek J.* Dwaj dominikanie krakowscy: Jan Biskupiec i Jan Falkenberg // *Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera.* Lwów, 1925. T. 1. S. 271–292.
- <sup>43</sup> *Memoriale ordinis fratrum minorum a fr. Joanne de Komorowo compilatum* // MPH. T. 5. S. 192–194.
- <sup>44</sup> Statuta synodalne wieluńsko-kaliskie Mikołaja Trąby z r. 1420. Kraków, 1951. III, 14. S. 65.
- <sup>45</sup> *Długosz J.* *Opera omnia.* Kraków, 1863. T. 7. S. 229, 363, 376, 402.
- <sup>46</sup> Ibid. S. 302. Впрочем, рассказывая (под 1146 г.) о великопольском монастыре в Лонде, он объяснял царивший здесь добрый порядок тем, что в него принимают только уроженцев Кельна. См.: *Annales.* L. V. S. 34.
- <sup>47</sup> *Starodawne prawa polskiego pomniki.* T. 5. S. 125.
- <sup>48</sup> *Mayenowa M.R.* Walka o język w życiu i literaturze staropolskiej. W-wa, 1955. S. 173.
- <sup>49</sup> *Starodawne prawa polskiego pomniki.* T. 5. S. 120–121.
- <sup>50</sup> *Gawlas S.* Op. cit. S. 36, 51.
- <sup>51</sup> *Długosz J.* *Annales.* L. VI. S. 119; L. IX. S. 82–84 (см. также записи под 1347, 1356 гг.), 246, 283.
- <sup>52</sup> *Starodawne prawa polskiego pomniki.* T. 5. S. 125–126.
- <sup>53</sup> *Ptaśnik J.* Op. cit. S. 269–270.
- <sup>54</sup> *Łoś J.* Początki piśmiennictwa polskiego: Przegląd zabytków językowych. Lwów etc., 1922. S. 140, 149, 209.
- <sup>55</sup> Ibid. S. 175–176, 181; *Klemensiewicz Z.* Historia języka polskiego. W-wa, 1974. S. 83. О соотношении сфер использования латыни, немецкого и польского языков подробнее см.: *Толстая С.М.* Языковая ситуация в Польше в XII–XIV вв. // *Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма.* М., 1989.
- <sup>56</sup> Подробная и всесторонняя характеристика корпуса польских оригинальных и переводных текстов в рукописях XV в. дана в упоминавшейся выше книге Я. Лося.
- <sup>57</sup> *Klemensiewicz Z.* Op. cit. S. 88–89; *Stieber Z.* Wpływ czeszczyzny na kształtowanie się polskiego języka literackiego // *Stieber Z.* *Językowy świat Słowian.* W-wa, 1974. S. 306–314.
- <sup>58</sup> *Abraham W.* Najdawniejsze statuty synodalne archidiecej Gnieźnieńskiej. Kraków, 1920. S. 26–27.
- <sup>59</sup> В одном из первых сборников воскресных проповедей, составленном в начале XV в. Лукашем с Козьмина, указывалось, что он составлен по заказу краковского епископа Войтеха Ястжембца и был представлен на его утверждение (*Brückner A.* *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej.* W-wa, 1902. T. 1. S. 17–18).
- <sup>60</sup> *Długosz J.* *Opera omnia.* T. 7. S. 261; *Gawlas S.* Op. cit. S. 27.
- <sup>61</sup> В 1455 г. Станислав, учитель из Пакоши, был обвинен в приверженности гусизму, так как у него видели книги на польском языке, среди них Евангелие (*Mayenowa M.R.* Op. cit. S. 167).
- <sup>62</sup> *Długosz J.* *Annales.* L. X. S. 532.
- <sup>63</sup> Издание: *Łoś J.* *Jakuba syna Parkoszewego traktat o ortografii polskiej* // *Materiały i prace Komisji Językowej Akad. Um.* Kraków, 1907. T. 2; *Idem.* *Początki...* S. 100–101.
- <sup>64</sup> *Taszycki W.* *Obrońcy języka polskiego: wiek XV–XVIII.* Wrocław, 1953. S. XXV–XXVI.

- <sup>65</sup> *Kürbis B.* Mieszczanie na uniwersytecie Jagiellońskim i ich udział w kształtowaniu świadomości narodowej w XV w. // *Ze studiów nad literaturą staropolską*. Wrocław, 1957. S. 46–49; *Łoś J.* Początki... S. 103.
- <sup>66</sup> *Łoś S.* Początki... S. 299.
- <sup>67</sup> Starodawne prawa polskiego pomniki. T. 5. S. 130.
- <sup>68</sup> *Mayenowa M.R.* Op. cit. S. 172–174.
- <sup>69</sup> Это было ясно и современникам: так, Витовт в 1420 г., утверждая свои природные права на Пруссию, писал, что "Cruciferi sunt alienigeni et advene de terris Alamanie" (Monumenta. T. 6. С. 467).
- <sup>70</sup> Большой материал об этой полемике и ее воздействии на европейское общественное мнение собран в кн.: *Grabski A.F.* Polska w opiniach Europy Zachodniej, XIV–XV w. W-wa, 1968.
- <sup>71</sup> MPH. Lwów, 1878. T. 3. S. 85, 216.
- <sup>72</sup> Monumenta. T. 12, N 208. S. 303.
- <sup>73</sup> Цит. по: *Lewicki A.* Powstanie Świdrygielly // *Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności*. Wyd. hist.-filoz. Kraków, 1892. T. 29. S. 478.
- <sup>74</sup> MPH. T. 5. S. 186; Starodawne prawa polskiego pomniki. T. 5. S. 126.
- <sup>75</sup> *Gawlas S.* Op. cit. S. 49–51.
- <sup>76</sup> Говоря под 1473 г. об избрании Карла бургундского "римским королем". Длугош осуждает этот акт как совершенный в ущерб "всему немецкому народу" (Annales. L. XII. S. 591–592).
- <sup>77</sup> MPH. Lwów, 1872. T. 2. S. 333; Annales. L. XII. S. 18.
- <sup>78</sup> *Chronica Hungaro-Polonica // Acta universitatis Szegediensis*. Acta historica. Szeged, 1969. T. 26.
- <sup>79</sup> См. записи под 984, 1108, 1189 гг.: *Długosz J.* Annales. L. II. S. 111, 198; L. IV. S. 236; L. VI. S. 145; L. XI. S. 111; L. XII. S. 529.
- <sup>80</sup> Monumenta. T. 6. N MXI.
- <sup>81</sup> См., например, послание польских панов Яношу Хуянди (Ibid. T. 2. N 72. S. 76; T. 12. N 207; N 286. S. 433).
- <sup>82</sup> См. послание польских панов и прелатов венгерскому королю в 1468 г. (Ibid. T. 2. N 214. S. 241).
- <sup>83</sup> Цит. по: *Lewicki A.* Op. cit. S. 263.
- <sup>84</sup> *Mikulka J.* Annales Jana Długosza a Czechy // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. W-wa, 1963. T. 8; *Borkowska U.* Op. cit. (специальный анализ отношения Длугоша с гуситами). О контактах Длугоша с чехами и об изучении им памятников чешской исторической традиции см.: *Solicki S.* Źródła Jana Długosza do problematyki czeskiej. Wrocław, 1973; *Idem.* Kontakty osobiste Jana Długosza z Czechami // *Acta universitatis Wratislaviensis*. Wrocław, 1968. N 70: *Historia XIV*; *Gawlas S.* Op. cit. S. 47.
- <sup>85</sup> *Długosz J.* Annales. L. II. S. 209, 215, 257–258; L. IV. S. 159; запись под 1404 г. (L. X. S. 260); запись под 1109 г. (L. IV. S. 249).
- <sup>86</sup> *Długosz J.* Opera omnia. T. 7. S. 79–80. Здесь же Длугош упоминает о магистре Иерониме из Праги, который рассказывал ему и его товарищам о событиях в Чехии.
- <sup>87</sup> *Šmahel F.* Idea národa v husitských Čechách. České Budějovice, 1971. S. 124–127. Аналогичные настроения присущи и творчеству собеседника Длугоша – магистра Иеронима (см.: *Brückner A.* Literatura religijna... S. 133).
- <sup>88</sup> См. запись 1410 и 1414 гг. (*Długosz J.* Annales. L. X. S. 120, 161).
- <sup>89</sup> *Bobrzyński M., Smolka S.* Op. cit. S. 136–137.
- <sup>90</sup> Monumenta. T. 12. N 172.
- <sup>91</sup> *Długosz J.* Annales. L. XII. S. 93–94.
- <sup>92</sup> Об отношении представителей польских политических кругов разной ориентации к гуситской Чехии см.: *Maleczyńska E.* Społeczeństwo polskie w 1 pol. XV w. wobec zagadnień zachodnich. Wrocław, 1947.
- <sup>93</sup> *Liber cancellariae Stanislai Ciolek Zw.* Th. Wien, 1874. N 57. S. 107.
- <sup>94</sup> Monumenta. T. 2, N 220. S. 250. Заключительная часть речи послов содержит еще более смелый тезис: оба народа настолько близки, что как бы "unum genus et eadem est natio" (Ibid. S. 252).
- <sup>95</sup> Подробнее о влиянии этого фактора на отношение польского духовенства к "русским" см.: *Borkowska U.* Op. cit. Rozd. 3.



- <sup>96</sup> Ibid. S. 176–177.
- <sup>97</sup> Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie... S. 96–97.
- <sup>98</sup> Kodeks dyplomatyczny katedry i decesji wileńskiej (1387–1507). Kraków, 1948. T. 1, N 6. S. 13–14.
- <sup>99</sup> Monumenta. T. 6, N 1008. S. 607; *Chodynicki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: Zarys historyczny, 1370–1632. W-wa, 1934. S. 93–94.
- <sup>100</sup> Monumenta. T. 2, N 72. S. 77.
- <sup>101</sup> *Modelski T.* Z dziejów rebaptызacji w Polsce // *Kwartalnik teologiczny wileński*. 1925. N 3. S. 70.
- <sup>102</sup> *Borkowska U.* Op. cit. S. 172, 174–175.
- <sup>103</sup> *Orzechowski J.* Okcydentalizacja Rusi Koronnej w XIV, XV i XVI w. // *Państwo, narod, stany...* S. 228–230, 234, 238–241.
- <sup>104</sup> Подробнее об этом см.: *Флоря Б.Н.* Русь и "русские" в историко-политической концепции Яна Длугоша // *Славяне и их соседи: Этнопсихологические стереотипы в средние века*. С. 16–25.
- <sup>105</sup> Monumenta. T. 2, N 116. Иоанн Коморовский, отмечал, что поначалу "русские" сопротивлялись миссионерской деятельности бернардинов (в 1460 г. они сожгли бернардинский монастырь во Львове), уже в записи о смерти Иоанна из Дукли (1484 г.) писал об успехе его проповеди среди "русских" и армян, а викария польской провинции с 1491 г. Михаила Баля, русские и литовцы, по его словам, чтили как "апостола" (MHP. T. 5. S. 189, 248, 259).
- <sup>106</sup> *Zientara B.* Cudzoziemcy w Polsce X–XV wieku // *Swojskość i cudzoziemszczyzna*. S. 34.
- <sup>107</sup> *Długosz J.* Annales L. I. S. 87; L. III. S. 119.
- <sup>107</sup> Monumenta. T. 2, N 116.
- <sup>109</sup> *Lewicki A.* Unia florencka w Polsce // *Rozprawy Akademii Umiejętności*. Wyd. hist.-filoz. Ser. 2. Kraków, 1899. T. 13.
- <sup>110</sup> *Janik J.* Litwa i Litwini w świadomości społeczeństwa polskiego w wiekach średnich // *Acta universitatis Lodzensis. Folia hist.* Łódź, 1983. T. 14. S. 47–48; cp.: *Kosman M.* Polacy o Litwinach (do połowy XVI wieku) // *Spółczesność Polski średniowiecznej*. W-wa, 1985. T. 3. S. 412–414.
- <sup>111</sup> *Kosman M.* Op. cit. S. 422.
- <sup>112</sup> Akta unii Polski z Litwą, 1385–1791. Kraków, 1932. N 39, 44, 49, 50.
- <sup>113</sup> Monumenta. T. 6. S. 815 (1429).
- <sup>114</sup> О наиболее важных моментах польско-литовских отношений в конце XIV – первой половине XV в. см.: *Bardach J.* Krewa i Lublin: Z problemów unii polsko-litewskiej // *Bardach J.* Studia z ustroju i prawa Wielkiego Xięstwa Litewskiego, XIV–XVII ww. Białystok, 1970.
- <sup>115</sup> О ней см.: *Zachara-Wawrzyńczyk M.* Geneza legendy o rzymskim pochodzeniu Litwinów // *Zeszyty historyczne Uniwersytetu Warszawskiego*. 1963. T. 3.
- <sup>116</sup> *Kłoczowski J.* Op. cit. S. 57; *Gawlas S.* Op. cit. S. 48–49.
- <sup>117</sup> *Długosz J.* Annales. L. I. S. 114–116.
- <sup>118</sup> Ibid. L. IX. S. 130–131; L. X. S. 160–161, 166, 167, 168.
- <sup>119</sup> Ibid. L. X. S. 93; L. XI. S. 417.
- <sup>120</sup> Ibid. L. X. S. 169.
- <sup>121</sup> *Bobrzyński M., Smolka S.* Op. cit. S. 178 in.
- <sup>122</sup> *Długosz J.* Opera omnia. T. 1. S. 83.
- <sup>123</sup> *Pawiński A.* Op. cit. S. 186.
- <sup>124</sup> *Grabski A.F.* Polska w opiniach... S. 168–169, 171–172, 175–176.
- <sup>125</sup> Monumenta. T. 12, N 13. S. 17; T. 2, N 37. S. 31; T. 6. S. 1012; N 327. S. 199–201.
- <sup>126</sup> В настоящее время известны следующие тексты: речь М. Козловского, произнесенная на Базельском соборе в 1434 г.; речь Т. Стшешиньского перед папой Николаем V (1450 г.); речь неизвестного лица перед папой Каликстом III (1458 г.) (см.: Monumenta. T. 12. N 221; T. 14. N 38; T. 2. N 162); речь Я. Остророга – перед папой Павлом II (1467 г.) (*Pawiński A.* Op. cit. S. 182–191; речь Я. Тарговиска перед папой Иннокентием VIII (*Zathey J.* Zapomniane polonicum drukowane w Rzymie w r. 1486 // *Medievalia*. W 50 rocznicę pracy naukowej Jana Dąbrowskiego. W-wa, 1960. S. 305–312).
- <sup>127</sup> Starodawne prawa polskiego pomniki. T. 5. S. 121.

- <sup>128</sup> Анализ представлений польской исторической традиции XIII–XIV вв. о славянском мире см.: Исаевич Я.Д. Этническое самосознание польской народности в XII–XIV вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 273–274.
- <sup>129</sup> Dlugosz J. Annales. L. I. S. 70, 232–233; L. XII. S. 274.
- <sup>130</sup> Ibid. L. XII. S. 378.
- <sup>131</sup> Ibid. L. I. S. 143.
- <sup>132</sup> Ibid. S. 87, 89–90, 111–112.
- <sup>133</sup> Ibid. L. I. S. 69–70; L. XI. S. 141.
- <sup>134</sup> См. примеры на слово "natio", подобранные С. Гавласом (*Gawlas S. Op. cit. S. 25*). Впрочем, одним и тем же термином "natio" Длугош обозначает одновременно саксов или баваров и весь немецкий этнос в целом.
- <sup>135</sup> Ibid. S. 34–35 (в особенности о переводе книг по приказу королевы Ядвиги: "de Latino in Polonicum").
- <sup>136</sup> Dlugosz J. Annales. L. I. S. 91, 143; L. XII. S. 587; L. XI. S. 3.
- <sup>137</sup> *Gawlas S. Op. cit. S. 34; Grabski A.F. "Lingua sclavonica" w poglądach polskich i zachodnioeuropejskich (XI–XV wiek) // Łódzkie Towarzystwo Naukowe. Rozprawy Komisji językowej. Łódź, 1970. T. 16.*
- <sup>138</sup> Dlugosz J. Annales. L. I. S. 143; *Idem. Opera omnia. Cracoviae, 1864. T. 9. S. 80 (idiomatis Slavonici sive Bohemici).*

## ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ ЧЕХОВ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ В ЧЕХИИ В ГУСИТСКУЮ ЭПОХУ (КОНЕЦ XIV века – 1471 год)

Г.П. Мельников

В XIV в. чешский этнос в поисках своей генеалогии создал собственный этногенетический миф, окончательно оформившийся в придворной хронистике эпохи Карла IV. К концу XIV в. в чешском обществе носителями сознания этнической принадлежности наряду с дворянством стали чешское бюргерство и пражская университетская интеллигенция<sup>1</sup>. Эти факторы детерминировали рост этнического самосознания на рубеже XIV–XV вв., однако они представляются все же недостаточными для объяснения феномена чешского позднесредневекового национализма, той "чешской аномалии" (термин Ф. Шмагеля), которая лежит в основе этнического развития чехов в гуситскую эпоху. Своеобразный "националистический взрыв", не характерный для других европейских этносов того времени, конечно, был спецификой Чехии. Поэтому традиционная историографическая формулировка "национальный вопрос в гуситском движении" нуждается в корректировке, позволяющей расширить поле исследования за счет социоэтнического ландшафта и религиозно-идеологических парадигм. Безусловно, в мою задачу не входят анализ или даже общая

характеристика гуситского движения – эпицентра всей многовековой чешской истории. Еще слишком сильны историографические традиции и мифы, еще слишком дискуссионны новые трактовки этого феномена как революции внутри феодальной формации<sup>2</sup>. Моя цель – по возможности вычленив этническую проблематику, дать очерки чешского этнического самосознания с конца XIV в. до 1470-х годов и попытаться объяснить аномальный характер его развития.

Имеющийся достаточный для исследования избранной темы источниковый материал неоднократно анализировался в чешской историографии. Специально данной теме посвящена монография одного из крупнейших гуситологов, Ф. Шмагеля, "Идея нации в гуситской Чехии"<sup>3</sup>. Однако проблематику нельзя считать исчерпанной, так как новые концептуальные подходы позволяют увидеть в новом ракурсе сумму давно известных науке фактов, а акцентирование аспекта самосознания дает возможность эксплицирования в область исторической психологии и аутоидентификации человека в пространстве истории.

Развитие чешского этноса и его самосознания в гуситскую эпоху представляет первостепенный интерес для исследования теоретических проблем этнической истории. Можно сказать, что гуситская Чехия должна рассматриваться как полигон для проверки различных теорий культурной общности этноса, этнополитической и этносоциальной общностей в исторических условиях этноконфессионального раскола. Понятие "раздвоенный народ", появившееся во второй половине XV в., манифестантно характеризует дезинтеграционные процессы в чешском этносе, возникшие в результате конфессионального раскола чешской феодальной народности в ходе гуситского движения. Разделение чехов на гуситов и католиков игнорировалось в остальной Европе, для которой понятия "чех" и "гусит" слились в единый конфессионим. Это обстоятельство усугубляло болезненность патриотического чувства чехов-католиков. Ситуация в целом дает возможность исследователю рассуждать о разных типах патриотизма и не только исторических, но и конфессионально-идеологических его формах. Для теории этноса также интересны проблема сочетаемости этноконфессионального самосознания гуситов и наблюдаемых у них элементов сознания метаэтнической славянской общности, сочетание этноконфессионального мессианизма с интегрированностью в *Pax Christiana* при доминировании сознания родовой близости с *Pax Slavica Orthodoxa*. Решающую роль, очевидно, сыграла устоявшаяся этногенетические мифы предшествующей эпохи, актуализированные деятельностью пражских университетских интеллектуалов из среды радикальных реформаторов, прежде всего Иеронима Пражского.

Поскольку этническое сознание – не только результат, но и фактор, воздействующий на этнические процессы<sup>4</sup>, можно утверждать, что гусизм не только, как считал Й. Пекарж, "подорвал духовное единство нации"<sup>5</sup>, но и создал ситуацию этнической дезинтеграции, когда "добрыми, настоящими чехами" (*verí Bohemí*) могли себя считать лишь утраквисты, а чешскость католиков ставилась под сомнение. Во всяком случае победившие гуситы постоянно подозревали их в том, что, пользуясь современными клише, следует назвать предательством национальных интересов. Возник феномен этнической неполноценности части этноса,

что вместе с политико-конфессиональными факторами привело в исторической перспективе к национально-государственному краху в начале XVII в.

"Раздвоенный народ" позволяет внести коррективы в теорию этносоциального организма (эсо) Ю.В. Бромлея. По его определению, эсо — это образования, которые "наряду с этнической (прежде всего культурной) обычно обладают территориальной, экономической, социальной и политической общностью", где основные компоненты — этнические и социально-экономические факторы<sup>6</sup>. В Чехии XV в. нельзя отрицать существование эсо, однако нельзя говорить только о культурной общности и едином типе этнического самосознания.

Пример чехов-католиков, в иерархии духовных ценностей которых этническое самосознание уступало первое место сознанию конфессиональному и государственно-политическому, дает основание оспаривать тезис В.И. Козлова, что среди признаков этноса главенствует этническое самосознание<sup>7</sup>. Оно, несомненно, составляет неотъемлемый компонент этноса, но чешский материал не позволяет считать основой этноса групповую этническую аутоидентификацию, делая определяющим фактор субъективного сознания. Подобный подход ведет свою традицию еще от М. Вебера<sup>8</sup>. Чешское этническое самосознание гуситской эпохи относится к типу напряженного и организуемого (политического), если воспользоваться классификацией К.В. Чистова<sup>9</sup>. Его специфические проявления в сущности обусловлены внеэтническими факторами, находящимися, однако, также в сфере общественного сознания.

Историография интересующей нас темы неразрывно связана с историографией гуситского движения в целом, поскольку "национальный вопрос" оказывался для исследователя идентификатором его подхода к гусизму. Романтическая концепция "национального духа" нашла свое классическое воплощение в знаменитом труде Ф. Палацкого "История чешского народа в Чехии и Моравии", где гусизм и гуситские войны трактуются как противостояние двух онтологически различных типов национального духа: демократического чешского славянства и деспотическо-авторитарного немецкого милитаристского феодализма<sup>10</sup>. Поэтому национальный аспект столкновения двух "миров" оказывался определяющим. Становление современной чешской нации интерпретировалось почти как перманентная борьба чехов с немецким элементом вне и внутри Чешского государства за духовную самобытность и собственный путь исторического развития. При этом происходила экстраполяция политическо-идеологической ситуации первой половины XIX в. на изучение эпохи гусизма. Актуализация исторического прошлого, несомненно, способствовала росту исторического и национального сознания чехов на принципиально ином этапе развития, однако делала "национальный вопрос в гусизме" предметом общественной конъюнктуры. Связь историографии и политики, воплотившаяся в деятельности Ф. Палацкого, надолго обусловила повышенную социальную значимость гуситской проблематики. Национально детерминированный подход к гусизму и всему комплексу проблем, с ним связанных, господствовал в чешской исторической науке и историческом сознании общества до недавнего времени. Понимание Чехии как форпоста в противостоянии славянского и германского миров исключало принцип

историчности в формировании этнического самосознания чехов, превращая патриотизм в его романтическое понимание в константу национального сознания. Национально-патриотическая концепция Ф. Палацкого оставалась доминирующей вплоть до появившихся в межвоенный период работ Й. Пекаржа, который, объясняя феномен чешского национализма в XV в., обратился к анализу всего комплекса идеологических факторов гуситского движения. Здесь по праву первое место занимали религиозные вопросы. Это, в свою очередь, позволило Й. Пекаржу выделить особую категорию общественного сознания эпохи – мессианиззм – и связать его с национальным аспектом. Многотомное исследование Й. Пекаржа о Я. Жижке содержит новую концепцию национальной проблемы в гусизме. Критикуя Ф. Палацкого, Й. Пекарж отмечал, что его ошибка состояла в том, что демократизм гуситов, в частности Жижки, он ставил в причинно-следственную зависимость от национального славянского духа, что обуславливало их антинемецкость. Й. Пекарж доказывал, что гуситский национализм коренился не в славянско-демократической стихии, а был следствием борьбы гуситов за "правду божью". Таким образом, определяющим фактором развития оказывался чешский мессианиззм, а религиозная борьба ускоряла становление национального самосознания. «Существует несколько свидетельств, полностью достоверных, – пишет Й. Пекарж, – что Жижка был и хотел быть грозой немцев, однако это ни в коей мере не означает, что мы должны искать этому иное объяснение, нежели то, что немцы были главными противниками закона божьего. "На немцев, на предателей божьих!" – так звучал боевой лозунг, начертанный на гуситском изображении св. Вацлава еще во второй половине XV в.»<sup>11</sup>

Однако тезису о гуситском мессианизме как первопричине чешского национализма XV в. противоречит другое утверждение Й. Пекаржа о том, что "пробудившийся национализм стал достоянием всего чешского общества той эпохи, как гуситов, так и католиков – здесь не было еретиков!"<sup>12</sup>. Сам автор почему-то не заметил противоречия в своих построениях и не поставил вопрос об исторической вариативности патриотизма и его полиморфизме. Попытка Й. Пекаржа, объяснить феномен гуситского национализма религиозным фактором, – безусловно, важнейшее завоевание чешской исторической науки, так как это было применение методики объяснения прошлого исхода из его собственных парадигм, что исключало элемент модернизации. К сожалению, негативное отношение к Й. Пекаржу в марксистской историографии (и в чехословацкой, и в советской) сделало невозможным дальнейшую разработку религиозных аспектов гуситского движения. Также труды Р. Урбанека о мессианизме не нашли своего логического продолжения<sup>13</sup>.

В марксистской историографии гуситского движения социально-экономический детерминизм причудливо сочетался с национально-государственным. "Национальный вопрос" выглядел производным и второстепенным в концепции классовой борьбы против феодального строя. Наиболее четко это сформулировал Й. Мацек<sup>14</sup>. В советской исторической продукции, особенно в разного рода учебниках, появилась даже формулировка "национально-освободительное движение чехов". Ее антиисторичность столь очевидна, что она не смогла долго удержаться.

Конечно, необходимо учитывать коррелят второй мировой войны, прологом которой было расчленение Чехословакии. В этих условиях вновь возродилось национально-романтическое понимание гуситской традиции как отражения германской агрессии.

Поворотным пунктом в историографии нашей темы стала опубликованная в 1971 г. монография Ф. Шмагеля "Идея нации в гуситской Чехии". Автор интерпретирует гусизм как революцию внутри феодальной формации. Подробнейший анализ источников приводит Ф. Шмагеля к выводу об ошибочности утверждения, что именно в гуситскую эпоху начиналось формирование современной чешской нации и соответственно ее национального самосознания. Он считает, что "национализм гуситского периода был аномалией как по своей преждевременной зрелости, так и по охвату почти всего общества". В целом сама гуситская революция была европейской аномалией. Поэтому "чешский народ гуситского периода проявил большую динамичность и внутреннюю когерентность, чем соседние народы, а... чешский национализм в идеологической плоскости частично превосходил национализм позднейшего периода"<sup>15</sup>. Исходя из этого, Ф. Шмагель пользуется термином "средневековый национализм". Основные аспекты концепции Ф. Шмагеля будут затрагиваться по ходу дальнейшего изложения, здесь же лишь отмечу, что работы как обобщающего<sup>16</sup>, так и исследовательского характера, появившиеся в последнее двадцатилетие, базируются на этом капитальном труде.

Особое место в науке занимает русская историография гуситского движения славянофильского направления – она маргинальна. Ее концепция сводится к решающему влиянию на гусизм православия<sup>17</sup>. Поскольку гуситы стремились вернуться в мир славянского православия, они неизбежно должны были противопоставить себя немецкому миру. Эта оппозиция определяла религиозно-национальную конфронтацию двух миров: славянского и германского. Не отрицая очевидного интереса гуситов к православию, надо констатировать, что гусизм как еретическое движение сформировался и развивался в лоне западного, латинского христианства. Концепция славянофилов, полностью оторванная от источниковой базы, умозрительна и неисторична. Ей не следовало бы уделять внимание в данной главе, если бы не ее рецидив в работах Л.Н. Гумилева. Курьезность утверждений автора, повторяющего основные тезисы русских славянофилов XIX в., состоит в том, что он, возможно сознательно, полностью игнорировал данные источников и всю литературу по теме, появившуюся за последние сто лет, поскольку они не укладываются в его схемы этнического развития человечества. Пять страниц раздела "Пассионарный надлом в Чехии" изобилуют фактическими ошибками. Основной вывод Л.Н. Гумилева – "гуситские войны были первой вспышкой, которая показывала, что в суперэтносе начинается новый процесс – дивергенция"<sup>18</sup>, – вызывает сомнения, так как этот процесс возник не между этносами, а внутри одного этноса (чешского), к тому же к концу XV в. он затих настолько, что немецкая Реформация в XVI в. вызвала лишь конфессионально-политическую дезинтеграцию общества, не затронув его исторического и этнического самосознания.

В целом в безбрежной литературе о гусизме этническое самосознание (именно самосознание, а не "национальный вопрос в гусизме", не развитие

национальной идеи) до сих пор полностью не освещено – прежде всего потому, что вопрос почти не ставился в такой плоскости, ибо основное внимание уделялось исследованию факторов этнического развития в эпоху гусизма, истории чешского народа в то время. К тому же негативную роль сыграла так называемая гуситская традиция, обязывавшая исследователя к априорности оценок. Гусизм, согласно этим оценкам, был всегда прогрессивен и национален. Лишь Й. Пекаржу и Ф. Шмагелю (при всей разнице их методологии) удалось показать негативные стороны этого феномена, что повлекло за собой неизбежную переоценку этнического (национального) фактора в гуситском движении, включая и такой элемент, как самосознание этноса<sup>19</sup>.

Обратимся к рассмотрению имеющегося корпуса сведений, позволяющих осветить феномен "гуситского национализма" в исторической последовательности и прежде всего к идеологии вождей гуситского движения в период до начала гуситских войн.

В тот период (1390-е годы – 1419 г.) отчетливо выделялись три типа этнического самосознания чехов, детерминированные социальной структурой феодального общества и предшествующей эволюцией общественного сознания его социальных групп. Самосознанию дворянства, как и в предшествующие века, был присущ земский патриотизм, связанный с иерархичностью социозногосударственного сознания. Принадлежность к единой этносоциальной общности у чешского дворянства в начале XIV в. дополняло сознание этнолингвистической общности, что обусловило антинемецкий характер первой чешскоязычной хроники, к тому же стихотворной, – Хроники так называемого Далимила<sup>20</sup>. Частью земского патриотизма было понятие рыцарской чести. Комплекс рыцаря – защитника чести и престижа государства ("чешской короны", "этого королевства", "славного Чешского королевства") определял реакцию чешского дворянства на обвинения чехов в ереси, исходившие от имперских и католических кругов. Дворянство выступило на защиту "своих" религиозных реформаторов, прежде всего Яна Гуса, во время их конфликта с Констанцским собором. Шляхта с присущим ей этногосударственным сознанием видела в классификации чешской реформации как ереси оскорбление своей чести и достоинства.

Второй тип бюргерский. В городах в XIV в. началась чехизация этнического состава населения, усилившаяся на рубеже XIV–XV вв. Не-насиленная ассимиляция немецкого городского населения привела к тому, что в предгуситский период чехи имели количественное преимущество не только среди населения большинства городов Чешских земель, но и почти во всех муниципальных органах<sup>21</sup>. Старые представления о господстве в городах богатой немецкой верхушки опровергли детальные исследования Я. Мезника. Он показал, что в начале XV в. чехи были представлены во всех слоях городского населения, кроме того, процент богатых бюргеров-чехов увеличивался. При этом чешский элемент был наступательным, агрессивным, так как шел процесс имущественного и социально-политического роста чешского городского населения. Я. Мезник установил, что привилегия Вацлава IV Старому Месту Пражскому от 1413 г., согласно которой в городском совете устанавливалось паритетное представительство немцев и чехов, была

дана по настоящию именно немцев, очевидно, желавших обезопасить себя от дальнейшего наступления чехов и окончательного вытеснения из органов городского самоуправления<sup>22</sup>. Гуситское движение стало лишь катализатором объективного процесса, привнеся в него субъективную остроту идеологических лозунгов. Изгнание немцев-патрициев из Праги в результате революционного взрыва 1419 г. представляется закономерным результатом борьбы чешского этноса, вступившего в период своего подъема, за власть и социально-экономическое пространство в городах. Тип этнического сознания, сформировавшийся в чешской бюргерской среде, характеризовался всевозрастающей конфронтацией по этническому признаку, наступательностью и тем, что можно назвать этнопатриотизмом. Появление нового мощного социального слоя – чешского бюргерства – ускорило этнотрансформационные процессы, положив конец этногенетической миксации в городах. В чешских городах по сравнению с городами других государств зоны немецкой городской колонизации, где доминировала ситуация этнокультурной конвергентности, возобладали процессы деконструкции преобладавшей в предшествующие века гомогенизации<sup>23</sup>.

Именно в городской среде в условиях перманентного межэтнического контакта на основе социолингвистической дифференциации возникало особенно острое чувство этнической принадлежности. Поэтому процесс этнической аутоидентификации неизбежно шел по линии конфронтации "мы – они". В результате чешские немцы, несмотря на господствовавшее у них в XIV в. государственно-патриотическое сознание<sup>24</sup>, именно в городской среде начала XV в. стали восприниматься как враждебная сила. Поэтому именно у городской интеллигенции, прежде всего в кругах Пражского университета (как среди клириков, так и светских магистров), сформировался новый тип этнического самосознания, ставший определяющим в гуситскую эпоху. Вообще интеллигенция, как отмечал В.И. Козлов, ратуя за развитие родного языка и литературы, служит общенациональным целям, создает базу для формирования национального самосознания<sup>25</sup>. На эти цели, хотя прежде всего на торжество христианской веры, очищенной от различного рода искажений и наслоений, и была ориентирована деятельность интеллектуальной элиты в период формирования доктрины гусизма (до гуситских войн). Эти два направления были взаимосвязаны: для познания "правды божьей" необходимо христианское просвещение народных масс, что возможно достигнуть лишь благодаря совершенным формам устной проповеди и письменности на родном языке.

Этой двуединой цели и посвятил свою жизнь Ян Гус. Будучи лидером одной из двух враждующих группировок, сложившихся в Пражском университете в ходе дискуссии на чисто философские и церковно-реформаторские темы, он сумел выйти за рамки интеллектуально-клерикальной элиты и сделать свою проповедь достоянием чешской шляхты, чешского бюргерства и крестьянства. Учение Гуса стало новой идеологемой всего чешского общества, что, безусловно, способствовало росту общественного самосознания этноса. Этому также содействовала особая связь Пражского университета с чешским социумом. Покровительство чешского короля, активное вмешательство пражской архиепис-



копской кафедры во внутриуниверситетские дела превращали "высшее училище пражское" в арену религиозно-идеологической борьбы, на которую взирала верхушка чешского общества. Поскольку деятельность университетских магистров была частично связана с функционированием городских духовно-воспитательных институтов, взгляды университетских лидеров имели резонанс и в бюргерской среде. Ни один из университетов тогдашней Европы не имел такого общественного значения, как Пражский. Поэтому реформационные дискуссии и внутриуниверситетские конфликты приобретали широкое общественное звучание, прежде всего – этническое противостояние в университете. Вражда теологического факультета и факультета свободных искусств осложнялась их этническим составом: первый был преимущественно немецким, второй – чешским. Длительная борьба за чехизацию университета началась с поддержки архиепископом Яном из Енштейна чешской стороны в 1384 г. В ходе этой борьбы сформировалось "чешское интеллектуальное самосознание" (термин Й. Спелачека), опиравшееся главным образом на собственные чешские традиции, творчески подходившее к внешним импульсам<sup>26</sup>. Развитие чешской мысли стало тесно связано с проблемами этнического и социального развития государства.

Обострению "национального чувства" способствовала неудачная политика Вацлава IV в Империи, завершившаяся лишением его имперского трона. Отрицательную реакцию чешского общества вызвало вторжение в страну баварских и майссенских войск в 1401 г. Однако отсутствие сопротивления вызвало гневную сентенцию Яна Гуса: "Когда баварцы и майссенцы вторглись в Чехию, жгли деревни, мучили и убивали чешских бедняков... я сказал, что в этом смысле чехи хуже собак и гадов ползучих, ибо они не защищают свое королевство, хотя имеют для этого справедливый повод"<sup>27</sup>. По мнению Р. Каливоды, "раненое чешское самосознание", уязвленное национально-государственным унижением при Вацлаве IV, стало одним из источников антинемецких настроений. Это сознание до конца не смогло смириться с имперской детронизацией короля. Характерно, что Гус даже в 1415 г. в письмах из Констанца титулуется Вацлава римским королем<sup>28</sup>.

Эпицентром чешско-немецкого конфликта в начале XV в. стал Пражский университет, где чехи боролись за доминирование. Борьба увенчалась знаменитым Кутногорским декретом 1409 г. Поскольку Пражский университет был основан как международный центр высшего образования, он формально разделялся на четыре "нации", из которых чехи составляли лишь одну, тогда как немцы превалировали в остальных. Возникшая в университете группа чешских реформаторов стремилась к тому, чтобы "чешская нация" имела больше привилегий, чем иностранцы, которые, пользуясь старым установлением о равном разделении "голосов" между четырьмя "нациями" в органах университетского самоуправления, принимали решения, не соответствовавшие интересам чехов, но главным образом направленные против группы реформаторов. Решительный демарш последних, получивший поддержку со стороны короля, был обусловлен тем, что с 1405 г. стало значительно увеличиваться число иностранных студентов и бакалавров в Пражском университете, что усиливало немецкое ортодоксально-католическое крыло. Традиционная

интерпретация Кутногорского декрета в историографии, согласно которой старое установление о четырех "голосах" было несправедливым по отношению к чешской университетской "нации", так как ее члены в начале XV в. якобы составляли большинство в университете, была опровергнута в исследованиях последнего тридцатилетия<sup>29</sup>. Там показано, что на рубеже XIV–XV вв. чехи среди магистров факультета свободных искусств составляли всего треть, среди бакалавров и лиценциатов – менее одной пятой. Хотя количество студентов-чехов постоянно росло, их доля в общей численности студентов университета в 1406–1408 гг. уменьшилась на 17% вследствие большого прилива иностранных слушателей<sup>30</sup>.

Король издал Кутногорский декрет по причине сугубо политической. В 1409 г. возник спор по поводу созыва собора в Пизе, который должен был покончить с "великой схизмой" в католической церкви. Если пражский архиепископ Збынек Зайиц, опираясь на немецкое большинство университета, поддерживал папу Григория XII, противившегося созыву собора, то Вацлав IV был полон решимости провести собор, так как связывал с ним перспективы своего возвращения на престол Империи. Чешские реформаторы использовали эту ситуацию и встали на сторону короля. Для официальной поддержки короля всем университетом было необходимо сосредоточить в руках чехов большинство "голосов". Нуждавшийся в такой помощи король подписал в Кутной Горе 18 января 1409 г. соответствующий декрет, по которому "чешской нации" в университете при рассмотрении всех дел стало принадлежать три решающих голоса против одного у других "наций". Ущемленные иностранцы потребовали от короля отмены декрета. Поскольку этого не последовало, они демонстративно покинули Прагу. Таким образом, Пражский университет из церковно-наднационального превратился в первый национальный центр высшего образования в Европе. Эта перемена дала возможность чешским реформаторам стать решающей силой в интеллектуальной жизни страны. Однако уход большинства членов университета вызвал за рубежом повышенный интерес к чешским делам и первую большую кампанию против "чешских еретиков" задолго до того, как гусизм столкнулся с католической церковью.

Весьма интересно мнение анонима из Нюрнберга, современника событий. Он считал, что "Bohemi" всегда намеренно противоречили другим "нациям" Пражского университета и лишь искали повода, чтобы противопоставить себя немцам. Именно поэтому чехи восприняли реформаторское учение англичанина Джона Уиклифа: магистр Рвачка поехал в Оксфорд и привез оттуда еретические книги Уиклифа, которые чехи сделали как бы своими и этим довели университет до раскола<sup>31</sup>. Таким образом, по мнению немецкого современника, первопричиной борьбы в Пражском университете было национальное противостояние чехов и немцев, реформаторские устремления первых выглядели производными и вторичными.

Действительно, из формулировок Кутногорского декрета, составленного явно в окружении вождей университетской чешской "нации" Яна Гуса и Иеронима Пражского<sup>32</sup>, следует, что главная причина трансформации Пражской высшей школы – национальные противоречия. В аренсе декларируется принцип, согласно которому чешский король может давать

преимущественные права людям, связанным с ним общей национальной принадлежностью и правом инколата. В тексте прямо сказано, что "немецкая нация, вообще не имеющая никакого права гражданства в Чешском королевстве, присвоила себе использование права трех голосов при решении разных дел пражского общего учения... а чешская нация, истинная наследница этого королевства, пользуется только одним голосом". Поэтому король счел "несправедливым и весьма неприличным, что иностранцы и пришельцы широко пользовались владением местных жителей, которые имеют на него преимущественное право"<sup>33</sup>. Таким образом, в декрете (впервые в чешских официальных документах) сформулировано естественное право нации на преимущество в своем государстве. Формулировки Кутногорского декрета позволяют сделать вывод о том, что средневековое этнополитическое самосознание трансформировалось в новый тип самосознания, в основе своей этногосударственный. Появляется этнос – "хозяин страны". Если ранее аналогичные мысли высказывали лишь отдельные хронисты, то теперь национальная концепция чешской интеллигенции была официально оформлена в решениях высшего органа государственной власти. Кутногорский декрет не был результатом сиюминутной политической ситуации. Участие в его составлении некоторых ближайших советников Вацлава IV из высших сословий позволяет предположить не только длительную подготовку документа, но и принципиальный союз части высшего дворянства из числа придворных с чешскими университетскими радикалами. Собственно говоря, произошло совпадение политической конъюнктуры с наступательной программой национал-радикальной интеллигенции<sup>34</sup>.

В ходе борьбы за Кутногорский декрет выработалась национальная концепция чешской интеллигенции. Этот третий тип этнического самосознания можно назвать "средневековым идеологическим национализмом". Он был сформулирован в процессе вытеснения немецкого ортодоксально-католического крыла из Пражского университета. В сущности "национализм" раннего гусизма, прочно связанный с раннереформационной идеологией, источником которой для чехов были идеи англичанина Уиклифа, породил сложный синтез национальных и интернационально-реформационных идей. В свою очередь, синтез понятий "свой народ" и "правда божья" породил специфически чешское явление – этномессианизм. Как отмечает Й. Спевачек, национальная программа университетских радикалов, основным содержанием которой была чехизация университета, выражалась не в том, что чешские магистры провозглашали антинемецкие лозунги из ненависти к немцам, а в том, что чешские последователи Уиклифа были принципиальными противниками консерватизма, неспособного изменить тяжелую общественную ситуацию, обусловленную глубоким кризисом церкви<sup>35</sup>. Носителями этого консерватизма оказались магистры-немцы (почему – это особый вопрос, которого я здесь не буду касаться). Поэтому собственно национальные антинемецкие требования являлись лишь следствием того, что в гусизме этноцентризм был детерминирован специфической трактовкой теоцентризма.

У самого Гуса в сущности не было четко сформулированной, развернутой национальной программы. Как проповедник он использовал кафедру

пражской Вифлеемской часовни, основанной в 1391 г. богатыми чехами рыцарем Ганушем из Мюльгейма и поддерживавшим его купцом Кржижем для проповеди на чешском языке, так как в более чем 35 пражских храмах место чешского языка было маргинальным. По условиям надации проповедников выбирали три старейших магистра чешской "нации" Пражского университета. Установившаяся таким образом непосредственная связь чешского бюргерства с чешской интеллигенцией, с одной стороны, свидетельствовала о росте этнолингвистического самосознания чешского бюргерства и, с другой, давала возможность университетским радикалам прямо влиять на формирование общественного сознания этого бюргерства. Интересно отметить прямо-таки судьбоносную семантическую метафору Вифлеемской часовни: соединение символа веры – креста (таково значение прозвища одного из ее основателей – Кржиж) с одним из основных признаков этноса – языком. Возникавший таким образом "чешский крест" топонимически и топографически располагался в Вифлееме – месте Рождества Спасителя, причем в бедном квартале среди просто-народья. Целенаправленный выбор названия для чешской часовни в Праге подчеркивал религиозно-социальную ситуацию чешского этноса на пороге гуситского движения. Из чешского Вифлеема действительно вышло новое учение, считавшее только себя истинно христианским. Именно здесь лингвоним "язык чешский" стал конфессионимом, детерминировавшим последующее развитие чешского этноса. Сам Гус прекрасно понимал значение Вифлеемской часовни для соединения этнического и религиозного пластов самосознания чехов. В апелляции к папе от 1410 г. он писал: "Хотя в Праге и много церковных зданий сооружено для богослужения, однако ни одно из них не посвящено исключительно цели проповеди слова Божия, и священники, проповедующие на общепонятном чешском языке слово Божие, обыкновенно ходят по домам верующих, а посему подлежит для этой цели создать... особое здание, дабы тем дать возможность верным Христу жителям Праги собираться в определенном месте в том городе для слушания слова Божия на родном чешском языке. К этой часовне... верные Христу жители Чешского королевства, и в особенности пражане, имеют великую преданность, и всегда собирается в ней великое множество желающих слушать слово Божие"<sup>36</sup>. Таким образом, Гус здесь сформулировал тезис о верных Христу чехах, впервые соединив понятия разного таксонометрического уровня.

В начале своей проповеднической деятельности Гус избегал каких-либо антинемецких выпадов<sup>37</sup>. Как считает Ф. Шмагель, у Гуса, для которого характерно признание: "хороший немец мне милей, чем плохой чех", есть лишь одно острое антинемецкое высказывание<sup>38</sup>. В проповеди, произнесенной вскоре после издания Кутногорского декрета, Гус сказал: "Слава всемогущему Богу за то, что мы изгнали немцев и достигли цели, к которой стремились. Мы победители"<sup>39</sup>. Ф. Шмагель сомневается, что эта фраза была произнесена Гусом в действительности, так как она сохранилась только в свидетельстве нотариуса Вацлава из Водерад и в целом не соответствует концепции Гуса. Новейшие исследования рисуют Гуса как искреннего патриота, который, исходя из естественного права, требовал политических и иных преимуществ своему народу в его

собственной стране, однако при этом не отрицал таких же прав и положительных качеств у других национальных коллективов. Однако об определенных антинемецких чувствах Гуса и его ближайшего окружения свидетельствует не только участие Гуса в составлении Кутногорского декрета, но и глоссы на полях, очевидно, ему принадлежавшей рукописи сочинений Уиклифа, одна из которых звучит буквально так: "Ха-ха, немцы, ха-ха, вон, вон!"<sup>40</sup>

Известно, что на Констанцском соборе Гуса обвиняли также в разжигании антинемецких настроений, что способствовало изгнанию немцев из Пражского университета и падению престижа пражской высшей школы. Известно также, что Гус опровергал эти обвинения<sup>41</sup>. Действительно, после глорификации Кутногорского декрета у Гуса уже не встречается ксенофобских высказываний. Это связано с расколом самой "чешской нации" в университете в результате дальнейшей радикализации гуситского реформационного учения. Впоследствии Гус жаловался только на то, что "нет ко мне нигде большей вражды, чем в среде жителей Чехии", немцы же, напротив, во время путешествия через Германию в Констанц "принимали меня весьма дружелюбно". Эти высказывания засвидетельствованы в "Донесении о магистре Яне Гусе в Констанце" его младшим сподвижником свидетелем последних двух лет его жизни Петром из Младонёвиц. В сочинении акцентируется тот факт, что сам Гус считал своими гонителями чешское духовенство, мстившее ему за критику корыстолюбия и забвения принципов веры. Характерно, что одно из последних писем Гуса из констанцской тюрьмы обращено к "народу чешскому", однако не содержит никаких высказываний на этническую тему, автор сосредоточился на нравственной проповеди<sup>42</sup>.

Из этих сообщений источников видно, что межэтническая конфронтация сменилась внутриэтнической. Водоразделом служила принадлежность к одному из двух лагерей, возникших в ходе чешской реформации. Здесь необходимо отметить, что оба лагеря не отличались этнической монолитностью. Если чешские консерваторы были тесно связаны с немецкими и – шире – интернациональными клерикальными кругами, то в рядах чешских реформаторов мы находим и немецких, и английских магистров. Самым известным из них был Петр Энглиш.

Тем не менее патриотизм для сторонников Гуса являлся несомненной добродетелью. Так, проповедника Вифлеемской часовни Штепана из Колина Гус аттестовал как "наиболее горячо любящего родину", хотя радикалом он не был. Патриотизму Гуса близок патриотизм Иеронима Пражского, оставившего гораздо больше высказываний на эту тему. Его взгляды Ф. Шмагель характеризует как "сословное универсальное понимание чешского народа"<sup>43</sup>.

Впервые свое мнение о национальных проблемах в Чехии Иероним высказал в речи на университетском диспуте в начале января 1409 г., т.е. непосредственно перед принятием Кутногорского декрета. На диспуте присутствовали представители пражских магистратов и посольство из Бабанты. Таким образом, эта программная речь была рассчитана на отклик чешского бюргерства и внимание из-за рубежа. Среди предложенных вопросов был и такой: "Является ли различие людей в языках явной причиной распада королевств и городов?" К сожалению, мы не

знаем, как обсуждался этот вопрос и каковы были итоги диспута<sup>44</sup>, тогда как содержание речи Иеронима хорошо известно, она многократно анализировалась в литературе. В ней фигурируют ключевые для нашей темы понятия и формулировки. Иероним выдвинул тезис, что чехи не могут быть еретиками: "Никогда не слышали ни вы, ни ваши отцы, ни отцы ваших отцов о том, что хоть когда-нибудь какой-либо настоящий чех был сожжен за ересь"<sup>45</sup>. Примечателен термин "настоящий чех" ("purus Bohemus"), обозначающий этнических чехов в отличие от термина "Bohemi", часто включавшего в себя и чешских немцев, т.е. являвшегося политонимом. "Purus Bohemus" не был инновацией Иеронима, он встречается и в судебных актах того времени<sup>46</sup>, из чего можно заключить, что в отличие от предшествующей эпохи, его не знавшей, возникла необходимость в строгой этнической дифференциации. Правда, ранее эту функцию выполнял лингвоним "gens Bohemorum/jazyk český". Почему перестал удовлетворять этот старый термин и появились новые выражения "purus Bohemus" и "veri Bohemi"? Очевидно, что термин "язык чешский" предполагал равноправие с другими языками, тогда как термином "настоящие", "истинные чехи" подчеркивалась этническая супрематия внутри политонима "Bohemi". Собственно, теперь чехами могли называться только этнические чехи, чехи по крови. Поскольку, по мнению Иеронима, они в отличие от других народов не могли быть еретиками, то как бы переходили в новое качество – "наш святой чешский народ". Эта сакрализация собственного народа представляется важнейшим элементом гуситского этнического самосознания. Понятие, впервые сформулированное Иеронимом, стало основой чешского конфессионального этномессианизма. Мне кажется, что Ф. Шмагель этого не заметил, отнеся данное выражение наряду с другими патриотическими высказываниями Иеронима к анктикизирующим ораторским приемам<sup>47</sup>.

Вместе с чешским народом Иероним сакрализирует столицу королевства Прагу и "чешское общество" ("communitas boemica"), применяя к ним прилагательное "sacrosancta". Таким образом, святыми, священными становятся понятия "natio boemica" и "communitas boemica" во главе со столицей Прагой. Вряд ли можно считать их государственно-политическими и на этом основании делать вывод о сословно-универсальном понимании чешского народа Иеронимом, как это делает Ф. Шмагель, полагая, что "чешский народ" и "чешское общество" – это обозначения традиционного средневекового иерархического сословного общества<sup>48</sup>. Указанные понятия относятся к этноидеологическим, образующим категорию "средневекового национализма".

Однако в дальнейшем "национализм" Иеронима сменился "земским патриотизмом": в не менее знаменитой речи на Констанцском соборе он употребил иную терминологию. В речи 1416 г. он противопоставил "жителей королевства" немцам-пришельцам, ставя себе в заслугу стремление "изгнать немцев из Праги и Чешского королевства", обеспечив тем самым "свободу жителям королевства"<sup>49</sup>. Себя Иероним аттестует как "верного жителя", стремящегося "к добру и пользе" Чешского королевства. Старочешский перевод латинской записи, сделанной нота-рием на заседании собора, использует термин "věrný obyvatel"<sup>50</sup>, что чрезвычайно характерно для смены понятийного аппарата. Однако наряду

с внеэтническим государственно-политическим понятием "жители" у Иеронима в этой речи присутствуют определения чисто этнические: он четко дифференцирует чехов и немцев как два отличных народа. Причину вражды между чехами и немцами в Чешском королевстве он объяснил собору давней ненавистью немцев к грекам, от которых происходят чехи. Немцы захватили в Пражском университете, предназначенном для Чешского королевства, все доходные должности, оттеснив чехов. Поэтому он вместе с Гусом и некоторыми чешскими панами способствовал тому, чтобы чехи имели преимущественное положение в университете и магистрате Праги<sup>51</sup>. Это высказывание Иеронима, кроме апелляции к этногенетической мифологии времен Карла IV<sup>52</sup>, содержит межэтническую оппозицию. Собственно, Иероним обвинял немцев в агрессивности, во вражде к чехам. Если вспомнить главный тезис Иеронима – "настоящий чех не может быть еретиком", то можно сказать, что причиной обвинения чехов в ереси, рассматривавшегося на Констанцском соборе, была "национальная борьба" вытесняемых из Чехии немцев. Если взглянуть на эту ситуацию иначе, то следует признать, что обвинения в "антинемецкой деятельности", предъявленные Гусу и Иерониму собором, имели основания<sup>53</sup>.

Необходимо также объективно взглянуть и на обвинения в расколе *communitas* Чешского королевства. Епископ из Лоди Якопо Балларди Арригони перечислил обвинения собора, относившиеся к неконфессиональной деятельности чешских реформаторов. Им вменялось в вину то, что "они осмелились ополчиться на целое Чешское королевство, осмелились подбивать магнатов и дворян на борьбу и раздоры... разделить народ, провоцировать сильнейшие распри среди горожан"<sup>54</sup>. Современный исследователь не может не признать, что многие из этих обвинений отчасти справедливы. Именно "разделение народа" станет в ближайшем будущем характерной чертой чешского общества. Поэтому нельзя отрицать, что деятельность лидеров раннего гусизма основывалась не только на "земском патриотизме", но более всего – на этнопатриотизме.

Таким образом, патриотизм Иеронима был, если можно так выразиться, сложносоставным. В нем присутствовали любовь к родине, "борьба за родину не только словом, но и делом"<sup>55</sup>, особый пиетет к государству и его атрибутам, сознание сакральности собственного этноса, а также вытекавшая из этого ненависть к врагам. Очевидно, эта система взглядов не являлась иерархической, а, скорее всего, была синкретичной. Интересно, что современники воспринимали Иеронима прежде всего как патриота. Упомянувшийся Петр из Младонёвиц в "Страстях магистра Иеронима" подчеркивает, что он "был верен своему чешскому языку, поэтому при короле Вацлаве, когда немцы в учении пражском чинили чехам различные притеснения и кривды... вместе с другими магистрами-чехами против них мужественно выступил". Также характерен рассказ Петра о "неком чехе", оказавшем моральную поддержку заключенному в тюрьму Иерониму<sup>56</sup>. Тезис Иеронима, что чех не может быть еретиком, стал чрезвычайно популярен. Он проник в городской фольклор. Известна песенка, в которой говорится: "Есть старое доброе присловье: племя чешское (*plemě české*) честное, невозможно ему заблуждаться, об этом поют во всех землях"<sup>57</sup>.

Более остро этнический момент и естественные права чехов акцентированы в сочинении магистра-радикала Яна Есеница "Defensio mandati", посвященном защите Кутногорского декрета<sup>58</sup>. Вначале в нем излагается содержание декрета: "Вацлав... король чешский... более всего заботится о коренных жителях королевства, чем о чужестранном населении... Поэтому король Вацлав... даровал жителям своего королевства в Пражском университете три голоса, чем оказал им предпочтение перед чужими народностями, которых он в декрете называет общим именем тевтонов... Жители Чешского королевства, настоящие чехи – как светские, так и духовные лица – в силу королевского декрета должны пользоваться особыми привилегиями в совещаниях и управлении, в занятии первых мест и должностей для успеха и чести самого короля и его королевства". Далее Есениц развивает собственные взгляды на этногосударственное развитие чехов: "Чешский народ, послушный своему королю, должен быть в Чешской земле превознесенным над всеми другими народностями... и в Пражском университете чешский народ должен быть хозяином над чужими народностями... Им не может принадлежать право господства над коренными народами Чешского королевства, связанными между собою узами родства... Ныне же, напротив, оказывается, что иностранцы приглашают самих хозяев-чехов к этому участию, потому что захватили в свои руки некоторые важнейшие части управления". Вопреки выявленному новейшими исследователями этническому составу университета Есениц утверждает, что "чешских профессоров стало больше, нежели иностранных, и они превзошли их в науках". В целом народ должен быть "хозяином на своей земле... и должен стоять во главе, а не в хвосте плестись, всегда быть вверху и никогда – внизу"<sup>59</sup>. В принципе здесь развиваются патриотические идеи Хроники так называемого Далимила. В отличие от понятийного аппарата предшествующего периода под выражением "жители Чешского королевства" понимаются уже только этнические чехи ("vergi Bohemi"). Чешские немцы, даже родившиеся или приобретшие право инколата в Чешском королевстве, квалифицируются как пришельцы. Таким образом, в системе средневекового национализма "Bohemi" из политонима однозначно становятся эндоэтнонимом.

Чешские реформаторы-уиклифиты воспринимали обвинение в ереси как посрамление всего "христианнейшего" Чешского королевства, отождествляя нападки на себя с негативным отношением к государству и королевской власти. Следовательно, они считали себя наиболее адекватными репрезентантами своей "нации" в этнополитическом смысле. Именно "честь христианнейшего королевства Чехии" акцентировали Гус, а затем Прокон из Плзнья, защищая сочинения Уиклифа. Реакцией католиков на эту защиту стало отождествление всего чешского народа с еретиками. Также у гуситов "враг божьего закона" постепенно сконцентрировался в немцах. Это отразилось в сатирических песенках тех лет. Католики, насмехаясь над чрезмерным пьянством чехов, называли их еретиками, совращенными Гусём (обыгрывалось значение слова "hus" – гусь). Гуситы же считали, например, нападение "отчаянных немцев" на Вифлеемскую часовню в 1412 г. оскорблением самого Бога<sup>60</sup>.

В противовес гуситам с их культом "божьей правды" и реформатора-англичанина Уиклифа католики начинают выдвигать на первый план



культ земских патронов и государственные ценности и традиции. Здесь необходимо подчеркнуть патриотизм католиков, апеллировавших к славе своего королевства. Основным противник Гуса Петр Палеч считал, что если бы тот "со своими товарищами вовсе не проповедовал, то славное Чешское королевство никогда бы не было обесчещено, а, наоборот, непрестанно процветало бы в своей былой славе"<sup>61</sup>. Патриотизм Палеча тоже этнически окрашен, ибо он защищал "*excellētissime bohēmice gentis*", в который включал весь чешский социум: "благородных, народ и клириков"<sup>62</sup>. Католики запрещали исполнение новых духовных песен, сделав своим знаменем гимн "Святой Вацлав".

Однако культ чешских святых не был чужд и гуситам. Есть свидетельства более позднего гуситского периода о гуситской иконе, на которой св. Вацлав изображен с чашей в руках, а на его знамени начертан антинемецкий лозунг; также любопытно объединение вацлавской и войтехской традиций с глорификацией полководца Жижки в одном из гуситских манифестов<sup>63</sup>.

Характерно, что рецепция гусизма (до гуситских войн) ограничивалась чешским языковым ареалом. Никто из исследователей пока не смог объяснить, почему чешские немцы не восприняли гуситской реформационной агитации. Ф. Шмагель лишь констатирует, что "одной из главных препон для отклика на гусизм среди немецких слоев в чешских и моравских городах была не национальная ограниченность программы, а скорее лингвистически чешский характер пропаганды"<sup>64</sup>.

Особую проблему представляет апелляция гуситов к кирилло-мефодиевской традиции. Поскольку нет никаких доказательств программного обращения к ней, то очевиден простор для всякого рода гипотез. Употребление гуситами в литургии чешского языка могло иметь прообраз в церковнославянской литургии Эммаусского монастыря в Праге, очень рано примкнувшего к гусизму. Ясно лишь то, что Иероним Пражский во время пребывания в Речи Посполитой и во Пскове хорошо ознакомился с доктриной и практикой православия. Сведения о том, что он почитал православные иконы и причастие, исходят от противников Иеронима, однако в основе этих сведений могли быть рассказы самого Иеронима. Также следует отметить симпатии гуситов к Польше. Об этом говорят и письма Гуса к польскому королю, и переписка последнего с некоторыми чешскими феодалами, и поездка Иеронима в Речь Посполитую. Мы можем предполагать сознание славянской взаимности у вождей гусизма, тем более что поляки защищали Гуса на Констанцском соборе и вместе с "посланцами короля польского" протестовали против заключения Гуса в тюрьму<sup>65</sup>.

Казнь Гуса и Иеронима в Констанце вызвала бурный протест чешского дворянства. Из содержания огромного числа "листов протеста" можно сделать вывод, что дворянство не волновали вопросы церковной ортодоксии в отличие от политической и юридической стороны событий. Эти казни расценивались чешским дворянством прежде всего как позор и оскорбление чести Чешского королевства и "всего нашего языка чешского"<sup>66</sup>. Эти документы дают уникальную возможность для определения этнического самосознания чешского дворянства начала XV в., причем всех его слоев. Судя по "листам протеста", оно было этнополитическим,

связанным с кодексом рыцарской чести, т.е. в нем в значительной, если не в определяющей мере присутствовал социально-психологический момент.

Следующий период – собственно гуситское движение и вызванные им войны (1419–1434). В то время происходила значительная трансформация сознания всего чешского общества. Не вдаваясь в поистине неисчерпаемую проблематику эпохи гуситских войн, попытаюсь дать анализ развития этнического самосознания чехов.

В хилиастическом радикальном течении, традиционно называемом в историографии крестьянско-плебейской оппозицией, господствовавшем в 1419–1420 гг., этнический аспект отсутствовал. Действительно, накануне ожидавшегося "тысячелетнего царствия Христова" стирались все различия, как социальные, так и этнические. Можно отметить лишь два момента, связанных с этническим самосознанием радикальных гуситов в те годы. Во-первых, те несколько мест, где люди могут спастись во время истребления грешников на земле, находятся в Чехии, что объективно делает ее жителей близкими к спасению. Во-вторых, чехизация литургии у таборитов. Она представляется вершиной демократизации сакральной сферы, основанной на профанной набожности, чьи первые симптомы проявились в "Devotio moderna" XIV в. Возведение чешского языка в ранг литургического, хотя и проистекало из стремления упростить путь простых верующих к Богу и сделать понятным для них богослужение (что, собственно, и диктовалось религиозным реформаторством гуситов), поднимало престиж национального языка и соответственно его носителей, а значит, не могло не способствовать росту самосознания этнолингвистической общности этноса.

В сложном комплексе представлений, понятий и побуждений, который являл собой гуситский мессианизм, этнический фактор был тесно связан с мотивом истинной веры. По Р. Урбанеку, специфика чешского мессианизма состояла в синтезе веры в избранничество своего народа и религиозной идеи, что нашло максимальное выражение именно в гусизме<sup>67</sup>. Очевидно, в нем присутствовал "подсознательный извечный этноцентризм избранных"<sup>68</sup>. Так, вождь пражских радикалов Ян Желивский проповедовал, что Христос придет "в царство свое сначала в Чехии, а потом во всей церкви"<sup>69</sup>, а пражская коммуна даст пример всему миру в распространении слова божьего<sup>70</sup>. Другой знаменитый пражский проповедник, центрист Якоубек из Стржибра, говорил, что "милосердный Господь изволил открыть правду прежде всего этому чешскому народу"<sup>71</sup>. Ф. Шмагель подчеркивает, что подобного рода мессианизм был чужд ксенофобии, что ни тот, ни другой из самых популярных проповедников не призывал к изгнанию из Праги всех немцев, тогда как в одном из гуситских манифестов 1420 г. констатировалось, что "счастливый и славный город Пражский" очистил Чешское королевство от "немецкой чесотки"<sup>72</sup>. Однако активная фаза гуситского движения началась именно с изгнания немцев из Праги, началась как движение агрессивно ксенофобское и этнически окрашенное. Этому, безусловно, способствовало сознание чехами, прежде всего городскими слоями, своей "истинности", представление о себе как носителях "божьей правды". Гуситский мессианизм в отличие от общечешского мессианизма эпохи Карла IV был этноконфессиональным, он не

охватывал всю "чешскую нацию". Мессианскую функцию выполнял не "чешский язык" или "народ", но те, кто преданно следовал "божьему закону", а таких людей больше всего было среди чехов, поэтому мессианизм часто отождествлялся с Чехией и чешскостью. Следовательно, этномессианизм был производным от "истинной веры". Примат религиозной доктрины над "национальным вопросом" характерен для всего раннего гусизма, для всех его течений. Лишь со временем "гуситская вера" стала чем-то национальным, как бы опознавательным этническим знаком и национальной ценностью<sup>73</sup>. Поэтому прав Й. Кейрж, определивший чешский мессианизм как "самосознание народа, познавшего путь истины и стремящегося внушить его другим"<sup>74</sup>. Необходима лишь одна оговорка: этот мессианизм и связанное с ним самосознание охватывали не весь "народ", а лишь его гуситскую часть.

В развернувшейся в 1420 г. в Пражском университете дискуссии о возможности ведения войны патриотическая тема практически отсутствовала. В аргументации за ведение справедливых войн даже у такого "патриота и националиста среди пражских магистров", каким все считали Яна Пришибрама, довод необходимости защищать родину занимает маргинальное положение<sup>75</sup>. В приписываемом Пришибраму сочинении "Bellandi materiam" война предстает как война гражданская. Она допускается лишь по соображениям высшего порядка. Иначе нет большей бессмыслицы, чем война чеха против чешского народа (gens). Этим пользуются безжалостные чужеземцы, чтобы покорить чешский народ. Поэтому чехам следует быть осторожными, чтобы своими усобицами не погубить собственный народ (natio). Братоубийственная война – смертный грех, тем более это относится к тем чехам, которые готовятся напасть на представителей собственного народа (proprie nacionis). "Получается, что чехи, среди которых много раздоров, будто пораженные слепотой, хотят к радости своих врагов, которые от этого ожидают огромной выгоды для себя, напасть на своих же собратьев. Они делают это по злему умыслу либо по недомыслию, как кроты, ненавидящие свет"<sup>76</sup>. Характерно, что это предостережение прозвучало накануне войны не только между чехами-гуситами и чехами-католиками, но и между различными группировками гуситов. Однако призыв к политической консолидации чехов на этнической основе оказался тщетным, наоборот, религиозно-идеологическая и политическая дезинтеграция среди гуситов усилилась.

О непостоянстве чешского гуситского дворянства, расценивавшегося как предательство "общего блага языка чешского", в 1420 г. складывали сатирические песенки, сохранившиеся в Будишинской рукописи. В них осуждаются "чешские паны", которые ныне грабят и убивают тех, кого раньше защищали словом и делом, оскорбляя "jazyk pŕigozený" и чиня зло Чешской земле<sup>77</sup>.

Бурные события, связанные с чешской коронацией императора Сигизмунда, послужили причиной появления осенью 1419 г. требований гуситского дворянства и пражан к претенденту на чешский трон. В них уже в юридической форме было выражено естественное право "чешской нации", ранее сформулированное в трактате Яна Есеница. Гуситы требовали, чтобы чужеземцам запретили занимать какие-либо светские или церковные должности и получать какие-либо доходы, с этим связанные;

чтобы немцев не назначали городскими старейшинами, особенно в тех городах, где "чехи (Čechové) могут и умеют править"; чтобы судопроизводство велось на чешском языке; чтобы чехи имели "первые голоса везде – и в королевстве и в городах"; чтобы не чинили препятствий тем, кто читает и поет на чешском языке в храмах<sup>78</sup>. Из приведенного текста ясно видна глубокая взаимосвязь этнических и социально-групповых пунктов программы гуситского дворянства и бюргерства.

Требования об исключении "чужеземцев" из органов власти, встречающиеся в других гуситских документах, можно разделить на две категории. В одних (Кутная Гора, 1433 г.) элиминация относилась ко всем "чужеземцам или людям иного, нежели чешского, языка"<sup>79</sup>, т.е. и к чешским немцам. В других (городские пропозиции, представленные Сигизмунду в 1435 г.) эта элиминация обуславливалась конфессиональным признаком: "Никакой немец, не принимающий тело божье и кровь божью, да не будет ни коншелом, ни иным должностным лицом"<sup>80</sup>. Как бы между этими категориями документов находятся тексты с выражением "немец-чужеземец", позволяющим утверждать, что требуемые ограничения не распространялись на чешских немцев. Также иногда допускалось участие в органах городского самоуправления немцев, владевших чешским языком<sup>81</sup>. Вообще разница в терминологии затрудняет интерпретацию вопроса о чешских немцах, так как отсутствие единого их названия допускает поливариантность трактовок. Употребляемый мною термин "чешские немцы" весьма расплывчат, ибо это ни эндоэтноним, ни экзоэтноним, а лишь этникос, определяемый территориально-политически, т.е. этнонациональность. Столь крайняя нечеткость дефиниций детерминирована неопределенностью самосознания чешских немцев. О нем нельзя сказать ничего более конкретного, кроме того, что оно было этническим (немецкий этникос) и политическим (Чешское государство).

"Свои" немцы не включены в число "естественных" врагов чешского народа, указанных в пражском манифесте от апреля 1420 г., посвященном крестовому походу против гуситов. Этими "неприятелями" названы папа и "немцы окольные", т.е. живущие вне Чешского королевства, которые "всегда против нашего языка злобствовали". Именно они и организовали крестовый поход. Следовательно, причины вторжения католических войск авторы манифеста видели не в конфессиональной сфере, а в этническом антагонизме, в существовании "естественного и векового неприятеля языка чешского". Поэтому манифест призывает к славной боевой исторической памяти "об отцах наших старых чехах, пламенно любивших свою родину". Однако этот национально-патриотический мотив связан с религиозным осознанием своего истинного христианства: "С помощью славного святого Вацлава, патрона нашего", мы сможем "наихристианнейшее королевство очистить и освободить от такой кривды и притеснения языка нашего"<sup>82</sup>.

Чешско-немецкий антагонизм чисто этнического свойства демонстрируют многочисленные источники демократического происхождения (фольклор, надписи и глоссы и т.п.). Бытовали, например, такие пословицы: "Если тевтон, то натурально враг", "Легче змее во льду согреться, чем немцу к чеху быть благожелательным"; стихи: "Верный сердцем чех, остерегайся неискреннего немца"; сентенция о том, что "тевтонский

народ" никому не может быть другом<sup>83</sup>. Следовательно, германофобия была свойственна носителям чешского этнического самосознания, какими в гуситскую эпоху прежде всего надо считать бюргерство и дворянство. Кроме теоретического, выражаемого преимущественно интеллигенцией, она проявлялась на эмоциональном уровне, становясь частью этнопсихологии чешского народа.

Более того, чешско-немецкая этническая конфронтация включала в себя элемент общеславянского сознания гуситов и их славянской солидарности. В упоминавшемся манифесте 1420 г. приводится пример уничтоженных немцами полабских славян, причем они идентифицируются как "наш язык", т.е. славянское племя<sup>84</sup>. Особо подчеркивается общеславянское противостояние немцам в "Старых летописях чешских", в них, в частности, говорится: "Ныне и в будущем может произойти великое зло... всему языку славянскому, как это всегда было и во всех старых хрониках может быть обнаружено, что немцы являются главными врагами языка чешского, польского и всего славянского, всегда были и не перестают быть тем, что приносит великий вред и позор"<sup>85</sup>. В другом источнике сказано, что "немецкий язык есть самый злобный, стремящийся к поражению языка чешского и славянского. Делает он это с прилежанием и всеми возможными способами, в том числе лезвием, старается сжить эти языки со света"<sup>86</sup>. Собственно говоря, перед нами выражение славянской солидарности перед лицом перманентной национально-территориальной агрессии немцев, не имеющее никакого отношения к конфессиональной сфере. Поэтому в антиномии веры и народа в гусизме "национальный вопрос" далеко не всегда детерминирован религиозным фактором, скорее идентификация гуситства с чешскостью была следствием этнической оппозиции предшествующего периода. Очевидно, прав П. Чорней, считающий веру и народ одноуровневыми понятиями в иерархии гуситского сознания<sup>87</sup>.

Национализм гуситов безусловно осознавался ими самими как дефензивный. Этому в огромной мере способствовало вторжение католических войск в Чехию, основу которых составляли немецкие дворяне и наемники. Оно также послужило причиной распространения патриотизма и чешского национализма в низших слоях чешского общества, что не характерно для средневековья. Этот тип национал-патриотизма далек от идеологизированного национализма чешской богословской интеллигенции и земского патриотизма высших сословий. Собственно говоря, это спонтанный национализм, спровоцированный иностранным вторжением. Однако именно национальное чувство низших слоев общества дает патриотизму наиболее brutальное выражение в реальной жизни. Для простого человека негусит является католиком и немцем, а значит, врагом. Примечательно, что на уровне обыденного национального сознания гуситов эти понятия, относящиеся к разным категориям, представляются явлениями одного порядка.

Под влиянием католической агрессии происходила трансформация ценностей в конфессионально-политическом сознании высших слоев. Из текста воззвания от 20 апреля 1420 г. видно, что интересы "чешского языка", Чешского королевства и чешской короны приравнены как равноценные программные постулаты к вопросам веры. Из этого следует,

что защита идей религиозной реформы, "правды божьей" соотносится с защитой "общего блага языка чешского"<sup>88</sup>.

Для крестоносцев все чехи были еретиками, сама этнолингвистическая принадлежность к чешскому языку становилась в их восприятии признаком еретичества. Таким образом, для зарубежной Европы этноним-лингвоним "чехи" стал конфессионимом. Как сказано в "Прекрасной хронике о Яне Жижке", "папа провозгласил крестовый поход против Чехии, заявив, что все чехи – еретики". Характерен такой эпизод: "немцы захватили одного чеха, и хотя он был их партии, об этом даже не спросили, а пленного сожгли". Автор хроники в противостоянии католиков и гуситов особо подчеркивает наличие между ними этнического антагонизма: "И вот так одна сторона немилосердно обратилась против другой. И та сторона, которая побеждала, жестоко и беспощадно убивала, жгла или иным способом губила своих врагов... А особенно преследовали немцы чехов, а чехи немцев"<sup>89</sup>.

Наименее всего антинемецкие настроения проявлялись у таборитов. В их рядах было немало этнических немцев, что служит достаточным свидетельством того, что разделительная черта между "божьими воинами" и их противниками не всегда совпадала с этническим делением. Таборитские священники добились, чтобы в Праге немцам-утраквистам был выделен храм, где бы им проповедовали на немецком языке<sup>90</sup>. Однако под влиянием походов крестоносцев, войско которых в основном составляли немцы, у таборитов проявилось то, что Ф. Шмагель называет спонтанным национальным чувством. В таборитской песне, сочиненной священником-радикалом Яном Чапеком в честь разгрома крестоносцев гуситскими войсками под командованием Яна Жижки в знаменитой битве на Виткове у Праги в июле 1420 г., поется: "Детки, Богу... воздадим хвалу, ибо он немцев, майссенцев, венгров, швабов, австрицев, беглых чехов поверг в страх, устранил и отогнал от малых деток"<sup>91</sup>. Под последними понимаются "верные чехи". Как видим, список их врагов составлен по смешанному этноконфессиональному признаку, так как им противопоставлены не только иные этносы, но и "беглые чехи", т.е. чехи-католики. Национальный мотив присутствует и в других таборитских песнях, включая основной гимн "Кто есть божьи воины"<sup>92</sup>.

Положение чешских немцев во время гуситских войн было весьма незавидным. Принять "божью правду" гуситов им мешал гуситский национализм, отличавшийся особой нетерпимостью именно на бытовом уровне. Соединиться с войсками католиков для немецкого бюргерства тех городов, где у власти стояли чехи-гуситы, а такие в собственно Чехии составляли большинство, оказалось опасным и трудноосуществимым, ибо грозило потерей имущества. Характерен рассказ, приведенный в "Гуситской хронике" Вавржинца из Бржезовой, о том, как "влиятельные и богатые горожане" Праги, "местные жители, и гости... в особенности же тевтонцы" от страха перед крестоносцами, чтобы не погибнуть вместе с гуситами, сошлись под охрану замковых стен, принеся клятву чешским панам-католикам, что уничтожат гуситов, как только кончится срок перемирия и паны возьмут "свой родной город Прагу"<sup>93</sup>.

Конфессиональный подход к немцам был закреплен решением пражского магистрата от 5 апреля 1421 г., где говорилось: "Никакой при-

родный немец (Němec rodilý) никогда не будет иметь в городе прав наследования, кроме тех немцев, которые до этой минуты стоят вместе с нами за правду божью; по гостевому же праву и обычаю природные немцы могут находиться в городе, если они подчиняются решениям общины"<sup>94</sup>.

В основном программном документе, общем для всех гуситских группировок, – Четырех пражских статьях – национально-патриотический элемент присутствует лишь в некоторых редакциях четвертой статьи, посвященной наказанию за смертные грехи, где содержатся требования "общего блага" и "очищения" чешского языка. Характерно, что после 1421 г., когда самая страшная угроза гусизму извне миновала, эта формулировка исчезла из большинства списков Четырех пражских статей<sup>95</sup>. Поэтому можно утверждать, что ядро гуситской программы было в сущности универсалистским, без национальной окраски.

Этому соответствует и сознание принадлежности к одному чешскому этносу конфессионально противостоящих друг другу гуситов и католиков, четко выраженное в некоторых гуситских памятниках. Если раздел проходит по конфессиональной линии, то в иных аспектах нет причин для конфронтации внутри чешского этноса, в особенности когда речь идет об экзистенциальных проблемах. Так, исходящие из чувства патриотизма упреки Вавржинца из Бржезовой в адрес чешских панов-католиков, причинивших большое зло "Чешской земле" тем, что поддержали Сигизмунда<sup>96</sup>, выливаются в lamentацию над павшими на поле брани панамипредателями: "Какой чех, кроме что неразумного, мог без тяжкого сердечного стога взирать на этих отборных и сильных воинов, молодых, кудрявых и красивых", лежавших мертвыми в "полях и на виноградниках"<sup>97</sup>. Вавржинцу вторит автор "Прекрасной хроники о Яне Жижке", трактовавший гуситские войны как религиозные, хотя и отмеченные чертами этнического антагонизма. Для него враги Жижки – "чехи и немцы". В перечне народов, вторгшихся вместе с императором Сигизмундом в Чехию, немцы, что чрезвычайно интересно, занимают последнее место после "турок, валахов, хорватов, венгров, куманов, яссов". Анонимный автор хроники также выражает сожаление об убитых "чешских и моравских панах из королевской партии... благородных рыцарях"<sup>98</sup>.

Представляет значительный интерес точка зрения на этнические проблемы гуситской эпохи, выраженная в сочинениях чешских католиков. Примечательно стихотворное сочинение "Вацлав, Гавел и Табор", написанное в 1424 г. Это триалог – беседа католика с характерным именем Вацлав, таборита и представителя нерешительных центристов Гавела по прозвищу Вртох – Вертлявый. В связи с католической адаптацией святовацлавского культа показательно то, что представитель католиков назван Вацлавом. Гавела же часто рассматривают как выразителя точки зрения умеренных гуситов – пражан<sup>99</sup>, хотя Ф. Шматгель считает, что в сочинении нет репрезентанта пражан, которых автор триалога упоминает лишь в тех случаях, когда на примерах противоречий между таборитами и пражанами он может продемонстрировать отсутствие единства у гуситов<sup>100</sup>. Для нас важно выяснить, как автор устами своих персонажей характеризует роль и значение национальных моментов в

аргументации типизированных представителей трех разных сторон. Эта тема возникает лишь в последней трети произведения после спора о "божьем законе", об утраквистском причащении и авторитете римской церкви. Наибольшим патриотом оказывается Вертлявый Гавел, обвиняющий Табора в гибели Чешской земли: "Вы свою землю погубили и испортили язык свой, вы всегда так направляете свой бой, чтобы уничтожить всех чехов. Уже в Чехии покинуты многие деревни, потом заселят их чужеземные семьи. Как погубите и изнурите Чешскую землю, так поднимите в стране роту немецкую и так нас легко с этого света сживете". Интересно, что Вацлав критикует эту позицию, отрицая "третий путь", ведущий не к религиозной войне с таборитами, а к установлению мира в стране. Для католика, как и для таборита, высшую ценность представляет истинная вера. Поэтому они оба прежде всего борцы за веру (каждый в своем ее понимании), тогда как "мещанский" центр выступает за "благо Чешской земли", понимаемое как покой и порядок в государстве, где во всех сферах доминирующее положение занимает свой этнос. Для центристов религиозная война – это гибель всей Чешской земли. Для католиков же табориты – "погубители чешской и моравской земли" прежде всего потому, что борются за ложную веру. Табор также обвиняет католика в "хулении всей чешской земли", доказывая, что цель таборитов – в том, чтобы "еще более прославить чешскую землю"<sup>101</sup>. Однако расцвет Чешской земли начнется только после того, как будут уничтожены все враги "божьего закона". Таким образом, все три дискутирующие стороны обеспокоены судьбой своей земли и в этом смысле патриотичны. Но если у католиков и таборитов патриотизм подчинен конфессиональному фактору, то у центристов он декларативно этничен. Поскольку анализируемое сочинение принадлежит католическому лагерю и в целом содержит острую критику таборитов и центристов, можно утверждать, что для чешских католиков не был характерен этнопатриотический тип сознания.

Обвинения центристов в адрес таборитов в том, что у тех отсутствует национальное чувство, не совсем справедливы. В манифестах Жижики иногда встречаются национальные мотивы. Так, он апеллирует к боевой славе "старых чехов", которые "против таких ужасов, которые делают немцы", боролись не только за божье дело, но и за "свое"<sup>102</sup>. В другой грамоте он называет Сигизмунда "погубителем языка чешского", таборитский народ для него "истинно чешский"; в иных местах Жижики обещает прийти на помощь в войне против "погубителей чешской земли" и "чужестранцев"<sup>103</sup>. Ф. Шмагель считает это "инстинктивным патриотизмом и национально-языковым сознанием", иногда "частично рефлексивным". К нему он относит отдельные высказывания таборитского епископа и крупнейшего идеолога Микулаша Бискупца из Пельгржинова и самобытного философа Петра Хельчицкого, у которых в основном прослеживается оппозиция чешское – немецкое с акцентом на "своем". Сюда же примыкают многочисленные места в гуситских грамотах как пражан, так и таборитов, в которых в различной стилистической аранжировке фигурируют чешская община королевства и ее специфические интересы, часто дистанцируемые от борьбы за "правду божью"<sup>104</sup>. К характеристике Ф. Шмагеля необходимо добавить, что "национальный



инстинкт" проявляется лишь в ситуации оппозиции своего и чужого, в этнически гомогенном обществе он отсутствует, так что его проявления у чехов XV в. не обладают исторической специфичностью, поскольку оппозиционная ситуация возникла гораздо раньше. Она лишь обострилась в результате гуситских войн.

Это обусловило широкое распространение в XV в. старой Хроники так называемого Далимила<sup>105</sup>. В гуситское время возникло более половины сохранившихся ее списков. Это сочинение значительно повлияло на формирование гуситского патриотизма, так как его антинемецкая направленность, требование занятия земских должностей только чехами были актуальными и для XV в. Поэтому не случайна актуализация событий в одном из списков хроники, где давнее вторжение немцев перенесено в 1420-е годы. Р. Штястный убедительно прослеживает влияние дворянского патриотизма Далимила на многие сочинения гуситской эпохи, включая Гуситскую хронику Вавржинца из Бржезовой. Любопытны глоссы на полях одной из рукописей хроники, сделанные неким грамотеем-гуситом в 1440-е годы. Против особо патриотических мест хроники он делал пометки типа "Помни это, чех!", "Остерегайся, дорогой чех!" (т.е. опасайся немцев)<sup>106</sup>.

Характерно, что во взаимных обвинениях враждующих сторон чаще всего встречается термин "zhoubce" (погубитель) своего народа. Следовательно, гибель народа связывается с конкретной конфессионально-политической программой, интересы этноса не самодовлеющи; собственно говоря, специфический интерес чешского этноса только один, общий для всех группировок – противостояние "немцам-чужеземцам". Терминологически "народ", за отсутствием этого слова-понятия в языке XV в., обозначался по-латински "gens", по-чешски – "jazyk". Считали ли современники единым чешский gens-jazyk? Автор триалого "Вацлав, Гавел и Табор" называл центриста Гавела носителем "третьего языка"<sup>107</sup>. В каком смысле? Это третья позиция в споре или же в Чехии есть три разных "языка": католики, табориты и центристы? Если мы примем последнее предположение<sup>108</sup>, то это будет свидетельством этноконфессиональной дезинтеграции чешского народа, осознаваемой автором сочинения как этнофором.

Интересную картину дает анализ идентификации гуситов с чехами в разных сочинениях, созданных в Чехии в гуситский период. Такой терминологический анализ предпринял П. Чорней, обобщив данные шести хроник<sup>109</sup>. Чаще всего гуситы называются чехами в "Старых летописях чешских" – памятнике сложного состава, созданном в "средних слоях общества"<sup>110</sup>. Католический хронист Бартошек, напротив, предпочитал обозначать своих противников обобщающими пейоративными названиями: "уиклифиты", "еретики" и "гуситы" (последнее слово первоначально звучало как насмешка). Однако Бартошек семь раз называет гуситов чехами, причем при описании побед гуситских войск в Германии, главным образом во время так называемого "прелестного похода" 1429–1430 гг., когда объединенные войска пражан, таборитов и сирот были в апогее своей воинской славы и брали один германский город за другим. П. Чорней считает, что "в порыве национальной гордости в сознании католического хрониста они вновь стали чехами"<sup>111</sup>. Однако, как представляется, для

употребления именно этого термина были иные причины. Главным для хрониста оказалось то, что гуситы воевали в Германии, т.е. не только в католическом, но и иноэтническом окружении, которое их воспринимало именно как чехов. Здесь у хрониста скорее проявился старый тип земского патриотизма, наиболее ярко выражаемый обычно при описании побед в войнах, проходивших за рубежом, чем сознание этническое. Последнее более четко выражено в пренебрежительных отзывах Бартошека о немцах. Он противопоставляет мужество чешского рыцаря-католика трусости немецких крестоносцев, а короля Альбрехта Австрийского аттестует так: "хотя он и немец, однако же хороший человек"<sup>112</sup>.

Эти проявления "далимиловского этнического чувства" в сочинении представителя мелкого католического дворянства очень характерны. Они показывают, что земский патриотизм, присущий чешской аристократии XIV в., проник в сознание мелких феодалов и стал неотъемлемой частью их самосознания. Это, в свою очередь, ставило все слои католического дворянства, находившегося в условиях гуситского революционного движения и войн, во внутренне противоречивое положение. С одной стороны, оно было связано узами религии, культуры и менталитетом с римской церковью и ареалом западной латинской культуры. С другой – отвергало практику систематической интервенции в Чехию императора Сигизмунда и римского папы, что наносило ущерб экономическим и политическим интересам этой группы дворянства. Она сама хотела быть репрезентантом государства и его традиций. Чешское католическое дворянство, закаленное в боях с гуситами, презирало трусливых мародерствующих крестоносцев, иногда разбегавшихся при одном виде гуситских войск.

Земский патриотизм чешского католического дворянства и этнопатриотизм умеренных гуситов создавали возможность для установления некоторых связей между враждующими сторонами. Система перемирий между группировками гуситов и католиков способствовала определенной разрядке внутривнутриполитической обстановки во второй половине 1420-х годов, поскольку базировалась на определенной общности национально-государственных интересов. Из этого следует, что чешские феодалы-католики были более склонны к заключению договоров с гуситским дворянством, с которым их связывало сознание этнолингвистической и этносоциальной общности в рамках единого государственного организма, чем к тому, чтобы быть инструментом политики Сигизмунда и римской курии. Поэтому возникновение коалиции католического и гуситского дворянства было логическим следствием их патриотического сознания. Именно эта коалиция совместно с гуситским бюргерством разгромила войска таборитов в битве у Липан 30 мая 1434 г. Характерно, что такой апологет Жижки, как автор "Прекрасной хроники о Яне Жижке", говоря о битве у Липан, сообщает, что остатки полевых войск и сирот, т.е. наследники и продолжатели дела Жижки, "нашли свою смерть... когда бились против чехов"<sup>113</sup>. Значит, в сознании младших современников табориты, противопоставившие себя всем остальным группировкам, становились как бы внеэтничны. Наоборот, антитаборитская коалиция, поскольку она была межконфессиональной, могла обозначаться только по этническому принципу в силу своей этнической гомогенности. Более того,

оппозиция табориты – чехи говорит о том, что "левоцентристский" хронист ставит крайних радикалов за рамки чешского этноса, очевидно, по государственно-политическим причинам.

В Гуситской хронике Вавржинца термин "чехи" обозначает всех гуситов только дважды. Это является следствием четкой дифференциации между пражанами и таборитами как двумя разными течениями у автора, занимавшего остроантитаборитскую позицию. Другой пражский магистр, так называемый Старый коллегиат, в терминологии близок к Вавржинцу. Термин "чехи" в значении гуситы он использует только тогда, когда говорит о сражениях с иностранными врагами. Интересно, что Жижку этот антитаборитски настроенный автор в отличие от уважительного отношения к великому гуситскому полководцу в хронике Вавржинца характеризует как "отпетого предателя"<sup>114</sup>.

Центристские "Старые летописи чешские" обычно всех гуситов называют чехами. Приведем лишь один характерный пример. Перед битвой у Домажлиц собрались "многие чехи, то есть пражане, священник Прокоп, предводитель таборитский, сироты и многие города вместе с хоругвенными панами (отрядами дворян под их знаменами. – Г.М.) и... ждали чужеземцев"<sup>115</sup>.

Гуситов воспринимали как чехов, т.е. этнически, во время гуситских походов за границу. Как и во времена Гуса, для Запада понятия "гусит", "еретик", "чех" были синонимами. Однако употребление этнонима превалировало. Очевидно, это обуславливалось давней немецко-чешской оппозицией, о которой говорилось раньше. Понятие чехи в значении еретики фигурирует в документах Базельского собора<sup>116</sup>.

Для чешско-гуситской стороны при репрезентации себя и своей доктрины за границей показательно почти полное отсутствие национально-патриотических высказываний, поскольку их агитация и аутоапология были адресованы иноэтничным обществам и христианскому универсуму. Характерно, что половина спикеров гуситского посольства на Базельском соборе не были этническими чехами (из них один – англичанин, другой – немец)<sup>117</sup>.

Битва у Липан не получила достаточного отражения в современных ей письменных памятниках. Сообщений о ней мало, еще меньше ее оценок. Кроме радостных сообщений католиков о победе, в гуситской хронистике есть лишь две оценки липанской битвы. Старый коллегиат также доволен, как и католики. Один из "старых чешских летописцев" не удержался от горького вздоха по поводу побежденных в духе ламентаций Вавржинца над павшими чехами-католиками. Летописец вздыхает: "Милый Боже, жаль тех чехов и мужественных воинов за твой святой закон!"<sup>118</sup> Напомню, что автор "Прекрасной хроники о Яне Жижке", наоборот, вычленил побежденных радикалов из чешского этноса. Для "старого летописца" показательно, что у таборитов, павших у Липан, он ставит на первое место этническую принадлежность, отодвигая на второе их основную характеристику.

Постепенно, по мере сглаживания остроты нового религиозного учения гуситов, чему в значительной мере способствовало поражение радикалов-таборитов, оно стало ими самими трактоваться как специфически чешский феномен, как "чешская национальная религия". Особенно явно эта

тенденция проявилась на последнем, третьем этапе гуситского движения (1434–1471 гг.), когда оно, репрезентируемое победившим правым центром, добилось того, что доктрина гусизма (четыре пражские статьи) превратилась в земский закон, а представитель чешских магнатов Иржи из Подебрад был избран на чешский трон и стал в восприятии современников и многих позднейших историков вплоть до настоящего времени "гуситским королем".

В то время окончательно оформился культ гуситских святых. В новый пантеон входят Ян Гус, Иероним Пражский и некоторые другие. Гуситы не перестали почитать св. Вацлава как земского патрона, чему есть свидетельство в "Прекрасной хронике о Яне Жижке", где Пражский Град называется "градом св. Вацлава", по Святовацлавской капелле в соборе св. Вита на Пражском Граде, в которой погребен святой. Однако на первый план выходит почитание Яна Гуса. Во время посвященной ему службы читали заключительный фрагмент "Донесения о магистре Яне Гусе в Констанце" Петра из Младонёвиц. Кстати, оно завершается оказавшимися пророческими словами организаторов казни Гуса, что чехи могут взять себе как реликвию личные вещи Гуса<sup>119</sup>. Мученическая смерть многих последователей Гуса во время гуситских войн приравнивалась современниками, особенно Вавржинцем из Бржезовой, к мученическому венцу святых эпохи первоначального христианства<sup>120</sup>. О Гусе складываются песни духовного характера, в документации даты иногда проставляются не по общехристианским праздникам, как было принято, а по дням поминовения Гуса и Иеронима<sup>121</sup>. Таким образом, историческая память части чешского этноса становится отличной от другой его части. Поскольку историческая память – компонент этнического самосознания<sup>122</sup>, то наличие дифференцированной по конфессиональному признаку исторической памяти говорит об отсутствии гомогенности самосознания. С введением культа гуситских святых произошло расширение, если не существенное изменение этногенетической мифологической памяти у части этноса.

На третьем этапе гуситского движения значительное место в политической жизни занимала предвыборная агитация в связи с вакансиями на чешский трон. В ней играла свою роль и национально-патриотическая аргументация. В 1437 г. во время "избирательной кампании" Альбрехта Габсбурга, зятя Сигизмунда, из среды его немецких сторонников вышло сочинение Николауса Петшахера, в котором доминировали исторические реминисценции. Напоминая о немецком происхождении династии Люксембургов (исторически это не совсем точно), так же как и Габсбургов, автор доказывал, что дело не в этнической принадлежности монарха, а в его набожности и справедливости. Поэтому Альбрехт будет для чехов вторым Карлом IV, ибо для него и немцы и чехи – братья. Только он поднимет Чехию из праха и вернет ей славу<sup>123</sup>. Напоминанием о чешско-немецком "братстве" при Карле IV автор, очевидно, апеллировал к соответствующему слою национально-исторической памяти чехов. Для чешского католического хрониста Бартошека Альбрехт – "хороший, свободный тевтон"<sup>124</sup>. Иную позицию занимает "старый летописец", считающий, что "не следует быть подданным немецкой власти"<sup>125</sup>, так как она враждебна всем славянам.

К выборам Альбрехта или Иржи из Подебрад относится "Краткое собрание из чешских хроник для предостережения верных чехов" (КС)<sup>126</sup>. Его цель, как явствует из названия, – предостеречь чехов-гуситов, чтобы они "не попали под управление чужого языка, особенно же немецкого". КС, в сущности, сочинение четкой антинемецкой направленности, доходящей до шовинизма, если можно в данном случае употребить современную терминологию. Половина небольшого текста КС – это монтаж антинемецких выпадов Хроники Далимила<sup>127</sup>. Любопытно наблюдение Ф. Шмагеля под рукописным текстом КС, в котором прилагательные "чешский" и "славянский" написаны с прописной буквы, тогда как слова "немецкий" и "немцы" – со строчной, что орфографически нелепо<sup>128</sup>. Так же, как Петшахер, КС обращается к исторической памяти чехов о Карле IV, однако оценивает его негативно: ему вменяется в вину, что он "немецким племенем, из которого сам происходил, хотел заселить чешскую землю, а чехов постепенно из нее прогнать". Этот выпад, не имеющий аналогий, свидетельствует об отсутствии в XV в. единой исторической традиции в чешском общественном сознании, о его расщепленности. Более того, поскольку приводимое в КС мнение исторически неверно, можно предполагать, что, поскольку КС адресовано широким кругам гуситского дворянства и бюргерства, уже постепенно начинался тот процесс в национальном сознании чехов, который я определяю как "выветривание исторической памяти"<sup>129</sup>.

Относительно выбора кандидатуры на чешский трон КС дает следующие советы: "Если чехи не могут иметь господина из своего языка, то стоит подумать о другом славянском языке или о каком-либо другом христианском, под небом существующим, и хотя бы и не был (тот господин. – Г.М.) богат, взять его себе за пана, ибо их (чехов. – Г.М.) язык и их свободы при короле из любого языка, кроме немецкого, улучшатся. Да избавит нас Господь Бог от всех королей и правителей немецких". Автор предостерегает чехов от "народа немецкого" и советует не брать себе короля из немцев, так как это приведет к гибели. "Они ведь тоже даже самого доблестного чеха не сделают у себя не только господином, но даже горожанином, им легче помереть, чем так сделать". Чехам, чтобы "в своей стране иметь добрый порядок, следует искать такого короля, который бы прежде всего любил божье добро, потом чешский люд и его спокойствие. Но успокоение страны не может быть иначе, чем посредством божьего добра, то есть принятия тела и крови божьей и иных истин закона божьего...". Как видно из текста, "правда божья" опять стоит на первом месте, национальные требования производны от нее. Поэтому даже в этом "одном из вершинных проявлений чешского средневекового национализма, пропитанного ненавистью"<sup>130</sup>, национальное в итоге детерминировано конфессиональным.

Интересна терминология, использующаяся в КС. Здесь, кажется, впервые встречается выражение "своя страна (земля)" вместо обычного "эта страна (земля, королевство)". Следовательно, автор КС как чех ощущает себя хозяином страны, тем более что это позволяет ситуация междоусобицы. Далее, как этнические обозначения фигурируют термины "jazyk", "národ", "lid" (язык, народ, люд). Мы можем предполагать синонимичность первого и третьего, хотя jazyk – это gens, т.е.

этнолингвогенетическое обозначение, тогда как lid – скорее этносоциальное. Что касается второго термина, то он применяется лишь к немцам, очевидно потому, что немцы не воспринимались автором КС как этнолингвистическая общность, но как этническая (как этникос) и политическая (národ-natio).

Призывы КС не остались в чешском обществе втуне. Во время агитационной кампании по выборам Иржи из Подебрад чешским королем в 1458 г., как свидетельствует майссенский меняла Монхоубт, "чехи кричали и вопили, что нельзя, чтобы королем стал какой-либо немец, но только кто-либо их чешского языка"<sup>131</sup>. В единственном из сохранившихся агитационных сочинений гуситского лагеря (приписываемом Мартину Лупачу, одному из лидеров уtrakвисткой церкви) подчеркивается, что святая вера не может быть иной, нежели чешской. С ее помощью чехи победили всех "героев целой Германии" и всего света и этим прославились. Интересы истинной веры тождественны интересам всего чешского "языка". Ее сможет защищать только монарх чешского происхождения. Это Иржи из Подебрад<sup>132</sup>. Как считал пражский католик Хиларий из Литомержиц, именно Иржи как "первый и единственный из чехов", призванный основать новую королевскую династию, должен наследовать традиции Пршемысловцев<sup>133</sup>. Хотя Хиларий понимал под этим возврат в лоно католической церкви, для нас это высказывание интересно другим. Оно демонстрирует живую историческую память и гордость за новую национальную династию. Таким образом, гуситы и часть чешских католиков объединились в признании позитивного значения самого факта передачи чешского трона репрезентанту чешского национального рода. Этнополитическое сознание чехов могло бы справлять триумф, если бы не последующая изоляция Чехии, инициатором которой стала римская курия, в 1462 г. денонсировавшая Базельские компактаты, а в 1466 г. заявившая о детронизации Иржи из Подебрад как короля еретиков и объявившая новый крестовый поход в Чехию.

Период внутренней стабилизации страны и ее европейских политических инициатив (1450-е – первая половина 1460-х годов) открыл возможность активных контактов чешского общества с остальной Европой. Чехи буквально ринулись за границу. В процессе контактирования многочисленных дипломатических посольств, паломничеств и просто путешествующих с европейским миром ведущую роль играл государственно-репрезентативный фактор. Собственно говоря, речь шла о том, чтобы доказать Европе, что еретики-чехи являются полноправными членами европейского культурного социума. Многочисленные дневники путешествий, созданные в то время, не фиксируют этнического оттенка этого процесса. Однако объективно он, несомненно, способствовал росту этнического самосознания чехов.

В подебрадский период религиозные вопросы окончательно получают национальную окраску. Радикальная чехизация богослужебных текстов у всех течений гусизма и католические проповеди на чешском языке способствовали глубокому проникновению религиозных проблем, споров, а также набожности в широкие слои населения, владевшие только родным языком. Конечно, уtrakвистская чехизированная литургия здесь обладала гораздо большим воздействием. Поэтому неудивительно, что иногда

противопоставление уtrakвизма и католицизма воспринималось современниками как противостояние двух "национальных" вер: "чешской" и "немецкой"<sup>134</sup>. Возникновение ситуации, когда уtrakвизму вновь пришлось защищаться, так как речь шла о его существовании, побудило его идеологов снова обратиться к аргументации об избранничестве чехов, к мессианизму. Уtrakвизм был объявлен "даром божьим", а чешский народ, его принявший, – богоизбранным народом, своего рода Новым Израилем<sup>135</sup>.

В "Послании старых чехов, истинных почитателей и защитников правды Христовой, а также языка чешского", принятом почти трехтысячным собранием представителей уtrakвистов Чешского королевства в 1469 г., чешский народ (lid) наделяется многими положительными качествами. Он во всех отношениях замечательный, храбрый, боевитый<sup>136</sup>. Отметим, что эти качества, расценивающиеся как положительные, в основном характеризуют чехов как воителей. Однако такие позитивные определения распространяются не на всех чехов, а лишь на уtrakвистов как носителей особой милости божьей. В национальной дихотомии вновь возникают "верные" (истинные, поэтому хорошие) и плохие чехи. Для первых "язык чешский и общее благо Чешской земли" неразрывно связываются с чашей как символом "закона божьего". Следовательно, вторые ставятся за рамки "общего блага". Однако и чешские католики считали себя "верными" и "истинными" чехами<sup>137</sup>, поскольку придерживались "истинной римской веры". Упоминавшемуся католику Хиларию из Литомержиц принадлежит оригинальная апология Чешской земли: она восхваляется по античным образцам как край прекрасный и всем обильный, в котором, к глубокому сожалению, отсутствуют единство и согласие<sup>138</sup>.

Некоторым чешским католикам того времени была свойственна неприязнь к иностранцам и своим немцам. Администраторы католической консистории требовали от магистратов этнически немецких городов Чехии, таких, как Мост или Кадань, отвечать на их послания, принципиально писавшиеся на чешском языке, только по-чешски<sup>139</sup>. Этим подчеркивалось государственное значение языка доминирующего этноса, а немецкое население городов Чешского королевства ставилось в лингвистически дискриминационное положение. Также характерно, что в одном из стихотворных сочинений, вышедшем из-под пера католика, говорится, что немцы смеются над слезами чехов<sup>140</sup>. Естественно, что к немцам, желавшим жить в Чехии, предъявлялось требование научиться говорить по-чешски и "детей своих приучать к чешской речи"<sup>141</sup>.

Поэтому не случайно юный король Ладислав Погробек, сын Альбрехта Габсбурга, снискал симпатии чешского общества тем, что хорошо владел чешским языком<sup>142</sup>. Естественно, что коронация Иржи из Подебрад в 1458 г. вызвала ликование "верных чехов", которые, по словам "старого летописца", "плакали от радости, что милосердный Бог освободил их... от власти немецких королей, которые думали о том, как бы причинить зло чешскому люду, особенно же тем, кто придерживается Святого писания". Однако этот же летописец к концу правления Иржи упрекал его за то, что тот выдал своих дочерей за немцев и его новые родственники-немцы стали творить всяческое зло. Автор советует королю вспомнить то время, когда чехи отрезали немцам носы и уши, выгоняя их из страны<sup>143</sup>.

Именно в подебрадский период в сознании общества возникает понятие "раздвоенного народа" ("dvoj jest lid v Čechách" в формулировке дипломата-католика Прокопа из Рабштейна). Его уточняет Йошт из Рожмберка, говоря о разделении чехов не только на две, но на несколько частей<sup>144</sup>. В этой ситуации Иржи из Подебрад проводил политику баланса и равновесия сил, стремясь к этногосударственной консолидации. По признанию того же Прокопа, "король наш – господин обоего народа... Он должен обоих терпеть, ибо если он склонится к одной стороне, то есть опасение, что другая будет сопротивляться"<sup>145</sup>. Что заключало в себе понятие "раздвоенный народ"? Чертой, разделившей чешский этнос на две части, стала религиозная принадлежность. В социальном отношении обе части состояли из одних и тех же социальных групп, процентное соотношение которых, правда, было неравным. Гуситы (утраквисты) включали очень небольшую часть высшего дворянства (панов), подавляющую часть среднего и мелкого дворянства, бюргерства и неизвестно какую часть крестьянства. В число католиков, кроме католического духовенства, входили основная часть крупного дворянства и меньшая часть других упомянутых выше социальных слоев. Напомню, что часть чешских городов как с немецким, так и с чешским населением осталась католической, особенно в Моравии. Таким образом, конфессиональное разделение затронуло все страты чешского этноса. Оно стало во многом определяющим для дальнейшего исторического развития чешского общества.

В XV в. в Чехии изменилось понимание самой категории народа. Если до этого под "нацией", "народом" понималось дворянство и отдельные личности из других слоев, поднявшиеся до понимания идей патриотизма, то теперь, начиная с речи Иеронима Пражского в 1409 г., в понятие "чешский народ" стали входить все его члены<sup>146</sup>, т.е. этносоциальная трактовка сменилась чисто этнической. Однако, вскоре, с началом гуситского революционного движения, она изменилась на этноконфессиональную. Поэтому нельзя утверждать, что гусизм способствовал формированию чешской нации в ее современном понимании. Сам факт существования и чрезвычайного распространения чешского патриотизма в XV в. свидетельствует о новой ступени в развитии чешского этнического самосознания. Какое место занимало оно в многоуровневом иерархическом сознании чеха XV в.? Скорее всего, оно составляло симбиоз с религиозно-конфессиональным сознанием, правда, с различной процентной вариативностью у разных страт. Так, главными носителями "национальной идеи" были чешское бюргерство и тесно связанная с ним интеллигенция.

Гусизм, будучи при своем возникновении интернациональным феноменом (что обусловило наднациональную программу леворадикального крыла), постепенно стал специфически чешским явлением, что не отменяло его сущностную универсальность. Одновременно утраквизм стал основой национального сознания<sup>147</sup>.

Этническое самосознание чехов в XV в. развивалось в условиях острой этнической оппозиции, обусловленной конфессиональным разделением метаэтнополитической и религиозно-культурной западноевропейской общности, возникшим в связи с гуситским движением, превратившимся из религиозно-идеологического, философского и социально-критического



течения, являвшегося, с точки зрения папства, еретическим, в мощное религиозно-социальное движение с элементами революционности, социального утопизма и религиозного милитаризма\*.

Еще один фактор дезинтеграции чешского этноса – вооруженная конфронтация, кровопролитные сражения между различными группировками внутри гуситов. В источниках, сообщающих об этих усобицах, отсутствует какая-либо этническая и патриотическая мотивация. Вопросы о том, кто есть истинные чехи и кто губит Чешскую землю, здесь не возникают. Однако объективно дезинтегрирующая роль этих междоусобиц несомненна. Косвенно на это указывает приводившееся выше высказывание Йошта из Рожмберка о разделении народа на несколько частей.

"Средневековый национализм" и этнопатриотизм чехов имел в своей основе архетип немецкой агрессии как этнического противостояния чехов немцам. Этот архетип был обусловлен исторически. Он стал актуален вновь после периода этнического универсализма Карла IV в связи с попытками императора и папы расправиться с непокорными гуситами путем вооруженной агрессии. Однако чешско-немецкая конфронтация не способствовала консолидации чешского средневекового этноса в XV в., так как религиозная демаркационная линия, разделившая этот этнос, оказалась сильнее.

Как уже отмечалось, особое значение в гуситское время получил чешский патриотизм. М. Поливка рисует картину социально-исторического развития идеологии патриотизма в XIV–XV вв.<sup>148</sup> Господствовавший до XV в. земский патриотизм как тип самосознания дворянства – единственного "политического народа" в средневековом этническом пространстве – сменяется национальным чувством всего народа (этносоциального организма) на первых двух этапах гуситского движения (до битвы у Липан), затем происходит возврат к земскому патриотизму, связанный с возникновением модели сословной монархии, но он уже социально не ограничивается лишь дворянством. Как мне представляется, у "раздвоенного народа" сформировались два типа патриотизма: у католиков к старому земскому патриотизму под влиянием актуализировавшейся чешско-немецкой оппозиции прибавился этногосударственный патриотизм; у гуситов же появился новый тип этноконфессионального патриотизма. Почему он не возник у католиков? Очевидно, несмотря на все проявления антинемецких настроений у чешских католиков, чешско-немецкая конфронтация ощущалась ими менее остро и судьбоносно, чем гуситами. Причины этого следует искать в том, что те части социальных слоев, которые составляли католический лагерь, были более глубоко интегрированы в латинской религиозно-культурный ареал. Мелкое дворянство и чешское бюргерство, составлявшие большую часть гуситов, в целом были меньше включены в этот интеграционный процесс, поскольку генетически были ближе к простонародью, сохранявшему свою

\* Можно ли считать гуситское движение революцией, как сейчас принято в чешской науке (под ее влиянием это определение появляется и у нас)? Представляется, что терминологический спор в данном случае не будет плодотворным, так как антикоммунистические революции последних лет заставляют по-новому задуматься над общей теорией революций и по-новому взглянуть на содержание этого понятия.

чешскость как часть народной культуры. Как мне представляется, эта социокультурная дифференциация этноса определила то место, по которому впоследствии прошла разделительная черта "правды божьей".

Можно ли утверждать, что такой тип сознания, как "средневековый национализм" и патриотизм, был прогрессивен? С одной стороны, он способствовал вычленению сферы "своего" из средневекового универсализма и защищал ее, что в дальней исторической перспективе вело к этатизационным процессам у больших и в особенности у малых этносов в Европе, процессам, завершающимся на наших глазах. С другой стороны, своей ксенофобией, выдвиганием на первое место в шкале ценностей понятия "наше, свое" как определяющей дефиниции, он вел к изоляционизму, духовно-культурной стагнации, а умноженный на мессианиззм приводил к представлению о своем народе как об избраннике, как о единственном, идущим истинным путем. Намечаемый этой идеологией путь развития этноса и государства был исторически бесперспективен. Таким образом, анализируемый тип сознания можно считать амбивалентным, латентно содержащим в себе взаимно противоречивые тенденции. На развитии Чехии особенно отрицательно отразился своеобразный гуситский религиозно-идеологический шовинизм, вернувший чехов из средокрестия европейского универсума, которым Чехия была при Карле IV, к маргинальному положению малой средневековой нации в Европе.

Гражданская война и интервенция, внутригуситские междоусобицы обусловили социально-политическую нестабильность в Чехии. В этой обстановке и возникла, если вспомнить термин Ф. Шмагеля, чешская аномалия. Она прежде всего была вызвана новой религиозной идеологией, сознанием богоизбранности своего народа. Религиозная борьба послужила катализатором для развития национального самосознания, что отмечал еще Й. Пекарж. К сожалению, в марксистской историографии понятие религиозной борьбы перманентно редуцировалось, она сводилась к классовой и социально-политической борьбе. При этом элиминировались категориальность, самость, историческая императивность религиозной борьбы, которая далеко не всегда есть форма чего-то иного (как считали Ф. Энгельс и за ним все марксистское направление в исторической науке). Религиозная борьба по преимуществу самосущностна. Отсюда следует огромная важность религиозного фактора в развитии этноса и его самосознания.

В итоге взаимодействия многих факторов развития, рассмотренных выше, в XV в. у гуситов возникла новая этнологема – представление о своем собственном этносе, реализуемое в коммуникативной сфере, что обеспечивало закрепление в сознании народа и историческую трансмиссию этой новой аутоидентификации. Данная этнологема была конфессионально-этнической.

<sup>1</sup> Мельников Г.П. Этническое самосознание чехов во второй половине XIV в. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 205–216.

<sup>2</sup> См. последний по времени публикации обзор существующих концепций гуситского движения: Галямичев А.Н. К проблеме истолкования сущности гуситского движения // Из истории социально-этических и политико-правовых идей. Саратов, 1990. С. 118–124.

<sup>3</sup> Šmahel F. Idea národa v husitských Čechách. České Budějovice, 1971.

- 4 Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. М., 1986. С. 21.
- 5 Pekař J. O smyslu českých dějin. Pr., 1990. S. 127.
- 6 Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 32.
- 7 Козлов В.И. О понятии этнической общности // Сов. этнография. 1967. № 2. С. 111.
- 8 Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983. Гл.: Этническое самосознание – неотъемлемый компонент этноса. С. 173–199; см. также с. 19.
- 9 Чистов К.В. Указ. соч. С. 20.
- 10 Palacký F. Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě. Kn. XIII, čl. 6.
- 11 Pekař J. Jan Žižka z Kalicha // Pekař J. O symslu... S. 131–133.
- 12 Ibid. S. 133.
- 13 Urbánek R. Počátky českého mesianismu // Českou minulostí. Václavu Nonothému k šedesátým narozeninám. Pr., 1929; *Idem.* Český mesianismus ve své době hrdinské // Urbánek R. Z husitského věku. Pr., 1957.
- 14 Macek J. Národnostní otázka v husitském revolučním hnutí // ČSČH. 1955. N 1. S. 4–29.
- 15 Šmahel F. Idea... S. 180, 186.
- 16 Přehled dějin Československa. Pr., 1980. D. 1, kn. 1. S. 460–461.
- 17 Подробнее см.: Лантева Л.П. Русская историография гуситского движения (40-е годы XIX в. – 1917). М., 1978.
- 18 Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л., 1990. С. 143–147.
- 19 Ф. Шмагель в наиболее концентрированном виде изложил свою концепцию в соответствующем разделе коллективного труда: Přehled... Нl. 9.
- 20 Флоря Б.Н. Этническое самосознание чешской феодальной народности в XII – начале XIV в. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. С. 196–202.
- 21 Šmahel F. Výsledky a výhledy výzkumu národnostní skladby českých měst od konce 13. do počátku 15. století // Národnostný vývoj miest na Slovensku do roku 1918. Martin, 1984. S. 250–253.
- 22 Mezník J. Národnostní složení předhusitské Prahy // Sborník historický. Pr. 1970. R. 17; *Idem.* Praha před husitskou revolucí. Pr., 1990. S. 105–125, 166–174.
- 23 Под гомогенизацией понимается межэтническая интеграция, появление определенной культурной общности при сохранении основных этнических черт у существенно различающихся по своим лингвокультурным параметрам этнических единиц в результате их взаимодействия (Бромлей Ю.В. Очерки... С. 68), в данном случае чешского и немецкого этносов внутри Чешского государства.
- 24 Именно так можно классифицировать сознание принадлежности к макрокосму Империи у чешских немцев в ситуациях оппозиционного характера. См.: Флоря Б.Н. Этнополитическое сознание немецкого населения в Чехии: (На материале Збраславской хроники) // Этнические процессы в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 1988. С. 5–27.
- 25 Козлов В.И. Динамика численности народов. М., 1969. С. 49.
- 26 Spěvák J. Václav IV. Pr., 1986. S. 369, 379.
- 27 Цит. по: Šmahel F. Idea... S. 21.
- 28 Kalivoda R. Němci, Češi a reformace // Kalivoda R. Husitská epocha a J.A. Komenský. Pr., 1992. S. 167.
- 29 Keř J. Sporné otázky v bádání o Dekretu kutnohorském // Acta Universitatis Carolianae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis. 1962. III/I. S. 83–121; *Idem.* Kvodlibetní disputace na pražské universitě. Pr., 1971; Kavka F. Mistři-regentů na artistické fakultě pražské university v letech 1367–1420 // Z českých dějin: Sborník in memoriam prof. V. Husy. Pr., 1966; Šmahel F. Pražské universitní studentstvo v předrevolučním období 1399–1419. Pr., 1967; *Idem.* Idea... S. 34–38.
- 30 Přehled... S. 423.
- 31 Bartoš F.M. Husitství a cizina. Pr. 1931. S. 255; Šmahel F. Idea... S. 31.
- 32 Об авторстве текста Кутногорского декрета подробнее см.: Spěvák J. Op. cit. S. 405.
- 33 Минулост našeho státu v dokumentech. Pr., 1971. S. 53–54.
- 34 В этом смысле представляются не противоречащими, а взаимно дополняющими интерпретации Кутногорского декрета, сформулированные Ф. Шмагелем ("политическая" концепция) и И. Спевачеком ("национальная программа").

- 35 *Spěváček J.* Op. cit. S. 406.
- 36 Послания магистра Иоанна Гуса. М., 1903. С. 47–48.
- 37 *Barloš F.M.* Husův nacionalismus // Jihočeský sborník historický. 1935. R. 7. S. 2.
- 38 *Šmahel F.* Idea... S. 52, 33.
- 39 Цит. по: Ibid. S. 33.
- 40 Ibid. S. 32–34.
- 41 Ibid. S. 34.
- 42 Гуситское движение в освещении современников: Источники и материалы для практических занятий / Сост. и пер. Л.П. Лаптева. М., 1992. С. 21, 29, 38–39.
- 43 *Šmahel F. Jeroným Pražský.* Pr., 1966. S. 43; *Idem.* Idea. S. 39, 42.
- 44 *Kejř J.* Stát, církev a společnost v disputacích na pražské universitě v době Husově a husitské. Pr., 1964. S. 48.
- 45 Здесь и далее данная речь Иеронима Пражского цит. по: *Šmahel F. Jeroným...* S. 83, 90–92, 201–203; *Idem.* Idea... S. 40–41.
- 46 Soudní akta konsistoře Praské / Vyd. F. Tadra. Pr., 1901. D. 7. S. 236.
- 47 *Šmahel F.* Idea... S. 40.
- 48 Ibid. S. 42.
- 49 Гуситское движение... С. 69.
- 50 *Šmahel F. Jeroným...* S. 215.
- 51 Ibid. S. 178.
- 52 *Stejskal K.* Emauzy a český helenoslavismus // Z tradic slovanské kultury v Čechách: Sázava a Emauzy v dějinách české kultury. Pr., 1975. S. 113–126.
- 53 См. формулировки в документах Констанцского собора: *Šmahel F. Jeroným...* S. 80.
- 54 Цит. по: Ibid. S. 185.
- 55 Ibid. S. 92.
- 56 Ibid. S. 224, 227.
- 57 Ibid. S. 109.
- 58 В некоторых работах этот источник приписывается вслед за изданием в книге 1903 г. "Послания магистра Иоанна Гуса" самому Гусу, см.: *Кузнецова Р.Р.* История чешской литературы. М., 1987. С. 28; Хрестоматия по истории южных и западных славян. Минск, 1987. Т. I. С. 184–185 (сост. раздела – Б.М. Руколь). Незнание авторами этих публикаций новейшей литературы способствует ускорению этой ошибки, тем более что указанные работы адресованы высшей школе.
- 59 Цит. по: Послания... С. 21–29.
- 60 *Šmahel F.* Idea... S. 44–47.
- 61 *Sedlák J.* Palčův spis proti Husovu traktátu "De ecclesia" // Hlídka. Brno, 1912. S. 40.
- 62 Palčův Antihus / Vyd. J. Sedlák // Hlídka. Brno, 1910. S. 145.
- 63 *Šmahel F.* Idea... S. 48, 49.
- 64 Ibid. S. 51.
- 65 *Šmahel F. Jeroným...* S. 139–143; Гуситское движение... С. 39–40.
- 66 Сводку цитат из протестов чешского дворянства см.: *Šmahel F.* Idea... S. 54–55; см. также: *Spěváček J.* Op. cit. S. 521.
- 67 *Urbánek R.* Počátky... S. 124.
- 68 *Šmahel F.* Idea... S. 66.
- 69 Dochovaná kázání J. Želivského z roku 1419 / Vyd. A. Molnár. Pr., 1953. S. 184.
- 70 Výzva Jana Želivského. Výbor z kázání // Vyd. A. Molnár. Pr., 1954. S. 134.
- 71 Jakoubek ze Stříbra. Výklad na Zjevení sv. Jana / Vyd. E. Šimek. Pr., 1932. D. 1. S. 121.
- 72 *Šmahel F.* Idea... S. 67.
- 73 *Čornej P.* Rozhled, názory a postoje husitské inteligence v zrcadle dějepisců 15. století. Pr., 1986. S. 107–108.
- 74 *Kejř J.* Husité. Pr., 1984. S. 74.
- 75 *Šmahel F.* Idea... S. 69.
- 76 Цит. по: *Мацек Й.* Табор в гуситском революционном движении. М., 1959. Т. 2. С. 235.
- 77 Husitské skladby budyšínského rukopisu. Pr., 1952. S. 50, 66.
- 78 Archiv Český. Pr., 1868. D. 3. S. 206–208.

- 79 *Kejř J. Právní život v husitské Kutné Hoře. Pr., 1958. S. 152.*
- 80 *Archiv... S. 420.*
- 81 *Šmahel F. Idea... S. 75.*
- 82 *Výbor z literatury doby husitské. Pr., 1963. D. 1. S. 444–446.*
- 83 *Цит. по: Šmahel F. Idea... S. 78–79.*
- 84 *Výbor... S. 446.*
- 85 *Staré letopisy české z vratislavského rukopisu. Pr., 1937. S. 80.*
- 86 *Kratké sebranie z kronik českých k výstraže věrných Čechov // Urbánek R. O volbě Jiřího z Poděbrad za krále českého. Pr., 1958. S. 32 (публикацию текста подготовил J. Kolár).*
- 87 *Čornej P. Rozhled... S. 109.*
- 88 *Šmahel F. Idea... S. 68–87.*
- 89 *Гуситское движение... С. 76, 77.*
- 90 *Мацек Й. Указ. соч. Т. 1. С. 404, 413 (табл.); Т. 2. С. 233.*
- 91 *Výbor... S. 327. Слишком свободный русский перевод, искажающий детали, см.: Мацек Й. Указ. соч. Т. 2. С. 300.*
- 92 *Šmahel F. Idea... S. 91.*
- 93 *Fontes rerum Bohemicarum. Pr., 1893. T. 5. S. 361 (Далее: FRB); рус. пер. см.: Лаврентий из Бржезовой: Гуситская хроника. М., 1962. С. 61.*
- 94 *Archiv Český. Pr., 1870. D. 4. S. 382.*
- 95 *Šmahel F. Idea... S. 99–100.*
- 96 *Так говорится в атрибутируемом Вавржинцу из Бржезовой стихотворном сочинении "Porok Koruny české" (см.: Husitské skladby... S. 67).*
- 97 *FRB. T. 5. S. 441.*
- 98 *Гуситское движение... С. 78–79.*
- 99 *См., например.: Кузнецова Р.Р. Указ. соч. С. 32.*
- 100 *Šmahel F. Idea... S. 115.*
- 101 *Věršované skladby doby husitské. Pr., 1963. S. 138–145.*
- 102 *Výbor... S. 449–450.*
- 103 *Šmahel F. Jan Žižka z Trocnova. Pr., 1969. S. 221–233.*
- 104 *Šmahel F. Idea... S. 117–120.*
- 105 *Характеристику ее национально-патриотических мотивов см.: Флоря Б.Н. Этническое самосознание... С. 196–202; Št'astný R. Tajemství jména Dalimil. Pr., 1991.*
- 106 *Št'astný R. Op. cit. S. 130–144.*
- 107 *Věršované skladby... S. 138.*
- 108 *Št'astný R. Op. cit. S. 134.*
- 109 *Čornej P. Rozhled... S. 104.*
- 110 *Лантеева Л.П. Письменные источники по истории Чехии периода феодализма (до 1848 года). М., 1985. С. 68–71.*
- 111 *Čornej P. Rozhled... S. 104.*
- 112 *FRB. T. 5. S. 596, 623.*
- 113 *Гуситское движение... С. 82. Более точный перевод – "от чехов погибли".*
- 114 *Čornej P. Rozhled... S. 106, 107; FRB. T. 7. S. 31.*
- 115 *Čornej P. Rozhled... S. 107.*
- 116 *Šmahel F. Idea... S. 130; Kejř J. Husité. S. 74.*
- 117 *Šmahel F. Idea... S. 131.*
- 118 *Urbánek R. Bitva u Lipan ve vyvoji poznání historického // Vojenský historický sborník. Pr., 1934. R. 3. S. 7–24; Čornej P. Tajemství českých kronik. Pr., 1987. S. 237.*
- 119 *Гуситское движение... С. 77, 58.*
- 120 *Čornej P. Rozhled... S. 90.*
- 121 *Urbánek R. Věk poděbradský. Pr., 1960. D. 3. S. 722; Fojtíková E. Hudební doklady Husova kultu z 15. a 16. století // Miscellanea Musicologica. Pr., 1981. R. 29. S. 51–145; Rac J. O datování podle svátku M. Jana Husa a M. Jeronýma Pražského v mělnické kanceláři // Husitský Tábor. 1981. R. 4. S. 167–170.*
- 122 *Бромлей Ю.В. Современные проблемы... С. 25.*
- 123 *Šmahel E. Idea... S. 139.*

- <sup>124</sup> FRB. T. 5. S. 623.
- <sup>125</sup> *Staré letopisy...* S. 79–80.
- <sup>126</sup> О спорах по поводу его датировки см.: *Urbánek R.* O volbě... S. 29–32; *Heck R.* Tabor a kandidatura Jagiellońska w Czechach (1438–1444). Wrocław, 1964. S. 948; *Šmahel F.* Idea... S. 140. Публикацию текста см.: *Urbánek R.* O volbě... S. 32–41.
- <sup>127</sup> *Šmahel F.* Idea... S. 140; *Št'astný R.* Op. cit. S. 136.
- <sup>128</sup> *Šmahel F.* Idea... S. 140.
- <sup>129</sup> *Мельников Г.П.* Некоторые черты исторического сознания чешского общества в XVI в. // Идеология и общественно-политическая мысль в странах Центральной и Юго-Восточной Европы периода средневековья: Сб. материалов и тезисов IV Чтений памяти В.Д. Королюка. М., 1986. С. 25–26; *Он же.* Историческое сознание западнославянских народов Габсбургской монархии и его отражение в исторической литературе XVI в. // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов, Братислава, 1993. Доклады российской делегации. М., 1993.
- <sup>130</sup> *Čornej P.* Rozhled... S. 108.
- <sup>131</sup> Цит. по: *Šmahel F.* Idea... S. 143.
- <sup>132</sup> *Ibid.* S. 144.
- <sup>133</sup> *Hilaria Litoměřického List králi Jiřímu z Poděbrad / Vyd. A. Podlaha.* Pr., 1931. S. 16–17.
- <sup>134</sup> *Urbánek R.* Věk... Pr., 1962. D. 4. S. 314.
- <sup>135</sup> *Urbánek R.* Český mesianismus... S. 34; *Bartoš F.M.* Dvě studie o husitských postilách. Pr., 1955. S. 74.
- <sup>136</sup> *Tři vášnivé projevy z války za krále Jiřího* // *Archiv Český.* Pr., 1902. T. 20. S. 557–563.
- <sup>137</sup> Свидетельства источников см.: *Šmahel F.* Idea... S. 124.
- <sup>138</sup> *Hilaria Litoměřického...* S. 9–10.
- <sup>139</sup> *Urbánek R.* Věk... D. 4. S. 312.
- <sup>140</sup> *Výbor...* D. 2. S. 105.
- <sup>141</sup> Цит. по: *Šmahel F.* Idea... S. 169.
- <sup>142</sup> *Urbánek R.* Věk... D. 2. S. 757.
- <sup>143</sup> *Staré letopisy...* S. 123, 145.
- <sup>144</sup> *Výbor...* D. 2. S. 245, 173.
- <sup>145</sup> *Archiv Český.* D. 7. S. 324.
- <sup>146</sup> *Šmahel F.* Idea... S. 179.
- <sup>147</sup> *Kalivoda R.* Husitská epocha... S. 10, 30, 49, 168.
- <sup>148</sup> *Polívka M.* Proměny představ o uspořádání českého státu a společnosti v husitské revoluci // *Folia historica Bohemica.* Pr., 1988. 12. S. 313–314.

## УСЛОВИЯ РАЗВИТИЯ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ СЛОВАКОВ В XV веке: ЭТНИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ

*В.П. Шушарин*

В XV в. не подвергалась изменениям этническая территория словаков как один из основных факторов развития их этнического самосознания<sup>1</sup>. Продолжал существовать этноним "словак", зафиксированный впервые в 1444 г.<sup>2</sup> В форме антропонима он отражен в "Хронике венгров" Яноша Туроци, вышедшей из печати в 1488 г. (глава с упоминанием "Словачко" и словаков-"склави" написана в 80-е годы XV в.). Говоря о 1440–1462 гг.,

хронист называет в числе предводителей отрядов, действовавших в северных комитатах королевства Венгрии, "...словачко и некоторые другие чехи (бохеми), поляки (полони) и словаки (склави)"<sup>3</sup>... В других памятниках Словачко не упомянут<sup>4</sup>. "Склави" здесь этникон народа одного таксономического уровня с чехами и поляками. Идентифицировать их со словаками позволяет контекст повествования. Антропоним "Словачко", несомненно, восходит к самоназванию данного лица, отвечавшего на вопрос окружающих о его этнической принадлежности. Личное и родовое имя у него могло быть другим.

История северных комитатов королевства Венгрии XV в. позволяет выяснить факторы, способствовавшие утверждению в самосознании словаков, кроме этнонима, этнических стереотипов народов, с представителями которых словаки общались. С большой степенью вероятности можно судить и о содержании этих стереотипов. Внутри- и внешнеполитическая история территории современной Словакии в рамках и контексте истории королевства Венгрии XV в., изложенная в последнем труде словацких авторов<sup>5</sup>, позволяет сосредоточить внимание на сведениях, относящихся в нашей теме и, как правило, не учитываемых современными словацкими авторами. Несколько походов гуситских чешских отрядов (таборитов, "сирот") в феврале 1428 г., в апреле 1430 г., два вторжения в 1431 г., в июне 1432 г., весной 1433 г. имели целью захват добычи (а не распространение гуситских идей). Это не вызывает сомнений<sup>6</sup>, поскольку подтверждается свидетельствами современных событиям документов. Последние содержат свидетельства не только о захвате добычи, но и об убийствах жителей, уводе их в плен, о разграблении и сожжении храмов и целых деревень<sup>7</sup>. С 1432 по 1434 г. предводитель одного из гуситских отрядов Блажко Боротини (Блажек из Боротина) держал под своей властью город Трнаву (венг. Надьсомбат) – важный ремесленный и торговый центр. Это событие через полстолетие отразил венгерский хронист: "...некто Блажко, человек как небогатый, так и неизвестный из набранных (наемных) венгерских или чешских (богемских) воинов, целью которых является грабеж, собрал огромную шайку и в результате внезапного нападения проник сначала в местечко ("опидум") Тернавию, которое защищено высокими башнями, соединенными стеной из каменных, причем горожане его были погружены в ночной сон. Захватив укрепления, он увеличил свои военные силы и словно сильнейший вихрь вторгся в верхние области королевства, которые мы зовем землей Матии (венг. Матьюшфельд). Совсем не щадя ни пол, ни возраст, ни даже святыни, он все опустошил огнем и мечом вплоть до Дуная и предал ненасытному разграблению"<sup>8</sup>.

Об этом событии сообщают и чешские хроники<sup>9</sup>, где фигурируют в качестве захватчиков только чехи. Участие в захвате венгров (Туроци об этом было лучше знать, нежели чешским хронистам) свидетельствует о том, что Блажко был не распространителем гусизма, а предводителем отряда грабителей. После захвата власти над Трнавой он превратился в феодала, имевшего, по его словам, "подданных, фамилиаров, сервиторов и людей" (его грамота от 8 августа 1434 г.<sup>10</sup>). Королевская власть, вероятнее всего, возвратила власть над городом, заплатив Блажко выкуп<sup>11</sup>. Жители города потерпели большой ущерб<sup>12</sup>. Их большинство

составляли немцы, но были среди них и венгры и, что весьма важно, словаки. В 1483, 1486, 1488, 1490 гг. жителям города были адресованы грамоты короля и сановников, написанные по-чешски<sup>13</sup>. Матьюшфельд – это область между современными городами Тренчином и Комарно, включавшая в себя прибрежные районы реки Ваг и правобережье реки Грон<sup>14</sup>. Ее северная часть, безусловно, входила в этническую территорию словаков, южная имела смешанное словацкое и венгерское население (в городах преобладали немцы). Сопоставление повествования Яноша Туроци с локальными свидетельствами грамот позволяет думать, что хронист запечатлел достоверную традицию о бедах, причиненных отрядами чехов жителям юго-западной части территории Словакии в первой половине XV в. (дополнительное подтверждение этому находим в грамотах об обезлюдении Трнавы и Тренчина 1436 и 1464 гг.<sup>15</sup>; о сожжении гуситами местечек от 5 ноября 1434 г., 6 сентября 1435 г.<sup>16</sup>; о разрушении сельских храмов от 27 марта 1436 г.<sup>17</sup>). Такая традиция о бедах 30-х годов XV в. не могла не существовать у словацкого населения, на которого эти беды обрушились. Она и положила начало складыванию отрицательного этнического стереотипа чехов у словацкого населения XV в.

Складывание такого стереотипа продолжилось, причем интенсивно в 1440–1462 гг., когда этническая территория словаков и часть этнической территории венгров (в современной южной Словакии) находилась под властью предводителя чешских наемников Яна Искры из Брандиза, чеха по происхождению, ставшего в 1462 г. магнатом королевства Венгрии, а до этого служившего королеве Эржебет (ум. в 1442 г.), императору Фридриху III, королю Ласло V (ум. в 1457 г.) и боровшегося с королем Уласло I (Владиславом III Варненчиком, погибшим в 1444 г.), правителем Яношем Хуньяди (ум. в 1456 г.) и королем Матьяшем Хуньяди (Корвином) (1458–1490). История Искры в контексте истории внутривосточноевропейской борьбы в королевстве Венгрии достаточно известна<sup>18</sup>.

Установление его власти усложнило этнические контакты словаков. Искра служил за деньги королеве Эржебет, польскому королю Казимиру IV против Немецкого ордена, императору Фридриху III, а в конце жизни королю Венгрии Матьяшу (известны жизнеописание Искры<sup>19</sup>, формы его имени в источниках и перечень служб<sup>20</sup>). Под властью Искры постоянно находились 4–5 тыс. наемников, в основном чехов. Они располагались в замках и деревнях. Контакты словаков с ними были повседневными. Власть Искры и его военачальников не означала власти Чехии. Они действовали в рамках правовой системы королевства Венгрии, часто ссылаясь на "закон и старые обычаи страны"<sup>21</sup>. Размеры и способы получения денежных займов от городов, налеты феодалов на соседние имения во владениях Искры не превышали "обычных" для остальных территорий королевства масштабов<sup>22</sup>. При этом создавались возможности более тесных контактов словацких зависимых крестьян с пришлыми чехами: феодалы объединяли их в отряды, грабившие имения соперников<sup>23</sup>. Но не это определяло формирование этнического стереотипа чехов, а действия последних как виновников ущерба крестьян. Документы говорят о разграблении имений чехами (13 октября 1450 г., 5 апреля 1453 г.<sup>24</sup>). Ясно, что жители местечек, которые были сожжены



чехами (8 июля 1460 г.<sup>25</sup>) или подверглись с их стороны угрозе сожжения и разграбления (в 1457 г.)<sup>26</sup>, могли распространять только отрицательные суждения и не только о конкретных виновниках, а о чехах вообще: как известно, обыденное сознание непременно принимает часть за целое. Оно не нуждается в статистических данных. Несомненно, что на основе сведений об отдельных случаях нанесения ущерба в документах были сформулированы оценки чехов, находившихся в северных комитатах королевства Венгрии, как "разбойников", "опустошителей" (11 февраля 1455 г., 7 марта 1459 г., 20 июля 1464 г., 21 октября 1467 г.<sup>27</sup>). Ущерб наносился всем: и крестьянам, и отдельным феодалам, и королю. Поэтому данные документы отразили мнение о чехах всего населения северных комитатов (и словацкого, и венгерского).

Это же можно сказать и об описании событий Яношем Туроци, отразившим традицию, существовавшую и во второй половине 80-х годов XV в., причем у жителей северных комитатов<sup>28</sup>: "Королева Эржебет после смерти короля Альберта (1439 г.) передала Звленский замок (венг. Зойом; словац. Зволени) и остальные связанные с ним замки некоему чеху (богемцу), Яну Искре по прозванию из Брандиза, опытному в военном деле и алчному в грабеже, и поставила его как защитника над всеми горными городами... еще не отложившимися от королевы и ее сына. Когда этот Ян Искра увидел, что бароны свирепствуют друг против друга, он сразу напал в целях грабежа на всю землю Маттии (Матьюшфельд; см. выше), и провинции, и комитаты, соседние с городом Кашшовия (соврем. Кошице) и почти на всю верхнюю часть королевства Венгрии. Он причинял вред всем, кому только мог, и особенно тем, кто, как он знал, враждебен королеве и ее сыну. Набрав многочисленное иноземное войско, он смело и открыто проходил по венгерской земле, разбивал лагерь и подвергал жестокому разграблению и сожжению все попадавшееся ему на пути. После этого Панкратий из Липтовского комитата, человек более жестокий, чем иноземный враг, Петр Комаровский (польский дворянин), Аксамит (чешский дворянин), Талафус (чешский дворянин), Рибальд, Керзкий, Взрик и Словачко (Зловачко) и некоторые другие чехи (богемцы), поляки и словаки (склави), которых привлекал грабеж, используя рядовых воинов, обратили всю свою силу на разграбление королевства. Построив из дерева замки и укрепления, они наводили ужас на всю соседнюю область. Богатства, которые не погибали от внутреннего междоусобия, грабила с ненасытной жадностью иноземная шайка. Тяжелые подати (ценз) давили на простой народ, и частое принесение присяги не возвращало ему мира. Только для сохранения своей жизни он был вынужден обитать в пустынных пещерах и скрываться в лесах. Пылали многократно поджигаемые города и села, и воздух кругом наполнялся высоко поднимавшимся дымом..."<sup>29</sup>

Воспроизведенная Яношем Туроци традиция связала с Искрой события времени, значительно большего его правления (в частности 30-х годов: набеги чехов на Матьюшфельд; см. выше). Как уже было сказано, при Искре соблюдалась относительная законность. Впрочем, уже продолжение рассказа о положении в северных комитатах позволяет понять, что Янош Туроци приписал в приведенном выше повествовании Яну Искре действия различных сил. Прежде всего он выделил отдельных

владельцев различной этнической принадлежности. И это для нашей темы главное. "Тогда, кроме Яна Искры, в королевстве было много иноземных народов (племен, "национес"), которые всю свою силу обратили на притеснение королевства. Петр Коморовский подчинил своей власти весь Липтовский комитат. Панкратий же, человек, родившийся, как было сказано выше, в Венгрии, господствовал над всем комитатом Туроц и, захватив замки Овар (соврем. Старград), Беренч (соврем. Бранч) и Стречен (соврем. Стречно; венг. Стренчен), не менее остальных был свиреп в опустошении страны (королевства). Они ненавидели друг друга и подвергали попеременно жестокому грабежу указанные комитаты и все, что было с ними по соседству"<sup>30</sup>. Это картина местных междоусобиц. Действия феодалов – поляка и венгра в ущерб местному словацкому населению не могли не способствовать созданию у него отрицательного стереотипа поляков и венгров вообще. Документальные данные подтверждают свидетельство Яноша Туроци о действиях этих владельцев<sup>31</sup>.

Из дальнейшего повествования Яноша Туроци явствует, что "разграбление королевства... иноземной шайкой" – это результат действий и третьей силы: "Был и другой род грабителей, опустошавших верхние области королевства. Они, происходя из наемных и рядовых воинов и бесчинствуя оружием, приобрели себе весьма много замков как через предательство, так и оружием, а иные заново построили. Присвоив себе наименование братьев наподобие монахов из монастырей, они называли себя на своем языке братрик. Установив над собой начальников, они громили все соседние области королевства, больше других творя в них грабежи, убийства и пожары. И уже такая возросла их дерзость в королевстве, что они открыто заключали браки, словно намереваясь вечно оставаться в королевстве"<sup>32</sup>. Братрики являются особым объектом изучения словацких и венгерских историков<sup>33</sup>. Государственные собрания Венгрии упоминают братриков (под другими именами) с 1445 г. Усиление их самостоятельных действий приходится на время после ухода Искры из Верхней Венгрии (1453 г.) – на 1453–1458 гг.<sup>34</sup> или на конец 50-х – начало 60-х годов XV в.<sup>35</sup> В составе братриков действовали и феодалы (чешские, австрийские, венгерские)<sup>36</sup>. Источники не дают оснований для оценки братриков как представителей антифеодального движения. Теперь от такой оценки, высказанной ранее словацкими историками (есть библиография работ<sup>37</sup>), произошел отказ, хотя и непоследовательный<sup>38</sup>.

В связи с братриками важно отметить наличие этнической оппозиции: словаки (их участие в рядах братриков было минимальным); чехи (они составляли основную массу братриков, принесших на словацкую этническую территорию и свое чешское самоназвание); чехи-наемники пополнили ряды братриков после 1453 г.<sup>39</sup> Братрики грабили местное население, по соседству со словацкими селами они даже воздвигали свои деревянно-земляные укрепления ("чешских разбойников, которые себя называют братьями: 30 сентября 1462 г.<sup>40</sup>), что как бы "питало" эту оппозицию. Кроме, Яноша Туроци, об укреплениях чехов свидетельствуют многие документы 1457–1468 гг.<sup>41</sup> Адекватность же картины бедствий, принесенных представителями чешского этноса, картины, запечатленной Яношем Туроци, подтверждается генезисом его свидетельств (рассказы очевидцев – земляков хрониста<sup>42</sup>). Использувавший хронику Яноша

Туроци Антонио Бонфини подчеркивал пагубное воздействие братриков на состояние жителей-земледельцев: "Братики столь угрожали той части Венгрии, которая граничила с Чехией и Польшей, что никто не мог спокойно обрабатывать землю, не мог выходить в дорогу... Они... принуждали крестьян или к уплате контрибуции, или к переселению, к оставлению домов, земли... убегая от чехов, народ искал защиты в лесах и в камыше, где жил наподобие животных..."<sup>43</sup> В ходе борьбы короля Матьяша с братриками выяснилось, что последние оказались готовыми воевать за деньги против кого угодно и за кого угодно. Многие из них вступили в наемное войско Матьяша. Последним актом борьбы с братриками (из Моравии и Австрии) была расправа над занявшим крепость Костолань отрядом под командованием чеха Яна Швехлы<sup>44</sup>.

В рядах братриков находились и поляки. Действия братриков способствовали формированию о них отрицательного стереотипа у словаков. Завершение борьбы с братриками хронист-современник описывает как действия против чехов и поляков (1458–1460): король Матьяш, "обратив меч против чехов и поляков, которые жестоко, как выше было сказано, опустошали королевство грабежами и пожарами, он подавил их удивительно быстро и с большими для них потерями, разрушил, имея очень мало воинов, их сильные крепости и замки и оставшихся в живых принудил скитаться по лесным дебрям и бежать из страны"<sup>45</sup>.

Укреплению отрицательного этнического стереотипа поляков у местного словацкого населения, несомненно, способствовало вторжение польских отрядов королевича Казимира (сына короля Казимира IV, 1447–1492) в северные комитаты королевства Венгрии. Военные действия на территории Словакии были скоротечны (12 октября – 26 декабря 1471 г.). Но население, несомненно, чувствовало присутствие польских вражеских войск, овладевших на некоторое время замком Нитра (до весны 1472 г.), а также принятых в замках феодалов-заговорщиков против Матьяша в комитатах Земплен и Шарош (до начала 1472 г.). Польский кастеллан оставил замок Стропко (соврем. Стропков) в 1473 г. Но он не ушел с территории Словакии, а, приняв изгнанных из Австрии наемников, занял два других замка и построил два временных укрепления на горных вершинах. В ноябре–декабре 1473 г. король Матьяш "напал на польские замки, воздвигнутые в комитатах Земпленском и Шарошском для порабощения этих областей, захватил их и до основания разрушил. Поляков, которые их защищали, подвергнув тяжелому пленению, послал в Буду для подтверждения своей славной победы"<sup>46</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что к концу XV в. этническое самосознание словаков характеризовалось наличием стабильного самоназвания-этнонима (словак), а также появлением отрицательных этнических стереотипов чехов и поляков. Это было обусловлено знакомством словацкого населения с частями последних двух этнических общностей.

О распространении известности этника "словак", происходившего от этнонима-самоназвания, свидетельствует его фиксация в польских источниках в форме антропонима (1496, 1500)<sup>47</sup>. Особое место в системе свидетельств об этнониме словаков занимает его применение в памятнике, предназначенном для словаков города Жилины (венг. Жолна) и возникшего в их среде. Это перевод на чешский язык текста,

записанного на немецком языке в 1378 г. с использованием в качестве оригинала права, действовавшего в городе Крупине (венг. Корпона). Перевод осуществил в 1473 г. Вацлав из Кромержижа. Чешский язык перевода содержит словакизмы, что говорит о знании переводчиком языка местных словаков<sup>48</sup>. И именно на этом языке, и для использования словаками переводчик заменил немецкое выражение (человек) "виндской принадлежности (природы: виндишер арт)" выражением "словенской (словацкой) природы (пржирожени)"<sup>49</sup>. Для немцев "Венд" – это представитель славяноязычных народов Германии, славян вообще. В другом значении ("местный славянин, словак") немцы на территории Словакии применяли слово "венд, винд" и производные от него прилагательные в компактно заселенных ими городах для обозначения живших в их среде словаков (Баньска Быстрица<sup>50</sup>, Баньска Штявница, 1487 г.)<sup>51</sup>, или словацких, выделявшихся из немецкой среды улочек (Кошице-Кашша, 1466, 1477 г., Гельница, 1492 г., Бардеево, первая половина XV в.<sup>52</sup>). Местным немцам эти термины были понятны. В чешском же переводе, предназначенном для словаков, был использован их словацкий этноним. Это почти непосредственное выражение словаками их общего (а не единичного, как в случаях с этноантропонимами) самоназвания.

Особую проблему представляет собой для исследования самосознания словаков отсутствие у них литературного языка (до середины XIX в.). Их обыденное сознание, несомненно, было далеко от понимания объективных причин этого. Но признание того, что они не могут писать на том языке, на котором они говорят, являлось компонентом их этнического самосознания (этнического автостереотипа). Для окружающих этнических общностей отсутствие у словаков литературного языка создавало элемент их этнического стереотипа: может быть, как народа, называющего себя словаками, но по языку почти являющегося чехами. Трудно сказать, как совмещалось в сознании словаков представление о пришельцах-чехах с использованием языка чехов в письменности.

Все сказанное относится к словакам, жившим в городах. Они составляли незначительную часть общей массы словаков: по подсчетам историков, в XV в. городское население составляло четыре процента населения территории современной Словакии<sup>53</sup>. Несомненен рост доли словаков в численности этого населения. Книга актов Жилины с 1380 по 1450 г. велась по-немецки и по-латыни (37 записей; последняя на немецком языке – от 9 августа 1429 г.)<sup>54</sup>. С 1451 по 1561 г. вносили записи по-чешски (74 документа) и по-латыни (6 документов)<sup>55</sup>. Кроме Жилины, записи на чешском языке (со словакизмами) составлялись в местечках Тренчине, Равце, Лупче<sup>56</sup>.

Вопросы об увеличении численности словаков в городах и местечках в литературе рассматриваются в связи с историей гуситских, чешских гарнизонов (так называемых "посадок"), оставленных в 1432–1435 гг. предводителями гуситских походов в Трнаве (венг. Надьсомбат), Тапольчанах (венг. Тапольца), Скалице (венг. Сакольца), Ликаве, Леднице и Жилине<sup>57</sup>. При этом, в частности, относительно Трнавы подчеркивается вывод об уходе значительной части горожан, среди которых ко времени прихода гуситов преобладали немцы. Большая часть ушедших не возвратилась. Вновь поселившиеся же жители были словаками, "благо-

даря чему Трнава достаточно словакизировалась"<sup>58</sup>. Это утверждается не раз<sup>59</sup>. Но свидетельства грамот от 18 октября 1436 г., от 1 июля 1436 г., от 17 марта 1437 г., от 13 мая 1438 г.<sup>60</sup>, которые приводятся в подтверждение этих выводов, не содержат даже косвенных доказательств. В них говорится о жителях города Трнавы (безотносительно этнической принадлежности и имущественного достатка) и о разрешении приходить в город новопоселенцам. Неосновательна и ссылка на грамоту от 29 мая 1436 г. (о льготах новопоселенцам в Скалице) при формулировании вывода о "полной словакизации" этого города<sup>61</sup>. Чисто умозрительно, без попытки обоснования утверждается о приходе жителей-словаков в местечки Ружомберок и Лупча<sup>62</sup>.

В условиях совместного проживания немецкого большинства и словацкого меньшинства в торгово-ремесленных центрах – городах и местечках у словаков не мог не формироваться этнический стереотип немцев. При этом оказывали влияние отношения между этническими общинами. Перед 1486 г. в Трнаве разгорелся конфликт между немцами ("алемани") и словаками ("склави") из-за назначения приходского священника и выборов городского судьи, о чем свидетельствуют грамоты короля Матьяша от 12 и 21 мая 1486 г. (известно изложение содержания архивных документов)<sup>63</sup>. Здесь отдельным словакам приходилось жертвовать приходской церкви свое имущество на содержание приходским священником особого проповедника для словаков (архивный источник 1463 г.)<sup>64</sup>. Немецкая община Кремницы (венг. Кёрмёцбанья) в 1453–1459 гг. пыталась выжить из города богатого торговца сукном как человека словацкого происхождения, о чем свидетельствуют известные в изложении королевские грамоты от 8 июля 1453 г., 11 декабря 1456 г. и 5 марта 1459 г., изданные в защиту этого торговца<sup>65</sup>. Уставы мясников города Баньска Штьявница (венг. Шельмецбанья, нем. Шемниц), восходящие к 1487 г., запрещали прием в члены цеха и в среду горожан "какого-либо словака (венде) или мадьяра (унгар)"<sup>66</sup>. Эти действия немецких властей, безусловно, способствовали формированию этнического стереотипа немцев вообще как противников словаков, но только у той части словаков, которая проживала в городах и знала об этих фактах.

При оценке отношения властей немецких общин к словакам и венграм следует иметь в виду характерную для обыденного сознания фетишизацию этниконов: обыденное сознание принимает за свойства, признаки этноса – признаки того хозяйственно-культурного типа, к которому могут принадлежать многие этносы или части некоторых этносов. В данных случаях члены словацкого и венгерского этноса могли представлять их хозяйственно-культурные типы с характерными для последних навыками, менталитетом, которые не соответствовали требованиям, с которыми немецкие общины подходили к своим членам. Нельзя также забывать, что хозяйственно-культурный тип переселившихся в королевство Венгрию немцев (высокая ступень развития ремесел и горного дела) являлся результатом прогрессивного развития производительных сил населения германских земель, в значительной степени превосходившего их уровень, характерный для аграрного в основном хозяйственно-культурного типа венгров и словаков. Функционирование немецких общин в венгерской и словацкой средах, в территориальных рамках королевства Венгрии,

"обслуживание" немецкими общинами венгерского и словацкого населения являлись, безусловно, фактором, обеспечивавшим повышение уровня развитости хозяйственно-культурного типа венгров и словаков. Выражением сложности и в известной степени противоречивости ситуации являлось формирование у части словаков и венгров отрицательного этнического стереотипа немцев.

Впрочем, не было однозначным и поведение отдельных частей немецкой этносоциальной общности королевства Венгрии, в частности на территории современной Словакии. Гуситы, взявшие Трнаву, пытались овладеть и городом Пожонью (нем. Прессбург, на языке словаков XV в. — Прешпорк; в 1918 г. чехословацкое правительство переименовало город в Братиславу). В истории этих событий 1432 и 1434 гг.<sup>67</sup> выделяется роль ста сторонников гуситов в Пожони в 1432 г. и рыбаков из Пожони, которые в 1434 г. имели тайные связи с гуситами Трнавы<sup>68</sup>. Исходя из несомненного факта преобладания в Пожони немецкого населения (актовые книги здесь велись только по-немецки), можно признать адекватным действительности вывод словацкого исследователя о том, что среди упомянутых рыбаков в 1434 г., "несомненно, преобладали немцы. Это доказывает, что гуситское учение влияло на местную бедноту и мелких ремесленников, не различая их народности"<sup>69</sup>. Видимо, точнее было бы говорить не об учении гуситов, а об отношении гуситских отрядов к местному населению. В свидетельствах о нем нет намеков на борьбу против немцев, что характерно для установок гуситов в Чехии. Целью гуситских отрядов на территории Словакии в 1431–1435 гг. было взятие добычи<sup>70</sup>, а не распространение гуситского учения. Известно лишь одно свидетельство о попытке гуситского отряда "обратить в свою нечестивую секту жителей-христиан". Это произошло в городе Кежмарке в апреле–мае 1433 г. В области Спиш (венг. Сепеш), где находится данный город, гуситы пробыли всего 12 дней, судя по свидетельству грамоты от 11 ноября 1434 г.<sup>71</sup>

Известия немногих источников, таким образом, позволяют определенно представлять условия развития этнического самосознания словацкой этносоциальной общности и отдельных ее частей в XV в. и на этом основании гипотетически судить о возможных результатах влияния этих условий.

<sup>1</sup> См. о ней: Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 234–235.

<sup>2</sup> Там же. С. 233.

<sup>3</sup> *Johannes de Thurocz. Chronica Hungarorum. I: Textus* / Ed. E. Galántai, J. Kristó. Bp., 1985. P. 240. (Далее: *Thurocz.*).

<sup>4</sup> *Johannes de Thurocz. Chronica Hungarorum. II: Commentarii. 2. Ab anno 1301 usque ad annum 1487* / Composuit E. Mályusz adiuvante J. Kristó. Bp., 1988. P. 316. (Далее: *Mályusz*).

<sup>5</sup> *Dejiny Slovenska, I (Do roku 1526)*. Br., 1986. S. 383–493.

<sup>6</sup> *Ibid.* S. 391–394.

<sup>7</sup> *Tóth-Szűcs P. A cseh-huszita mozgalmak és uralom története Magyarországon*. Bp., 1917. 90–91, 100–111, 114–118. l.

<sup>8</sup> *Thurocz. P. 229; Туроци Янош. Хроника венгров (Венгерская хроника)* / Пер. Д.А. Дрбоглава. М., 1987. Гл. 216 (рукопись).

<sup>9</sup> *Mályusz. P. 280.*

- 10 *Tóth-Szabó P.* Op. cit. 363. I. N 12.
- 11 *Ibid.* 127. I.
- 12 *Ibid.* 128. I.
- 13 *Dejiny Slovenska*, I. S. 429.
- 14 *Mályusz. P.* 279.
- 15 *Tóth-Szabó P.* Op. cit. 370. I. N 20; 444. I. N 88.
- 16 *Ibid.* 366. I., N 15; 368. I. N 17.
- 17 *Ibid.* 368. I. N 18; 369. I. N 19.
- 18 *Dejiny Slovenska*, I. S. 399–414.
- 19 Aeneas Silvius. *De viribus illustribus*. Stuttgart, 1843. P. 56.
- 20 *Tóth-Szabó P.* Op. cit. 179, 343. I.
- 21 *Ibid.* 232–233, 341. I.
- 22 *Ibid.* 220. I.
- 23 *Ibid.* 337. I.
- 24 *Ibid.* 280, 394. I.
- 25 *Ibid.* 427–428. I. N 76.
- 26 *Ibid.* 457–458. I. N 99.
- 27 *Ibid.* 408, 422, 447, 452. I. N 55, 71, 91, 95.
- 28 *Mályusz. P.* 327.
- 29 *Thurocz. P.* 240–241; *Туроци Янош*. Указ. соч. Гл. 229.
- 30 *Thurocz. P.* 260; *Туроци Янош*. Указ. соч. Гл. 244.
- 31 *Mályusz. P.* 357. I.; *Tóth-Szabó P.* Op. cit. 234–238. I.
- 32 *Thurocz. P.* 261–262; *Туроци Янош*. Указ. соч. Гл. 244.
- 33 *Dejiny Slovenska*, I. 407–414; *Tóth-Szabó P.* Op. cit. 276–301. I.
- 34 *Dejiny Slovenska*, I. S. 409.
- 35 *Tóth-Szabó P.* Op. cit. P. 278. I.
- 36 *Ibid.*
- 37 *Dejiny Slovenska*, I. S. 490–492, N 35, 92, 131.
- 38 *Ibid.* S. 408, 410.
- 39 *Ibid.* S. 409.
- 40 *Tóth-Szabó P.* Op. cit. 442. I. N 86.
- 41 *Ibid.* S. 413, 424, 427, 430, 457–458, N 61, 76, 78, 99.
- 42 *Mályusz. P.* 327, 356, 359.
- 43 Antonius de Bonfinis... *Rerum Ungaricarum Decades*. Bp., 1940. T. 3. P. 170.
- 44 *Thurocz. P.* 287; *Mályusz. P.* 421; *Туроци Янош*. Указ. соч. Гл. 261.
- 45 *Thurocz. P.* 286; *Mályusz. P.* 417; *Туроци Янош*. Гл. 260.
- 46 *Thurocz. P.* 290; *Mályusz. P.* 426–428; *Туроци Янош*. Гл. 262.
- 47 *Stredoveké listiny ze Slovenska* / Ed. V. Chaloupecký. Pr., 1937. S. XXVIII.
- 48 *Kniha Žilinska* / Vyd. V. Chaloupecký. Br., 1934. S. XXXII–XXXV, 79; *Stanislav J. Dejiny slovenského jazyka*, 3: Texty. Br., 1957. S. 168–172.
- 49 *Kniha Žilinska*... S. 16.
- 50 *Slováci a ich národný vývin*. Br., 1969. S. 29.
- 51 *Ibid.* S. 70.
- 52 *Ibid.* S. 44, 51, 67.
- 53 *Přehled dějin Československa*, I/1. Pr., 1980. S. 583.
- 54 *Kniha Žilinska*... S. 83–103.
- 55 *Ibid.* S. 103–151.
- 56 *Přehled*... S. 601.
- 57 *Varsik B.* *Husitské revolučné hnutie a Slovensko*. Br., 1965. S. 202–286.
- 58 *Ibid.* S. 204–205, 218–219, 221–222.
- 59 *Slováci*... S. 63.
- 60 *Varsik B.* Op. cit. S. 205, 221, 222.
- 61 *Ibid.* S. 267.
- 62 *Ibid.*; *Přehled*... S. 568.

<sup>63</sup> Slovaci... S. 65–66.

<sup>64</sup> Ibid. S. 64.

<sup>65</sup> Ibid. S. 68–69.

<sup>66</sup> Ibid. S. 70.

<sup>67</sup> Varsik B. Op. cit. S. 92–103.

<sup>68</sup> Ibid. S. 93, 98, 132, 220.

<sup>69</sup> Ibid. S. 221.

<sup>70</sup> Přehled... S. 565.

<sup>71</sup> Varsik B. Op. cit. S. 193–194.

## СЛАВЯНЕ К ЗАПАДУ ОТ ОДЕРА И В ВОСТОЧНЫХ АЛЬПАХ В XV веке: ПРОБЛЕМЫ САМОСОЗНАНИЯ

*В.К. Ронин*

Попав с IX по XII в. под власть немецких князей и епископов, славянское население этих двух больших регионов оказалось к концу XIV в. в сходном положении. Славяне составили одну из этнических групп в многочисленных территориальных княжествах Священной Римской империи, разделенную границами феодальных владений, не имеющую письменной культуры на своем языке и лишившуюся в процессе ассимиляции ведущего социального слоя – знати, наиболее способной удержать и закрепить исторические традиции некогда самостоятельных славянских княжеств, таких, как Карантания в Восточных Альпах (VIII–IX вв.), Ободритское или Стодоранское княжества в Северном Полабье (VIII–XII вв.). В значительной части этих регионов ассимиляция охватила и зависимое славянское население, сливавшееся с германоязычными, а на юге отчасти и с романскими колонистами. К XV в. территория, занятая альпийскими славянами, сократилась на две трети, практически исчезли следы славянского присутствия в Восточном Тироле, Верхней Штирии и Верхней Каринтии. На севере, в междуречье Эльбы и Заале, происходила быстрая германизация сорбов и остатков славянских племен на острове Рюген, в Мекленбурге и Бранденбурге.

В других областях этих регионов славянское население в деревнях и городах сохранялось, но сведений о нем в местных латинских, немецких или итальянских памятниках мало. Особенно же трудно судить о том, как отражалось этническое бытие этих славян в их сознании. В XV в., как и прежде, они не оставили о себе письменных свидетельств, которые отражали бы их самосознание. Эта ситуация характерна и для предшествующего периода<sup>1</sup>, поэтому я могу судить лишь об объективных факторах их самосознания и его немногих косвенных проявлениях. Оценив ситуацию в каждом из двух регионов отдельно, можно выявить как общие, параллельные элементы, так и различия.

К XV в. или в его начале перестали действовать многие факторы, прежде поддерживавшие славянское самосознание потомков раннесредне-



вековых карантанцев и заставлявшие помнить о том, что выделяло их как славян среди окружавших их этнических групп. С завершением в XIII–XIV вв. феодализации восточноальпийских областей, с почти полным исчезновением свободного славянского населения и притоком германских и романских колонистов юридическая специфика славян, еще сохранявшиеся элементы их правовой традиции сошли на нет. Новое вотчинное право устраняло социальные и юридические различия между этническими группами зависимого крестьянства. Лишь отдельные категории альпийских славян сохраняли в XV в. как исключение особый правовой статус. Так, в 1492 г. славяне, жившие в долине реки Натизоне на востоке области Фриуль, с 1420 г. отошедшей к Венеции, отвергли фискальные притязания венецианских властей, заявив, что издавна (*ad antiquo*) были свободны от многих податей в обмен на обязанность защищать несколько перевалов в Юлийских Альпах<sup>2</sup>.

В герцогстве Каринтия славяне-косезы, особая прослойка мелких свободных собственников, по-прежнему подчинялись непосредственно герцогу и обладали некоторыми судебными привилегиями. Главной же их привилегией было на протяжении всего средневековья формальное наследственное право "принимать" и утверждать от имени "страны" ее нового властителя – герцога. В этом традиционном обряде, хорошо исследованном австрийскими и словенскими историками и подробно описанном мною в предшествующей работе<sup>3</sup>, было много элементов, прямо указывавших на породившую его славянскую среду. Старейшина славян-косезов руководил церемонией сидя на Княжьем камне на Господсветском поле (Цолльфельд) к северу от Клагенфурта; он же задавал "на славянском языке" ритуальные вопросы о качествах будущего герцога; герцог носил во время церемонии одежду славянского кмета; когда герцога сажали на лошадь и трижды обводили вокруг камня, участники и зрители восхваляли Бога в ритуальных "славянских гимнах".

Завладев в 1335 г. Каринтией, Габсбурги еще некоторое время соблюдали "обычай страны". В глазах немецкой знати уникальный обряд интронизации был и фактором единства Каринтийского герцогства и одной из его привилегий, обусловленных его происхождением от раннесредневековой славянской Карантании, ядро которой составляла как раз территория Каринтии. В XI–XIV вв. эта славянская специфика выделяла Каринтию среди имперских княжеств. Еще в первой половине XV в. Энео Сильвио Пикколомини, будущий папа Пий II, объясняя в своей "Истории Европы", почему при интронизации герцога в Каринтии пользуются "славянской речью" (*sermone Sclavonico*), замечал: "Ведь и сами каринтийцы – славяне (*sunt enim et ipsi Carinthini Sclavi*)"<sup>4</sup>. Укрепив же свою власть в Каринтии, Габсбурги перестали нуждаться в "крестьянском" обряде интронизации и стали тяготиться им. После 1414 г., когда был возведен на Княжий камень герцог Эрнст Железный, эта церемония с ее славянской символикой больше не возобновлялась. Тем самым исчез важнейший фактор, поддерживавший в сознании славян в Каринтии традиции их некогда существовавшего единого княжества и представление об изначально славянском характере Каринтийского герцогства.

С тех пор как в 1438 г. Габсбурги закрепили за собой корону немецких королей, а затем и императорскую корону, власть в Каринтии фактически

перешла в руки сословий. Хотя обряд интронизации герцога на Княжьем камне больше не совершался, сама память об исторической связи герцогства со славянской Карантией была жива. Борьба сословий за территориально-политическое единство Каринтии и сохранение ее привилегированного положения в империи способствовала развитию в среде немецкой каринтийской знати своеобразного идеологического мотива, ясно прозвучавшего уже в конце XV в. в "Каринтийской хронике" Якоба Унреста: Каринтия подобает статус "эрцгерцогства", ибо она "славянская земля (ain rechts Windisch Landt)"<sup>5</sup>. Особое, "ненемецкое", происхождение Каринтии подчеркнул в 1523 г. ландхауптман Файт Вельцер в своем письме в Вену, доказывая, что Каринтия поэтому как "эрцгерцогство" (dass Karnten ein arzherzogthum... umbfangen und von alter her von frembder und nicht teutscher nation komen) имеет такие "вольности и права", каких нет у других княжеств империи, в частности может взимать повинности во владениях Бамбергского епископства. Ведь эти владения расположены в Каринтии, "славянском княжестве (als in ainem windischen furstentumb)"<sup>6</sup>.

Тот же мотив привел к появлению в трудах местных немецких гуманистов XVI в. (Вольфганг Лазиус, Михаэль Готтхард Христалъник, Иеронимус Мегизер) идеи о слиянии и смешении славян и немцев в единую каринтийскую территориально-политическую общность<sup>7</sup>. Тем самым сильный каринтийский "земельный" патриотизм и государственно-правовая концепция местных немецких сословий, подчеркивая "славянство" (Windischsein) своей страны (австрийский историк В. Ноймани), удивительным образом сохранили и закрепили в XV–XVI вв. память о славянском прошлом юго-восточных габсбургских земель, и эта традиция стала позднее отправной точкой длительного процесса формирования словенского национального самосознания.

Основу чувства "мы" словенцев, как и прежде, составлял язык. Конечно, в XV в. он уже не имел того общественного значения, как в предшествующие столетия в политическом и правовом ритуале Каринтии, где он был своего рода государственным символом. Однако язык славянского населения продолжал играть некоторую роль в административных и судебных делах, создавая ясную этнопсихологическую границу между крестьянами-словенцами и немецкими феодальными властями. Первые свидетельства об этом относятся уже к концу XV в. Согласно грамоте, написанной между 1486 и 1493 гг., в Крайне присягу в суде все, включая судью, должны были давать и на "славянском языке". В 1528 г. во владениях Бамбергского епископства в Филлахе (Каринтия) вотчинная администрация и жупаны-старосты давали присягу по-немецки, для остальных ее переводили на "славянский (auf windisch)". На своем языке присягали словенцы и в другом бамбергском владении – в Гриффене, причем в одном из архивных документов прямо говорится: "Большинство подвластных – славян и не знают немецкого языка (der merer tail der untertanen windisch und der teutschen sprach unerfaren)".

В суде свидетелей-славян могли допрашивать на их языке, а в судах низшей инстанции "по-славянски" осуществлялось, очевидно, и само судопроизводство. В XV–XVI вв. в Каринтии имелись писцы, знавшие язык словенцев (windischen sprach khundig), дабы представлять в админист-

ративных и судебных инстанциях словенских женщин и других лиц, не владевших немецким. В Нижней Крайне, как видно из одной грамоты 1489 г., монастыри нуждались в фогтах, способных вести судебное разбирательство на языке славян<sup>8</sup>.

Не менее важно, что повсюду, где жили словенцы, их диалект сохранялся как язык церковной проповеди, молитвы и исповеди. Недаром среди первых письменных памятников на словенском языке – записанные около 1430 г. в монастыре в Стичне, к юго-востоку от Любляны, краткие молитвы, пасхальный гимн, образец исповеди и наброски проповеди<sup>9</sup>. В каринтийском Фёлькермаркте, где словенцы в 1483 г. составляли явное меньшинство, проповедь они слушали на своем языке<sup>10</sup>. Еще в 1571 г. профессор-голландец Гуго Блоциус, описывая графство Гориция (Горица), бывшее на нынешней итало-словенской границе, сообщал, что так говорят на трех языках, проповеди же читают только на двух: "италийском", т.е. на романском наречии фриулов, и "иллирийском", т.е. языке славян Северной Адриатики (*sed conciones tantum italice et illyrice habentur*)<sup>11</sup>. Это должно было делать местный словенский диалект в глазах его носителей, главным образом крестьян и отчасти низшего слоя горожан, особенно значимым. Проповеди на "иллирийском языке", несомненно, укрепляли этническое самосознание словенцев, особенно, разумеется, в областях со смешанным населением. Расширение в XV в. церковной практики проповеди на местных языках влекло за собой и все более частую письменную фиксацию этих языков и тем самым сохраняло многие из них от исчезновения.

Ареал расселения славян в Восточных Альпах к XV в. сильно сократился. Но на северной периферии славяне в некоторых местах еще долго сохраняли свою этническую идентичность, что косвенно свидетельствует и об устойчивости их самосознания. В Восточной Штирии, к северу от Дравы, еще в XV в. существовали "парные" топонимы – результат длительного соседства славянских деревень (в преобладающем германоязычном окружении) с поселениями немецких колонистов среди славян (*Windisch-Cholndorf* и *Pairisch-Koelendorf* у Бад Глейхенберга, *Windisch* и *Deutsch-Hartmannsdorf* близ Ильца, *Landsberg* и *Windisch-Landsberg* около Лейбница). В Верхней Каринтии *Windisch* становится тогда же прозвищем человека, указывающем на его славянское происхождение<sup>12</sup>. В XII–XIV вв. такие же явления имели место в более северных и западных областях: в Верхней и Нижней Австрии и Восточном Тироле<sup>13</sup>. С ростом уровня ассимиляции эта этнопсихологическая ситуация как бы сместилась географически, но не изменилась по существу. На периферии своего ареала и даже глубоко в иноязычной среде словенцы еще долго воспринимались как особая группа – как славяне, и сами они на своей территории ясно отличали себя от иноязычных колонистов.

Еще дольше удерживалось славянское присутствие на западной периферии, где наряду с германизацией шла романизация населения. Во Фриуле земли к востоку от реки Натизоне, уже частично романизированные, венецианский историк и путешественник Марин Сануто еще в 1483 г. назвал "*Schiavania*"<sup>14</sup>. Но и к западу от них, на Фриульской равнине, сохранялись в XV в. последние островки славянского населения: десятки крестьян и мелких вотчинников еще носят там в то время в

урбариях – вотчинных описях с перечнем зависимых крестьян и их повинностей – прозвища Sclaf, Sklaff, Sclavus<sup>15</sup>.

Особенно о силе этнического самосознания свидетельствует склонность местных славян к организации на этнической основе. В 1452 г. в Удине, главном городе Фриуля, было официально учреждено особое "Братство святого Иеронима славян (Confraternita di San Girolamo degli Schiavoni)" – вождя духовной и социальной поддержки своих членов. Хотя документы братства написаны на венецком или фриульском диалектах итальянского языка, до конца XVI в. оно состояло главным образом из славян – словенцев и хорватов, в первую очередь выходцев из Истрии и Далмации, где святой Иероним был особенно почитаем. В 1452 г. эти славяне, и раньше связанные между собой, юридически отделились от преобладающе немецкого "Братства святой Троицы – "очевидно, для того, чтобы сохранить национальный характер и интенции своей группы", как полагает итальянский исследователь А.Кремонези<sup>16</sup>.

В областях со смешанным населением позиции славянского языка долго оставались весьма сильными. По свидетельству путешественника Паоло Сантонино, в 1485 г. в долине реки Гайль в Западной Каринтии славяне жили вместе с немцами, но те и другие владели обоими языками (*utraque natio utrumque idioma callet*)<sup>17</sup>. В Гориции население в XV в. было также сильно смешанным. Из венецианских судебных документов 1459 г., касающихся юридической принадлежности графства Горицкого, явствует, что его жители "пользуются языком славянским, немецким и итальянским (*illos incolas uti lingua sclavonica, alemanica et italica*)"<sup>18</sup>. Показательно, что и сто лет спустя ситуация там существенно не изменилась. Как сообщал в 1567 г. граф Джироламо ди Порчия, "славянский язык" в Гориции по-прежнему широко использовался если не в администрации и суде, то по крайней мере в семье и повседневном быту (*per il piu usano famigliarmente ed ordinariamente tre lingue, Tedesca, Schiava ed Italiana*)<sup>19</sup>.

Итак, на исходе средневековья ассимиляция славян в Восточных Альпах замедлилась. Более того, поселения немецких колонистов в ряде вотчин Восточной Каринтии и Нижней Крайны в XV в. подверглись славянизации, и для описания этих вотчин приходилось брать с собой переводчика, знавшего язык кметов-словенцев<sup>20</sup>. Тогда же во всем регионе сложились этноязыковые границы, остававшиеся в основном неизменными вплоть до XX в. Этому способствовали прекращение притока новых колонистов из германских и романских областей и активная внутренняя колонизация земель к югу от Дравы и востоку от Сочи самими словенскими кметами<sup>21</sup>. Не менее важной причиной того, что население этих областей избежало дальнейшей ассимиляции, можно считать и относительно устойчивое славянское самосознание словенцев в этноязыковом пограничье.

Устойчивое славянское самосознание можно с большой долей вероятности констатировать также в семьях, где еще в конце XIV–XV в. упорно держалась славянская антропонимия. Иногда в одной и той же семье после германского имени вновь появлялось имя славянское: Swetatz filius Lienhartt или Swetka filia Margeth в вотчинах Фрейзингского епископства около Шкофьи Локи (Верхняя Крайна) в 1501 г. Там же, в одной деревне, заселенной в основном немецкими колонистами, прозвища некоторых

крестьян указывают на их славянское происхождение: Speta Windischerin и Paul Windischerin<sup>22</sup>. Они должны были особенно остро осознавать свое отличие как славян от соседей. Случалось, что немецкое прозвище в следующем поколении славянизировалось. Так, в урбарии монастыря Санкт-Пауль 1371–1372 гг. наследником крестьянина по имени Lienhart Kunig ("Король") в Каринтии, в долине Лаванта, назван Kristin Kral<sup>23</sup>.

Уникальный пример проявления славянского самосознания дает история погонщиков вьючных животных из долины реки Гайль в Западной Каринтии, где население было смешанным. Зальцбургские документы второй половины XVI в. называют этих людей "windische Saumer". Привозя товары, особенно фриульское вино, в Зальцбург они заявляли о себе, что происходят из "Windischland", aus Windisch, Windisch, но не испытывали языковых затруднений в общении с немцами в Зальцбурге. Лишь один из торговцев, самый молодой, еще не умел в достаточной мере объясняться in diesem Teutschen land<sup>24</sup>. Это противопоставление "Windischland" – "Teutschen land", как и другие контексты, где используется термин "windisch", свидетельствует, на мой взгляд, против старой гипотезы В. Ноймана (Австрия), согласно которой, поскольку Каринтия считалась страной славянского корня, то "windisch" означало "каринтийский" – именно в территориальном, а не в этническом смысле. Я же склонен согласиться с Б. Графенауэром (Словения), который понимает "windisch" как "славянский"<sup>25</sup>. Славянские погонщики-торговцы, бывавшие в "стране немцев", таким образом, явно сознавали себя выходцами из страны, где испокон веку живут славяне, говорящие на своем языке, даже если к тому времени они составляли в Каринтии лишь небольшое меньшинство.

Городское население в восточноальпийских землях было по социокультурному облику близко к немецкой городской среде других областей империи. За границей местных горожан-купцов воспринимали как немцев. В гостиничных книгах итальянских городов XIV–XV вв. к их именам всюду прибавлены прозвища "Teutonicus", "Teotonicus"<sup>26</sup>, а в начале XV в. в Венеции все торговцы из Любляны были приравнены по своим правам к "другим немцам (alii Teothonici)"<sup>27</sup>. В Далмации также утвердилось представление о выходцах из альпийских городов как о неславянах. Когда в 1462 г. некий нотариус из Любляны, давая в Дубровнике как свидетель в суде присягу, заявил, что понимает местную речь, городские власти, не поверив, устроили ему экзамен ("сказанные ему несколько славянских слов... он достаточно хорошо понял")<sup>28</sup>. О том, как отражалось в этническом самосознании словенцев их соседство с хорватами, я, к сожалению, ничего не знаю.

Тем не менее и в городах, несмотря на высокую степень их германизации, словенцы также обладали во многих случаях отчетливым славянским самосознанием. Оно особенно проявлялось, когда они пересекались на чужбину. Среди торговцев из городов Крайны, осевших в XV в. в порту Фано (Италия), был, например, Gregorius Petri de Idria Slavonus. Славянами считались тогда же в истрийском Пиране несколько выходцев из Шкофьи Локи (1371, Ancelus Scclauus de Scufialocha)<sup>29</sup>. Все тот же нотариус из Любляны, переехав в Дубровник и давая присягу в суде,

заявил, что он славянин (*quod est natione sclausus videlicet de Lubiana*). Особенно четко должны были сознавать свою этническую принадлежность те, кого в Мариборе и Птуе называли "Windischgasseern" – обитатели "славянской улицы"<sup>30</sup>.

Однако и у славянского населения, безусловно, преобладало "земельное" самосознание: каринтийское, штирийское, крайнское, горицийское. Окончательное политическое объединение к 1500 г. всех восточноальпийских земель в руках Габсбургов не изменило этнопсихологической ситуации словенцев – зависимых крестьян и простых горожан. Какую роль в развитии самосознания словенских кметов сыграли знаменитые общекрестьянские восстания 1478 г. в Каринтии и 1515 г. в Крайне, Каринтии и Штирии против увеличения податей в ходе войн Габсбургов с турками и Венецией, сказать трудно. Требования восставших были чисто экономическими, этноязыковой элемент был мало замечен. Рост уровня самосознания крестьянства в целом был лишь "первым шагом" (Б. Графенауэр) к пробуждению этнических чувств словенского населения деревень<sup>31</sup>. Примечательно, впрочем, что в печатной листовке восставших кметов "Новая песня крайнских крестьян" (*Ain neues lied von den kraynnerischen bauern*. Wien, 1515) в немецкий текст было включено несколько словенских слов, прежде всего боевой клич кметов – "stara pravda"<sup>32</sup>, требование вернуться к прежнему объему повинностей, записанному в XV в. в урбаниях.

Лишь в середине XVI в. священник-протестант Примож Трубар в предисловии к одному из своих печатных катехизисов соединил в одной формуле "крайнцев", жителей Крайны, где было самое многочисленное и компактное словенское население, со всеми носителями местного славянского языка, которых он впервые назвал словенцами, а язык – словенским (*Kranjci inu Slovenci, kersceniki tiga kranjskiga inu slovenskiga jezika*)<sup>33</sup>. Деятельность Трубара, Адама Бохорича, Юрия Далматина и других словенских протестантских просветителей после 1550 г. положила начало возрождению славянской письменной культуры в восточноальпийских областях и постепенному осознанию словенцами себя сначала лишь частью славянского мира, а затем единым отдельным славянским народом. Но эти процессы, разумеется, далеко выходят за рамки рассматриваемого здесь периода.

На севере, на землях к западу от Одера, положение славян было в разных территориальных княжествах различным. Некоторые юридические и административные факторы, поддерживавшие в славянском населении сознание своей этнической обособленности, здесь к исходу XIV в. также исчезли ("славянская десятина", элементы "особого права" славян, отдельная юрисдикция для славян в городах). Я знаю, правда, что еще в XVI в. в районе Виттенберга между немецкими и славянскими деревнями сохранялись различия в структуре податей с наделов, занимаемых деревенскими старостами<sup>34</sup>. В целом же повсюду утвердилась немецкая феодальная социальная и правовая система. Однако и в ее рамках славяне могли обрести особые формы существования, отделявшие их от соседей.

Одной из таких форм оставались китцы, особенно распространенные в курфюршестве Бранденбургском и на юго-западе герцогства Мекленбург-

ского. В XIV – начале XV в. жителями этих служебных поселений при немецких бургах были почти исключительно славяне (Slau de vico vel Kitz, Slau... in vico qui dicitur Kitz, die Wennde uff dem Kytze). В своих грамотах курфюрст Бранденбургский прямо называл жителей китцев "наши славяне (unser Wende)" и даже "наши дорогие верные славяне, наши рыбаки в китце (unser lieben getruwen die Wende, unser vischeen uff dem Kycze)"<sup>35</sup>. Они несли определенные повинности в пользу бурга; основным их занятием было рыболовство. Они имели также "свое право" (haben ire recht) и собственную судебную инстанцию, подчиняясь юрисдикции непосредственно курфюрста<sup>36</sup>. Знаем мы и о других славянских служебных поселениях около немецких городов: грамоты 1441 и 1452 гг. упоминают близ Арнебурга "unsen dinst luden, als de Wende to Ameborch"<sup>37</sup>. Экономическая, социальная и правовая специфика славянского населения китцев и подобных им поселений могла быть фактором, поддерживавшим в них славянское самосознание.

Фактором этнического обособления славян можно считать также сосредоточение в их руках тех или иных промыслов. С конца XIII в. в Ростке славяне были известны как торговцы салом, пастухи – арендаторы лугов, цирюльники<sup>38</sup>. Со славянами ассоциировались во многих местах профессии мясников (поэтому в Штральзунде дешевое мясо называли "славянским – wendeflesch", а рынок, где его продавали, – "wendemarket"; слово "Wendschlachter" сохранялось там до XIX в.), смолокуров (wendische Teerschweler) и льноткачей (отсюда уникальное слово "die leyneweberwyndischen" в начале XVI в.)<sup>39</sup>. Тем временем в цеховых статутах городских ремесленников появился знаменитый "славянский параграф": наряду с лицами "недостойного" происхождения и занятий в цех запрещалось принимать также славян. Впервые эти ограничения засвидетельствованы в середине XIV в.<sup>40</sup>, но только после 1400 г. "параграф" стал широко применяться, особенно на землях Бранденбурга. Но и в Любеке с 1410 г. вступающий в цех портных, а с 1414 г. и шорников должен был доказать, что он сын не славянина (van pener wendischen ardt, pynes wendes sone sy) и не льноткача. Низкими, "нечестными" считались занятия пастухов, гончаров, пасечников<sup>41</sup>, т.е. профессии, в основном также сосредоточенные в руках славян.

Экономические, политические, социально-психологические причины и смысл этого требования цехов толковались историками по-разному<sup>42</sup>. Наряду с желанием горожан-немцев закрыть конкурентам (из еще большей частью славянских деревень с их ремеслами) доступ к цеховым привилегиям подобный запрет, составлявший, напомним, лишь часть ограничений на вступление в цех, отражал, на мой взгляд, и возросшее корпоративное сознание цеховой верхушки. Требование, чтобы члены цеха происходили "от добрых и честных немцев", могло быть внушено чисто средневековым побуждением "облагородить" корпорацию, сделать ее замкнутой, элитарной. Особенно наглядно это проявилось в том, что "славянский параграф" очень скоро стал ритуальной формальностью: его включали в цеховые грамоты даже там, где никаких славян не было, например в Вестфалии.

Как бы то ни было, "параграф" обострял межэтническую напряженность, вновь и вновь напоминая славянам, а по некоторым цеховым

статутам даже их детям от смешанных браков об их происхождении. Это усиливало этническое самосознание славян и вело зачастую к конфликтам между славянскими ремесленниками и немецкими цехами. Об этом говорят попытки территориальных правителей в конце XV – начале XVI в. примирить обе общины в городах, несколько расширив для славян доступ в цехи. Так, уже в 1488 г. курфюрст Саксонский вопреки протестам городского совета в Герцбергена-Эльстере распорядился принимать там славян в цехи. В 1525 г. его примеру последовал курфюрст Бранденбургский, даровав "нашим горожанам вендской нации (*unsern Burgern von der wendischen Nation*)" в Котбусе "особую милость": детям от браков "с девицей или вдовой вендской нации" путь в цехи там был отныне открыт. Такие меры во многих случаях ускоряли ассимиляцию славянского меньшинства в городах<sup>43</sup>.

Уже упомянутое стремление к замкнутости, повышению своего престижа и утверждению своей самостоятельности по отношению к центральной власти проявилось в попытках некоторых городов с конца XIV в. ограничить доступ славян к бюргерским правам. Хотя, например, в Любеке славянин мог стать полноправным горожанином, "если он того достоин", тем не менее с понятием "славянин" уже традиционно ассоциировалось представление о небюргерской части городского населения. Еще в XIV в. в документах появилась оппозиция "граждане" – "славяне" (*cives det Slavi*). В 1490 г. суд в Любеке отказал некому ребенку в праве на наследство, так как его мать-немка вступила в брак "со славянином, который не равен ей по рождению (*mit dem wendischen Manne der ehr nicht enbordig en were*)"<sup>44</sup>. Запретов на смешанные браки в XV–XVI вв., однако, еще не было.

По-видимому, славян подозревали также в нелояльности к интересам города: в 1409 г. городской совет Люнебурга (на границе ганноверского Вендланда, где была высокая концентрация славянского населения) постановил, что отныне ни один славянин (*wendische man*) не сможет стать бюргером, "иначе город может дойти до гибели из-за неверности (*untruwe*) этого (народа)"<sup>45</sup>. В XVI в. желающий стать гражданином Люнебурга должен был доказать, что он "по рождению немец, свободный человек и порвал с местностью, откуда происходит". Славяне же, венцы", явно воспринимались в городе как элемент, связанный с деревнями и рыночными поселениями вне города. Недаром в сложенной не ранее 1457 г. в Люнебурге сатирической народной песне о политических распрях в городе один из персонажей произносит такие слова:

Do spark ut sinnen Clement:  
"De lude seggen, ik si ein Wenth  
dat wil mi in schaden bringen".

И вот сказал себе Клемент:  
"Люди говорят, будто я венд.  
Это принесет мне немалый вред"<sup>46</sup>.

В 1466 г. в Гамбурге из списка горожан вычеркнули некоего Ханса СвиNEGеля – с припиской: "Вычеркнут, ибо славянин (*deletus est quia Slavus*)". Еще три года спустя около другого имени в списке появилось замечание: "Если окажется славянином, деньги (видимо, взнос за приобретение гражданства. – *В.Р.*) должны быть ему возвращены (*Si fuent Slavus, debet sibi restitui pecunia*)".



"Славянский параграф" в цеховых статутах дополнялся в ряде случаев другими дискриминирующими мерами. Так, в XV в. в некоторых городах Бранденбургской марки славянам запрещалось владеть домами с патентом на пивоварение, в Ютербоге стоимость дома, которым владел "венд", не должна была превышать определенной величины, а в Гарделегене носить дорогую меховую одежду женщинам разрешалось только при условии "немецкого, а не славянского происхождения (dudesk und keyner wendischen art)"<sup>47</sup>. Города тщательно фиксировали славянское происхождение части жителей: в городских книгах, в частности в Берлине, при упоминании некоторых участников той или иной сделки – покупки бюргерских прав (там, где это допускалось), поручительства – или участника уголовно наказуемых деяний часто добавлялось: "славянин (Slavus)", "некий славянин" или даже "чистый славянин (purus Slavus)"<sup>48</sup>.

С начала XIV в. городские власти стремились локализовать славян в определенных кварталах. Рыночные поселения в предместьях, где жили те, кто не имел бюргерских прав, не случайно назывались Wendische Wiken. В городах еще сохранялись особые "славянские" улицы (platea Slavorum в Ростоке, Штральзунде, Штендале; Widdische Gasse в Веймаре, Дрездене и Баутцене), ворота (Wendische Tor в Баутцене) и даже кварталы (Wendische Viertel в Луккау)<sup>49</sup>. Хотя уже в XIV в. славяне жили не только здесь и, напротив, многие обитатели этих улиц и кварталов были немцами, такое локальное обособление, отраженное в микропонимии, также могло быть фактором сохранения славянами в городах своего этнического самосознания.

Дискриминационные меры в отношении славян на землях к западу от Одера отнюдь не были повсеместными: компактно проживавшее в Лаузице/Лужицах сорбско-лужицкое население находилось в более благоприятном положении, чем небольшие группы славян в Бранденбурге или Мекленбурге. В городах в Лаузице "славянский параграф" в цеховых грамотах появился намного позднее и был куда менее распространен. Кроме того, в 1421 г., когда, например, в Люнебурге славяне уже не могли становиться полноправными горожанами, неподалеку оттуда, в Зальцведеде, их еще легко принимали в бюргеры. Однако уже в 1486 г. в том же Зальцведеде магистрат Старого и Нового города постановил вообще не допускать проживания славян в городе и даже лишить их прав на уже занимаемые ими дома<sup>50</sup>. В целом же статус славян в городах был далеко не худшим по сравнению с другими меньшинствами. Так, в Берлине в середине XV в. славянин мог купить права бюргера довольно дешево, во всяком случае в 3 раза дешевле, чем еврей<sup>51</sup>. Тем не менее представления о славянах как неполноправной, социально приниженной части населения к концу XV в. заметно усилились. Характерно для того времени судебное дело, разбиравшееся в 1537 г. в Цербсте: некий подпасок "по имени Брюсс, славянин (ein Wendt)", избил 10-летнюю девочку, крикнувшую ему: "Эй, венд, поцелуй меня в заднее место!"<sup>52</sup>

Все это делало межэтнические отношения напряженными и драматичными. Помимо уже названных конфликтов между славянскими ремесленниками и немецкими цехами в одном и том же городе, были и другие, более крупные. В 1501 г., по словам любекского хрониста Реймара Кока, дошло до распрей между гамбургскими и любекскими горожанами, с

одной стороны, и люнебургским князем и местными славянами — с другой<sup>53</sup>. Неблагоприятный этнопсихологический стереотип славян в обыденном сознании иноэтнического населения этих территорий, несомненно, действовал и на сознание самих славян. К сожалению, если не считать истории с подпаском Брюссом, мы ничего не знаем об их реакции. Объективно же дискриминация славян в городах лишь ускоряла ассимиляцию, приведшую в XVI–XVII вв. к исчезновению значительной части славянского этноса к западу от Одера.

Главным фактором, выделявшим славян в глазах их соседей и их собственных, оставался язык. В некоторых местах сосуществования немцев и славян, в Оберлаузице, курфюршестве Саксонском, на востоке курфюршества Бранденбургского, в округах, иногда прямо называвшихся "Wendische Pflege, Wendischer Zirkel, Wendische Seite", для этой этнической группы существовали в XIV–XV вв. отдельные земские суды (Wendische landgerichte), где судили на "славянском языке", с участием славянских шеффенов — деревенских старост (starosten). На землях к востоку от Виттенберга фогты феодальных землевладельцев проводили для жителей славянских (wendische Buschdorfer) и фламандских деревень (Flamigsdorfer) раздельные судебные собрания. Такая судебно-административная система, основанная на этноязыковом принципе, сама по себе была важным фактором сохранения славянского самосознания местного крестьянства. В остальном вотчинная администрация общалась с сорбско-лужицким населением через толмачей-славян (wyndische Interpretes) — низших должностных лиц. Когда с усилением феодальной централизации эта старая крестьянско-сословная система, основанная на этническом принципе, была ликвидирована, одной из программных целей крестьянских восстаний там в XVI–XVII вв. стало ее восстановление<sup>54</sup>.

Не меньшее этнопсихологическое значение имело использование местных славянских диалектов в церковной проповеди и исповеди. В Лаузице в деревнях с преобладающим сорбским населением духовенство обязано было пользоваться "славянским языком". В 1490 г. епископ Майсенский, поляк по происхождению, приказал священникам "вендских" приходов иметь капелланов-славян. В 1495 г. упомянута особая "capella Sclavorum" в Котбусе, в 1504 г. — в Зорау<sup>55</sup>. Именно активная роль верхне- и нижне-сорбского языков в проповеди и катехизации населения в Лаузице привела к появлению там в XVI в. таких значительных письменных памятников на этих языках, как "Катехизис Варихия" и Вольфенбюттельская Псалтирь<sup>56</sup>.

В начале XV в. в бранденбургско-лаузицком пограничье, где тесно соседствовали немцы и сорбы, впервые упоминаются топонимы на Windisch/Wendisch<sup>57</sup>. Я вижу в этом признак устойчивости славянского присутствия на новой этноязыковой границе. В XIII–XIV вв. подобные топонимы были распространены в Мекленбурге и Бранденбурге, но ассимиляция тамошнего славянства отодвинула этноязыковую границу и связанную с ней этнопсихологическую ситуацию дальше на юго-восток. Проявления славянского самосознания в антропонимии того времени уже почти не прослеживаются. До конца XIV в. прозвища Wend, Went, Wende, Wyndisch, Wendescheman, Windesman и т.д. воспринимались в городах (в Любеке, Люнебурге, Росток) как этнически значимые и переводились в

латинских текстах как Slavus. С начала же XV в. эти прозвища, все еще очень многочисленные в городах и деревнях, стали переходить по наследству и превращаться в фамилии, лишенные этнической окраски. В 1469 г. городской совет Итцехо к северо-западу от Гамбурга, где, впрочем, славяне никогда не жили, подтвердил в свидетельстве, выданном мелкому лавочнику Мартену Венде, что он "немецкого рода, не славянского, со стороны всех четырех своих предков", следовательно, уже его дед считался немцем<sup>58</sup>.

Наконец, показателем самосознания можно считать определенную склонность к организации на этнической основе. Так, к началу XVI в. в городе Либенверде при часовне св. Анны сложилось особое "славянское братство (*die windische bruderschaft*)"<sup>59</sup>. Этническую солидарность можно предполагать и в тех случаях, когда при вступлении славянина в бюргерское сословие поручительство за него давал горожанин, также носивший прозвище Wend<sup>60</sup>.

На исходе средневековья лишь крупный массив сорбско-лужицких поселений в Нидер- и Оберлаузице (Нижние и Верхние Лужицы) и в "Вендском дистрикте" на востоке курфюршества Бранденбургского да еще небольшие славянские анклав в других областях (в ганноверском Вендланде<sup>61</sup>, где вплоть до XVIII в. жили и даже сохраняли свой этноним полабские древане, в Альтмарке и Пригнице) еще напоминали в этом большом регионе о многочисленных и сильных славянских племенах раннего средневековья. В герцогстве Мекленбургском память о предшествовавшем ему Ободритском княжестве стала в начале XVI в. важным элементом идеологии правящей династии в ее борьбе за сплочение раздробленных феодальных владений под властью территориального князя. Напоминание о славянском прошлом его страны содержалось уже в титулах герцогов: "*Herzog zu Mecklenburg, Furst zu Wenden...*", "*dux Slavoniae Inferioris*". Герцога Генриха III его канцлер-историк Николаус Тур прямо называл "князем ободритов (*Obetritarum princeps*)". Происхождение Мекленбургского герцогства от славянской "Вандалии" подчеркивали в своих исторических трудах и другие местные немецкие гуманисты XV–XVI вв. Аналогичная традиция сложилась в XV–XVI вв. и в историографии Западного Поморья<sup>62</sup>, где, однако, как и в Каринтии, представление о славянском прошлом края опиралось на реальное существование там еще многочисленного славянского населения.

В германизированном же Мекленбурге "ободритская традиция" уже не могла, разумеется, быть фактом сознания славянского населения. Напротив, на землях лужицких сорбов генеалогические и краеведческие предание о неких храбрых "славянских князьях" или "королях", с которыми даже немецкое население связывало происхождение своих родов или того или иного городского символа<sup>63</sup>, долгие века поддерживало славянское самосознание массы крестьян и горожан. В зоне компактного проживания лужичан близ Котбуса и Баутцена, где приток германоязычных поселенцев был незначительным, а внутреннюю колонизацию феодальные власти вели силами славянских крестьян, сохранился даже ранне-средневековый этноним "сорбы", относившийся в VII–X вв. к славянским племенам междуречья Заале и Эльбы, а затем перенесенный на лужичан. Бытование этого этнонима (*Sorabe*) в XIV в. подтверждается "Велико-

польской хроникой"<sup>64</sup>. Это говорит и о сохранении в той или иной степени народностного "общесорбского" самосознания населения Лаузица, разделенного границами мелких феодальных владений. Все это позволило лужицким сорбам избежать ассимиляции и дожидаться появления в конце XV – начале XVI в. первых письменных текстов на верхне- и нижнесорбско-м языкaх.

В судьбах славянского населения в Восточных Альпах и к западу от Одера в XV в. было, таким образом, много общего. И там и здесь именно XV век определил окончательно, какие локальные группы славян под иноэтнической властью исчезнут в процессе ассимиляции, а какие сохранят свою этническую идентичность еще на несколько столетий, обретут письменную культуру на своем языке или даже, как лужицкие сорбы и словенцы, достигнут в XIX–XX вв. этапа формирования современных народностей и наций. Наряду с историко-географическими и демографическими факторами (плотность славянского расселения, удаленность от этноязыковой границы, приток германоязычных или романских колонистов и т.д.) решающее влияние на судьбу славян обоих регионов оказало устойчивое осознание ими себя как особого этноса.

Главным фактором этнического обособления был, естественно, язык, особенно его использование в вотчинной администрации и суде, а также в церкви (проповедь, молитва, исповедь). Свидетельства такого использования, к сожалению, фрагментарны, относятся лишь к отдельным местностям, но характерно, что и на юге, и на севере именно в этих местностях славяне смогли надолго или навсегда избежать ассимиляции. Появление в XVI в. в немецких территориальных княжествах книг на местных славянских языках было подготовлено как практикой использования этих языков в XV в., так и, несомненно, достаточно сильным этноязыковым сознанием славян, особенно в пограничных областях и городах, где население было смешанным.

Другим фактором славянского самосознания было частичное сохранение в ряде мест особого правового статуса отдельных групп славян (крестьяне-воины в долине Натизоне, косезы в Каринтии, жители китцев и других служебных поселений в Полабье). В отличие от словенских земель, где славянское меньшинство в германизированных или романизированных городах юридически никак не выделялось, на территориях к западу от Одера именно в городах возникли новые факторы этнического размежевания – "славянский параграф" в цеховых уставах и другие ограничительные меры в отношении "вендов". Эти меры, несомненно, заставляли славян остро сознавать свою "особость", хотя, как показывает дальнейший ход событий, объективно ускоряли, а не замедляли ассимиляцию. Также и особые "славянские улицы" встречались в городах к западу от Одера намного чаще, чем в восточноальпийском регионе, где размежевание между немцами и славянами в любых сферах было вообще менее заметным.

Своеобразным фактором сохранения славянской традиции в этих регионах явилась память об их славянском прошлом как элемент локального "земельного" патриотизма и/или политической идеологии того или иного территориального княжества. При этом "славянская традиция" каринтийской немецкой элиты и память о "славянских князьях" в Лаузице

раньше или позже повлияли на развитие в дальнейшем народностного самосознания словенцев и лужицких сорбов. В почти полностью германизованном Мекленбургском герцогстве придворная и ученая "ободритская традиция" XVI в. не имела никаких этнопсихологических последствий.

К проявлениям славянского самосознания я отношу длительное сохранение и парных топонимов в этноязыковом пограничье, и, более того, этнически значимых прозвищ (*Sclavus*, *Windischer* и т.п.), что в XV в. было характерно больше для восточноальпийского региона. В Полабье прозвища *Wend*, *Went* и подобные им быстро превращались в нейтральные фамилии. Об устойчивом индивидуальном самосознании говорят склонность славян в ряде городов к организации на этнической основе ("славянские братства" в Удине на юге и в Либенверде на севере), проявления этнической солидарности, а также позиция некоторых словенских горожан-эмигрантов, которые признавали свое славянское происхождение, отразившееся в полученных на чужбине прозвищах, или прямо заявляли о себе как о славянах.

- <sup>1</sup> Ронин В.К. Проблемы этнического самосознания словенцев, I // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 165–178; *Он же*. Проблемы этнического самосознания полабских славян, I // Там же. С. 297–311.
- <sup>2</sup> Brozzi M. Stanziamenti paleoslavi del IX–X secolo in Friuli // *Ce fastu?* 1963. Vol. 39. P. 66. Not. 17.
- <sup>3</sup> Ронин В.К. Проблемы этнического самосознания словенцев. С. 173–174.
- <sup>4</sup> Aeneae Sylvii Piccolomini postea Pii II: Opera geographica et historica. Helmstadii, 1699. P. 261.
- <sup>5</sup> Jakob Unrest. Kärntner Chronik // *Collectio monumentorum veterum et recentium ineditorum...* Brunsvigae, 1724. T. 1, P. 482–485.
- <sup>6</sup> Neumann W. Wirklichkeit und Idee des "windischen" Erzherzogtums Kärnten // *Südostdeutsches Archiv*. 1960. Bd 3. S. 152–160.
- <sup>7</sup> Mihelič D. Karantanija v očeh zgodovinarjev od konca 15. do 18. stoletja // *ZČ*. 1977. Let. 31. S. 289–292.
- <sup>8</sup> Hugelmann K.G. Die Rechtsstellung der Slowenen in Kärnten im deutschen Mittelalter // *Abhandlungen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte: Festschrift Ad. Zycha*. Weimar, 1941. S. 255–256; Neumann W. Wirklichkeit... S. 147.
- <sup>9</sup> Kos M. Zgodovina Slovencev od naselitve do petnajstega stoletja. Ljubljana, 1955. S. 275, 347; Neweklowsky G. Das Werden der slowenischen Schriftsprache // *Entstehung von Sprachen und Völkern*. Tübingen, 1985. S. 392.
- <sup>10</sup> Ankershoven G., Hermann H. Handbuch der Geschichte des Herzogthumes Kärnten bis zur Vereinigung mit den österreichischen Fürstenthümern. Klagenfurt, 1843. Bd. 2. S. 474.
- <sup>11</sup> Stelč F. Potovanje skozi Slovenijo v l. 1571 in 1574 // *Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo*. 1939. Let. 20. S. 308.
- <sup>12</sup> Kos M. Zgodovina Slovencev. S. 190, 192–193.
- <sup>13</sup> Kronsteiner O. Die alpenlawischen Personennamen. Wien, 1975. S. 88, 197–198.
- <sup>14</sup> Itinerario di Marin Sanuto per la terraferma veneziana. Padova, 1847. P. 139.
- <sup>15</sup> Urbarji Slovenskega Primorja. Ljubljana, 1954. Del. 2. S. 101–102.
- <sup>16</sup> Cremonesi A. La Confraternita udinese di San Girolamo degli Schiavoni // *Ce fastu?* 1982. Vol. 58. P. 7–15; *Idem*. Slovanska bratovščina sv. Hieronima v Vidmu // *Goriški letnik*. 1983. T. 8. S. 63–70.
- <sup>17</sup> Itinerario di Paolo Santonino in Carintia, Stiria e Carniola negli anni 1485–1487. Città del Vaticano, 1943. P. 170.
- <sup>18</sup> Cusin F. Il confine orientale d'Italia nella politica europea del XIV e XV secolo. Milano, 1937. Vol. 2. P. 76, Not. 33.
- <sup>19</sup> Descrizione della Patria del Friuli fatta nel secolo XVI del conte Girolamo di Porcia. Udine, 1897. P. 87.

- 20 Urbarji Freisinške škofije. Ljubljana, 1963. S. 57; Die mittelalterlichen Urbare des Benediktinerstiftes St. Paul in Kärnten 1289/90 und 1371/72. Wien, 1968, S. LVIII-LIX.
- 21 Kos M. Zgodovina Slovencev. S. 193-202.
- 22 Urbarji Freisinške škofije. S. 311, 315, 320.
- 23 Die mittelalterlichen Urbare, S. 148.
- 24 Klen H. Der Saumhandel über die Tauern // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, 1950. Jg. 90. S. 54-63.
- 25 Neumann W. Wirklichkeit... S. 168. Ср. рецензию Графенауэра на эту статью (ZČ. 1961. Let. 15, s. 223).
- 26 Gestrin F. Trogovina slovenskih dežel z italijanskimi ob koncu srednjega veka in v XVI. stol. // ZČ. 1975. Let. 29. S. 91.
- 27 Gradivo za zgodovino Ljubljane v srednjem veku. Ljubljana, 1958. Zv. III. N 37.
- 28 Voje I. Ljubljancani v srednjeveškem Dubrovniku // Kronika, 1980. Let. 28, S. 173.
- 29 Gestrin F. Migracije Slovanov v Italijo // ZČ. 1978. Let. 32, S. 14, op. 43; рецензия Ф. Гестрина (ZČ. 1976. Let. 30. S. 169).
- 30 Pirchegger H. Der deutsche Bevölkerungsanteil in den untersteirischen Städten Marburg a.d. Dr. und Pettau im Mittelalter und in der frühen Neuzeit // Südostdeutsches Archiv, 1961. Bd. 4. S. 9, 15.
- 31 Ср.: Grafenauer B. Boj za staro pravdo v 15. in 16. stoletju na Slovenskem. Ljubljana, 1974. S. 18.
- 32 Žvanut M. Slovenci č šestnajstem stoletju. Ljubljana, 1986. T. 1, S. 38.
- 33 Rupel M. Slovenski protestantski pisci. Ljubljana, 1966. S. 217.
- 34 Mětšk F. Studien zur Geschichte sorbisch-deutscher Kulturbeziehungen. Bautzen, 1981. S. 97. Anm. 14, 16.
- 35 Das Landbuch der Mark Brandenburg von 1375. B., 1940, S. 41, 155, 374; Codex diplomaticus Brandenburgensis. B., 1843. Hauptth. I., Bd. VIII. N 182. 334, 339, S. 224, 334, 1857. Hauptth. I. Bd. XII. N 10, 27, S. 7, 430; Hegert A. Märkische Fischerei-Urkunden // Märkische Forschungen, 1882. Bd. 17. S. 80-83.
- 36 Ludat H. Die ostdeutschen Kietze. Bemburg, 1936. S. 152-166, 201; Krüger B. Die Kietzsiedlungen im nördlichen Mitteleuropa. B., 1962. S. 91-96, 135-136; Hugelmann K.G. Die Rechtsstellung der Wenden im deutschen Mittelalter // ZRG GA. 1938. Jg. 58. S. 232-233. Anm. 5.
- 37 Vogel W. Der Verbleib der wendischen Bevölkerung in der Mark Brandenburg. B., 1960. S. 57-58.
- 38 Mecklenburgisches Urkundenbuch. Schwerin, 1863. Bd. I. N 2195, 2293. S. 480-481, 552; 1870. Bd. VI. N 3815. S. 197; 1873. Bd. VIII. N 5162. S. 146-147; 1899. Bd. XIX, N 11247. S. 467.
- 39 Koeppen H. Gewerbe, Stand und Volkstum im Spiegel der Strassennamen von Stralsund // Festschrift Adolf Hofmeister zum 70. Geburtstag. Halle, 1955. S. 151, 169, 195, 172, Anm. 23; Andree R. Wendische Wanderstudien. Stuttgart, 1874. S. 2; Mětšk F. Die Stellung der Sorben in der territorialen Verwaltungsgliederung des deutschen Feudalismus. Bautzen, 1968. S. 51, 158.
- 40 Ронин В.К. Проблемы этнического самосознания полабских славян. С. 309.
- 41 Wehrmann C. Die älteren Lübeckschen Zunftrollen. Lübeck, 1872. S. 490, 370.
- 42 Hopp D.G. Die Zunft und die Nichtdeutschen im Osten, insbesondere in der Mark Brandenburg. Marburg, 1954. S. 57-59, 62-70, 76-79; Vogel W. Der Verbleib... S. 128-133; Mětšk F. Die Stellung... S. 57; Die Slaven in Deutschland: Neubearbeitung. B., 1985, S. 438, 449.
- 43 Mětšk F. Die brandenburgisch-preussischen Sorbenpolitik im Kreise Cottbus. B., 1962. S. 21-23, 94. Anm. 3.
- 44 Ahlers O. Die Bevölkerungspolitik der Städte des "wendischen" Quartiers der Hanse gegenüber den Slawen. B., 1939. S. 37-38, 34.
- 45 Lüneburgs ältestes Stadtbuch und Verfassungsregister. Hannover, 1903. S. XXXI.
- 46 Die Chroniken der niedersächsischen Städte. Lüneburg; Stuttgart, 1931. S. 405.
- 47 Ahlers O. Die Bevölkerungspolitik. S. 33, 43; Andree R. Wendische Wanderstudien. S. 9; Vogel W. Der Verbleib... S. 48, 62, 130, 144.
- 48 Jachnow H. Die slavischen Personennamen in Berlin bis zur tschechischen Einwanderung im 18. Jahrhundert. B., 1970. S. 44, 210, 214, 219, 223.

- <sup>49</sup> Bilek J. Die Herkunft der slawischen Minderheiten in den mittelalterlichen Städten Mecklenburgs // Bodendenkmalpflege in Mecklenburg, 1961. S. 234; Koeppen H. Gewerbe, S. 169, 183. Anm. 206–210; Vogel W. Der Verbleib... S. 57; Měšck F. Die Stellung... S. 58–60; Strzelczyk J. Słowianie i Germanie w Niemczech środkowych we wczesnym średniowieczu. Poznań, 1976. S. 229–230.
- <sup>50</sup> Vogel W. Der Verbleib... S. 122–124; Strzelczyk J. Drzewianie połabscy // Slavia Antiqua. 1968. Roc. 15. S. 182.
- <sup>51</sup> Das älteste Berliner Bürgerbuch. 1453–1700. B., 1927. S. 28.
- <sup>52</sup> Vogel W. Der Verbleib... S. 32–33, Anm. 20.
- <sup>53</sup> Boguslawski W. Dzieje Słowiańszczyzny północnozachodniej. Poznań, 1900. T. 4. S. 300. Przyp. 456.
- <sup>54</sup> Schlesinger W. Zur Gerichtsverfassung des Markgebietes östlich der Saale im Zeitalter der deutschen Ostsiedlung // Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands, 1953. Bd. 2. S. 52; Měšck F. Die Stellung... S. 14–47, 51, 89–90, 149, 160.
- <sup>55</sup> Lehmann R. Geschichte der Niederlausitz. B., 1963, S. 139; Idem. Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Organisation und Verwaltung der Lausitz im Mittelalter. B., 1974, S. 85, 99; Andree R. Wendische Wanderstudien. S. 143, Anm. 1.
- <sup>56</sup> Meyer K.H. Der oberwendische (obersorbische) Katechismus des Warichius. Leipzig, 1927; Trautmann R. Der Wolfenbüttler niedersorbische Psalter. Leipzig, 1928.
- <sup>57</sup> Lehmann R. Die Urkunden des Luckauer Stadtarchivs in Regesten. B., 1958. S. 62–63, 75, 96; Měšck F. Der Kurmärkisch-wendische Distrikt. Bautzen, 1965. S. 58–59.
- <sup>58</sup> Ahlers O. Die Bevölkerungspolitik... S. 5.
- <sup>56</sup> Měšck F. Die Stellung... S. 150, 158.
- <sup>60</sup> Примеры см.: Ahlers O. Die Bevölkerungspolitik... S. 25–26.
- <sup>61</sup> Strzelczyk J. Drzewianie... S. 61–216.
- <sup>62</sup> Hamann M. Mecklenburgische Geschichte. Köln; Graz, 1968. S. 326; Ekes J. Słowiańskie wątki w dziejopisarstwie i w polityce Księstwa Meklemburskiego w początkach Odrodzenia // Przegląd Zachodni, 1978. T. 2. S. 37–58a.
- <sup>63</sup> Andree R. Wendische Wanderstudien. S. 90–91; Měšck F. Die Stellung... S. 47.
- <sup>64</sup> Chronica Poloniae maioris. W-wa, 1970. Prol. S. 5.

## ЭТНИЧЕСКОЕ И КУЛЬТУРНОЕ САМОСОЗНАНИЕ ХОРВАТОВ В XV веке

О.А. Акимова

Вопрос об этнической самоидентификации хорватов в XV в. затрудняется и одновременно определяется тем обстоятельством, что хорватское общество того времени не составляло культурного единства, а хорватские земли не только не образовывали политического целого, но находились под суверенитетом различных внешних сил.

Города-коммуны на Адриатическом побережье Далмации продолжали развивать замкнутые структуры самоуправления, политически подчиняясь то Венгрии, то Венеции. В 1409 г. венгерский король Владислав (Ласло) Неаполитанский продал Венеции все свои права на Далмацию за 100 тыс.

дукатов. В борьбе с конкурентом Ласло на венгерском троне Сигизмундом (Жигмундом) Люксембургским Венеция к 1420 г. овладела большинством городских коммун Далмации, присвоив себе право назначения своих людей на высшие коммунальные должности. XV век относится к периоду расцвета Дубровницкой аристократической республики, территория которой располагалась вдоль Адриатического побережья от п-ова Пелешац до Которского залива. Сохраняя по сути независимое положение, Дубровник находился (с 1358 г.) под суверенитетом Венгрии и одновременно с 1441 г. уплачивал дань турецкому султану, получив за это право свободной торговли во всех владениях Турции.

Территория к югу от Велебита, где некогда располагалось ранне-средневековое хорватское государство, собственно и называлась в источниках Хорватией, а в литературе – старой или Далматинской Хорватией. Земли эти на протяжении средневековья делились на сферы влияния между сильными хорватскими магнатами, наиболее могущественными среди которых к XV в. были кркские князья, укрепившиеся на территории между Купой и Кварнерским заливом и ставшие почти независимыми владельцами Модрушской и Винодольской территорий. Суверенная власть – венгерская и венецианская – ощущалась здесь относительно слабо. Жители Далмации и Хорватии успели почувствовать на себе в то время тяжесть первых турецких набегов.

Область между Савой и Дравой – Посавская Хорватия или Славония, как она упоминалась в источниках, являясь венгерской королевской вотчиной, составила фонд земельных пожалований венгерских королей. Венгерской политическое и культурное влияние было здесь значительным. Выраженное культурное различие между "Хорватией" и "Славонией" дало исследователям основание "различать внутреннюю хорватскую или, скорее, венгеро-хорватскую и прибрежную далматинско-хорватскую культурные субсферы"<sup>1</sup>. Локальные культурные различия, сохранявшиеся в Хорватии и Славонии на протяжении всего средневековья, во многом были следствием и диалектно-языкового разнообразия этого ареала – на северо-западе Хорватии было распространено преимущественно чакавское наречие, в прибрежной зоне Адриатики – кайкавское, в Славонии, части Далмации и Хорватии – штокавское.

В хорватских землях предшествующего периода основные источники, в которых посредством известных усилий можно было обнаружить следы этнокультурной идентификации<sup>2</sup>, выходили из городской среды Далмации. В то время далматинские города – некогда центры с романским населением – приобрели славянский этнический облик; политически же они представляли собой развивающуюся замкнутую коммунальную систему. Обособление городского коммунального сознания во многом определило культурную "романизацию" населения: противопоставление горожан жителям сельской округе выражалось в этнических терминах – соответственно "латиняне" – "славяне".

По-разному представлялось и происхождение "латинян" и "славян". В городской историографии продолжали развиваться романские традиции, накапливались новые данные об их античном прошлом, их жители выступали в роли потомков романских жителей Далмации; при описании же начальной истории "славян" использовались различные модификации



хорватских преданий о переселении славян на Балканы из Центральной Европы.

В то же время в хорватской культуре XIII–XIV вв., в том числе и в городской далматинской литературе, начинает обнаруживаться – сначала лишь как тенденция – стремление обосновать автохтонность хорватов на Балканах, их тесную связь с романской античной средой, а Далмацию представить частью "Хорватии" или "Славонии". Насколько определяющей на протяжении XV в. стала именно эта тенденция, показывает речь, которую произнес на латинском языке в 1525 г. перед своими согражданами житель коммуны Хвара Винко Прибоевич и которая называлась "О происхождении и успехах славян". "Ни один смертный не может дойти в этих вопросах до истинной сути", – сетовал оратор, но, опираясь более на "мнение других, нежели свое собственное", считал, что "весь род" славян произошел от рода фракийцев, прародителем которых был сын Иафета Фирас. На одном языке с фракиями говорили и иллирийцы. Потомки Фираса населяют земли "Русии, Кашубии, Пруссии, Мазовии, Вандалии, Московии, Полонии, Силезии, Моравии, Богемии, Паннонии, Карниолы, Истрии, Либурнии, Хорватии, Далмации, Боснии, Рашки, Дардании, Сербии, Мезии и Болгарии". К "славянскому роду" Прибоевичем причислялись геты, даки, готы, вандалы и другие народы. Среди наиболее известных славян древности оратор называл Александра Македонского, св. Иеронима, Аристотеля, многих римских императоров и первосвященников. Ссылаясь на сочинение папы Пия II (Эннея Сильвия Пикколомини) о происхождении и деяниях чехов, а также на польские хроники, Прибоевич рассказывал, что праотцами чехов, поляков и русов были вышедшие из Далмации Чех, Лех и Рус.

Прибоевич обнаружил наличие у себя несколько уровней этнического самосознания, признавшись, что сама идея произнесения речи "о судьбе славян перед славянами" возникла у него потому, что он "далматинец и, следовательно, иллир и, наконец, славянин" (*Dalmata et proinde Illyrius ac demum Slavus*)<sup>3</sup>.

Основные положения речи Прибоевича – о единстве всего славянского мира, его обширности и древности, роли старых иллирийских земель в этногенезе славян и идентичности романцев и славян – не были плодом творческой фантазии оратора. Эта речь как бы подводила итог процессу создания целой системы этнически значимых стереотипов, характерных для сознания далматинских и хорватских авторов не только гуманистической эпохи, но и более позднего времени. На их становление повлияло формирование гуманистических представлений в широком контексте европейского культурного развития в целом и культурно-исторических представлений в рамках собственных традиций – как латинской, так и глаголической. Их сочетание и взаимодействие и определили этнокультурное сознание авторов рассматриваемой эпохи.

Итальянский гуманизм, безусловно, оказывал интенсивное влияние на мировоззрение далматинских авторов, которое, однако, не сводилось к вольному или невольному восприятию его элементов через венецианцев. Итальянские учителя из разных городов в далматинских школах – явление традиционное и обычное. Показательно свидетельство Сабеллико о Палладио Фоско, преподававшем в Шибенике в конце XV в., – о его

заслуге в распространении в Далмации "чистого" латинского языка<sup>4</sup>. Почти все наиболее известные далматинские и хорватские авторы продолжали образование в университетах Италии, прежде всего в Падуе, или других крупных гуманистических центрах Европы<sup>5</sup>.

В Славонии новое мышление распространялось главным образом через королевский двор в Буде, поскольку венгерский гуманизм имел с самого начала, по выражению И.Н. Голенищева-Кутузова, "придворный характер". Двумя значительными его фигурами в XV в. были выходцы из Славонии Иван Витезович (1400–1472), начинавший как загребский каноник, и его племянник поэт Иван Чесмички (Ян Панноний) (1434–1472).

Постоянное желание состязаться в своих культурных достижениях с Италией показывало меру усвоенного хорватскими гуманистами интеллектуального космополитизма. "Когда-то все читали то, что давала Италия, а сейчас Паннония шлет свои песни", – писал Ян Панноний<sup>6</sup>. Еще более определенно высказывался Юрай Шижгорич из Шибеника: "На нашей памяти были сограждане, прославившиеся в области физики, теологии, поэтики, ораторского искусства, права, возвышенному духу которых нередко дивились даже в Италии, а говорят, Италия – мать наук и наставница нравов"<sup>7</sup>.

Развитие широких взглядов местных авторов на историко-культурный контекст собственного прошлого и место своего народа в истории было обязано не только влиянию итальянского вживания в античность. Важной здесь оказывалась роль романской далматинской традиции. В романской среде далматинских городов на протяжении средневековья складывалась картина их прошлого как важной части римской истории. В условиях активной славянизации городов романская историческая традиция, обрастая новыми мифологическими подробностями, постепенно становилась основой традиции уже иной этнической структуры. При этом в процессе вытеснения воспоминаний о переселении хорватов на Балканы представлениями об их автохтонности мифическая ассоциация "хорваты – куреты", "Хорватия – Куреция" (присутствующая, в частности, в хронике сплитского автора XIII в. архидиакона Фомы) заменяется исторической – "Хорватия – Иллирия"; древние уроженцы здешних мест, занимавшие центральное место в далматинской исторической традиции – император Диоклетиан, св. Иероним и др., – представляются в качестве славян. Расширяется и сам список персонажей, стоящих у начала этой новой славянской истории: "А Клавдий не из далматинского ли племени, а Диоклетиан, Аврелиан, Максим, Проб, Константин, а Юстин не из трибаллов ли, а в императоре Максиме не течет ли иллирийская кровь? А Орфей? А Залмоксис? А Анахарсис?" – риторически вопрошает дубровницкий поэт второй половины XV в. Элий Лампредиј Цервин (Илья Цриевич)<sup>8</sup>. Как видно, в ренессансных исторических сочинениях романская традиция выполняла и посредническую функцию, выводя местную историографию на широкое пространство античной истории, которое та постепенно и оккупировала, и обширный ареал – пространственный и временной – античной истории постепенно становился для далматинцев своим. Именно благодаря романской традиции переживания античной истории как собственной в Далмации и Хорватии был так легко и прочно усвоен пафос гуманистов, соотносивших и соразмерявших себя с

идеальным прошлым. "Я полагаю, что Рагуза – более римский город, чем сам Рим" (*non tam Roman quam Rhagusam esse romanum puto*), – писал Элий Цервин<sup>9</sup>.

Элементы романской традиции использовались и в хорватской глаголической среде, в которой также наблюдалось стремление укрепить положение глаголической письменности авторитетом далматинской античности. Так, в одной из глаголических легенд Адриатики, зафиксированной в бревиарии попа Мавра 1460 г., говорилось о происхождении св. Кирилла (Константина) и Мефодия из Далмации, из города Солина (т.е. из Салоны) от рода императора Диоклетиана и св. папы Кая<sup>10</sup>. Салона как центр римской провинции Далмация находилась в центре коллизий местной романской исторической традиции. Одной из основных фигур в ней был император Диоклетиан, чтимый как знаменитый уроженец здешних мест. В составе труда Константина Багрянородного "Об управлении империей" сохранилось далматинское предание о Диоклетиане как о строителе Салоны, там же ему приписывается заслуга поселения романских жителей в Далмации<sup>11</sup>. Именно влиянием романской традиции можно объяснить положительный контекст упоминания в глаголическом бревиарии Диоклетиана, который в церковной традиции обычно выступает как жестокий гонитель христиан. Папа Кай – "из рода цезаря Диоклетиана" – также чтился далматинцами как один из наиболее известных их земляков<sup>12</sup>.

Примечательные следы романской далматинской традиции обнаруживаются и в памятниках, которые создавались при участии славонской исторической традиции. В Венгеро-польской хронике сообщается о прибытии некоего короля Славонии и Хорватии в город, называемый Сплатум (т.е. Сплит), "где апостол Павел обращал в христиан и сам держал епископскую кафедру"<sup>13</sup>. Связь истории Сплита с апостольской историей и именем Павла постулируется в некоторых сплитских средневековых памятниках, созданных на основе местной романской традиции.

Наряду с легендой, признающей кирилло-мефодиевскую первооснову глаголической письменности, в глаголической среде имела широкое хождение легендарная версия об изобретении славянской глаголической азбуки создателем Вульгаты блаженным Иеронимом. Фиксируемая впервые в 1248 г. в письме папы Иннокентия IV епископу хорватского города Сень<sup>14</sup> версия об авторстве Иеронима в создании глаголицы сохранилась вплоть до XIX в. Особенности бытования этой версии в писаниях далматинских гуманистов также демонстрируют взаимодействие городской латинской и глаголической традиций. В далматинской романской среде св. Иероним особо почитался как уроженец города Стридона, находившегося, согласно местной легенде, "на границе между Далмацией и Паннонией"<sup>15</sup>. Эта легенда, воспроизводимая и местными гуманистами, входила составной частью в их писании об Иерониме, где одновременно обосновывались как тезис о его изобретении славянской письменности, так и мысль о его несомненно славянском происхождении. По словам сплитского автора Марка Марулича, одного из столпов местного гуманизма (1450–1524), Иероним был "славой и светом, венцом хорватского языка"<sup>16</sup>. Марулич написал и специальное сочинение "Возражения тем, кто считает блаженного Иеронима итальянцем".

Появление подобных суждений было обусловлено особенностями функционирования и социальной роли двуязычия в далматинской литературе эпохи Возрождения. В Италии итальянский язык – *volgare*, осознаваемый гуманистами как язык толпы (*vulgus*), в отличие от латинского – языка *sapientes*, языка культуры тем не менее постепенно уравнивался в достоинстве с латинским. Обычное объяснение сочинительства на итальянском – быть понятным необразованным, т.е. не знающим латыни согражданам. Далматинские авторы, усваивая многие литературные достижения и социальные установки итальянских гуманистов, развивали их в собственных произведениях. Подавляющая часть их сочинений создавалась на латинском языке, и тем самым они в определенном смысле продолжали местные лингвистические традиции. Дубровницкий поэт Элий Цервин по праву мог сказать, что "латинский – исконный язык Эпидавра".

Далматинские гуманисты включились в спор своих итальянских коллег о проблеме правомерности сочинительства на *volgare*, который на далматинской почве приобрел некоторую пикантность из-за того, что местные авторы вступали на чужую территорию, рассуждая о несомненных преимуществах латыни перед итальянским либо, напротив, доказывая возможность использования в высоких сочинениях итальянского. Показательны здесь, например, далматинские переводы на латинский Данте, связь которых с сожалениями многих итальянских авторов по поводу языка "Божественной комедии" очевидна.

Для рассматриваемого здесь круга вопросов эта, во многом подражательная, сторона их творчества не столь занимательна, как пробуждение интереса к своему *volgare* – славянскому языку, который они, в свою очередь, пытались поднять до уровня латинского и таким образом ввести в рамки высокой литературной традиции и свои произведения на славянском языке и фольклорное творчество хорватов.

Элий Цервин называл народный язык "иллирийской языковой погрешностью" (*stribiligo illirica*), "скифским языком" и пр. Однако другие его современники обосновывали необходимость использования в качестве литературного славянского *volgare* расхожим доводом итальянских гуманистов – его доступностью многим. Сплитский поэт Марк Марулич прямо ссылается на этот довод в посвящении к поэме "Юдифь", написанной на народном языке: "Читая эту историю (библейский сюжет о Юдифи. – О.А.), задумал я перевести ее на наш язык, чтобы поняли ее и те, кто не читает латинских книг"<sup>17</sup>. Интересен довод Марулича в отношении обратного перевода на латинский хорватской редакции южнославянского памятника, известного под названием "Летопись попа Дуклянина": "Я перевел на латинский сочинение, составленное по-далматински, которое я обнаружил в Крайне и которое принадлежит к наиболее старым писаниям этого народа, содержащее деяния далматинских и хорватских королей. Оно заслуживает быть опубликованным, чтобы его узнали не только знающие наш местный язык (*nostrae vernaculae linguae*), но и латиняне"<sup>18</sup>. Отмечу остроту выражения "этот народ", сочетающуюся, однако, с указанием на славянский язык как на свой ("наш"). Это противоречие может объясняться сложностью процесса осознания далматинскими авторами своего этнического единства с хорватской общностью; речь об

этом пойдет ниже. Здесь же следует обратить внимание на стремление возвысить хорватскую историю на народном языке до уровня понимания образованной европейской элитой. Стремление привлечь внимание к хорватской истории и образованной элите и "народа" отражено в обращении Симона Кожичича Беньи (Simon Begnιus) из Задара (ок. 1460–1536) в предисловии к его жизнеописанию римских архиереев и цезарей, где он просит трогирского епископа Фому Нигера составить похвалу хорватской земле, которую он перевел бы на хорватский язык<sup>19</sup>.

С наибольшей откровенностью желание возвысить народное творчество хорватов до лучших античных литературных образцов было продемонстрировано Юраем Шижгоричем в сочинении "О местоположении Иллирии и городе Шибенике": "Наши сограждане... употребляют иллирийские пословицы, которые мы вместе с Иоанном Навплием, мужем отличным и ученым, перевели с родного нашего языка (ex lingua vernacula) на латинский. Ни законы Солона, ни фантазии Нумы Помпилия, ни даже наставления Пифагора не кажутся остроумнее их. На похоронах женщины откликаются на горе провожающих причитаниями, поражающими души стойких мужей и исторгающими у них из глаз слезы. Стенания иллирийски сильней рыданий Фетиды и матери Эвриала... На свадьбах, танцуя, поют эпиталамы, каких не найдешь ни у Катуллы, ни у Клавдиана"<sup>20</sup>. Гуманистическую далматинскую поэзию в целом отличает увлеченность фольклорными образами и мотивами.

Интерес городской гуманистической среды к народному языку и культуре определялся во многом самой городской жизнью. В мировоззрении жителей городов важную роль играли элементы традиционного сознания, тесно переплетавшиеся с элементами христианского, религиозного, причем не обязательно в католической форме. Интересно в этой связи описание свадебного обряда, виденного немецким путешественником Грюнебергом в Задаре в конце XV в. Женщины в свадебной процессии были одеты в народное платье, молодых осыпали пшеницей, овсом, ячменем и другим зерном на всем пути процессии до церкви, где Грюнеберг со спутниками "присутствовали на службе, отправляемой по славянскому обряду", и "отправление службы священником, его жесты и движения были весьма необычны, то же относилось и к пастве"<sup>21</sup>. По местным источникам также известно, что свадебная церемония в далматинских городах включала в себя традиционные обряды, демонстрировавшие глубинную связь народной культуры города и деревни. В Дубровнике, например, в кольцо невесты и за пазуху жениху клали тесто с горькой травой рутой, невесте в доме жениха подносили мёд, кувшин воды, овечью шкуру. Несмотря на неоднократные законодательные запрещения подобных обрядов, они оставались очень живучими<sup>22</sup>.

Именно во внешних своих проявлениях взаимодействие культурных элементов обнаруживало себя наиболее ярко. К XV в. относятся свидетельства посещавших Далмацию путешественников о смене приверженности в городской одежде – от традиционной "старинной" к итальянской – венецианской<sup>23</sup>. И в то же время далматинские документы фиксируют устойчивые элементы одежды и украшений горожанок "ad modum slavicum" – специальные головные уборы из серебра, серебряные пояса, серьги и пр.

Легкость усвоения далматинскими авторами различных культурных традиций была следствием укорененности здесь как элементов различных культур, так и языковых различий, их взаимопроникновением и смешением. Так, языком, употреблявшимся в канцелярском деле, был латинский. Однако, как показывают источники, это правило не было непререкаемым. Даже при том, что высшие должностные лица городских коммун прибывали из Венеции, оказывалось возможным представление в официальные органы документов на славянском языке<sup>24</sup>. В городах употреблялись и романские далматинские диалекты, которые играли роль престижного признака, что доказывают требования городских патрицианских советов ограничить язык заседаний романским диалектом<sup>25</sup>. Показательно, что далматинский язык никогда не использовался в качестве литературного языка, что свидетельствует о его сравнительно узкой социальной базе.

Торговая жизнь адриатических приморских центров, а также наличие венецианской администрации требовали знания итальянского языка, на котором действительно довольно бойко говорили торговцы, использовался он иногда и в завещаниях. Но некоторые примеры не дают оснований говорить о широком его применении. Так, наемный медик сплитской коммуны из Неаполя сетовал в 1455 г. на то, что он "не может принимать участия в одном деле, так как не умеет говорить по-славянски"<sup>26</sup>, т.е. не может объясниться с потенциальными товарищами. Из этого примера видно, что языком каждодневного общения был хорватский. Показательно, что монахини сплитского монастыря св. Евфимия, где подвизалась и сестра Марка Марулича, вообще не знали латинского языка, и Марулич писал им письма и стихи на славянском. Красноречиво и свидетельство Арнольда фон Харфа, который в своих записках конца XV в. о посещении Дубровника приводит расхожие славянские слова и выражения, полезные для путешественников, оказавшихся в этом городе<sup>27</sup>.

В уже упоминавшихся признаниях далматинских авторов XV в. славянского языка своим, в их интересе и прославлении "иллирийской" истории и культуры проявляется "хорватская" окрашенность их сознания. В рассматриваемое время у авторов гуманистического стиля не встречается прямых "хорватских" самоидентификаций, характерных уже для XVI в., когда, например, Антун Вранчич испытывал гордость от сознания "принадлежности к нашему народу хорватов" (*ob propinquitatem nostrae nationis Croatae*)<sup>28</sup>. Вероятно, это связано с тем, что этноним "хорваты" имел скорее политическое и географическое, а не культурное значение, определяя жителей Далматинской Хорватии. Причем такое обозначение было характерно и для иностранных источников. К примеру, по решению венецианского Совета десяти и указанию дожа от 1458 г. в венецианское войско в Далмации не допускались хорваты, венгры и немцы. Военным также запрещалось иметь хорватских жен, хотя известно, что далматинские горожанки таковыми бывали часто<sup>29</sup>.

Жители Славонии называли себя не хорватами, а "славянами" (*Sclavi*), употребляя обозначения *Croatus*, *de Croacia*, *Hrvatini*, *Horvatini*, *Hrvatica* для пришлых людей именно из Далматинской Хорватии<sup>30</sup>. Само по себе наличие подобных прозвищ доказывает, что жители Славонии осознавали

свою обособленность. Итальянский гуманист Пьетро Ранцано, проезжавший в XV в. по Славонии, записал здесь и этимологическую версию, подтверждающую эту разницу. Поскольку название *Sclavonia* часто применялось и к Далматинской и к Паннонской Хорватии, местные жители, дабы избежать этой путаницы, предпочитали, по свидетельству Ранцано, названия Савония и соответственно "савонцы" (*Savones*), производя их от названия реки Савы<sup>31</sup>.

В тесной связи с представлениями о народном языке и культуре находились и суждения далматинских историков о территории, заселенной славянами, — о славянском "царстве", которое простирается от Балтики до Черного моря, от середины Германии до Дона и далее на восток. О том, что эти взгляды сложились уже в XV в., свидетельствует описание границ этого "царства" Элием Цервином<sup>32</sup>. Широкая трактовка славянской общности, включавшей славянские (и не только славянские) народы различных вероисповеданий, во многом способствовала и развитию идеи веротерпимости, нашедшей красочное отражение, в частности, в сочинениях дубровницкого историка Людовика Цервы (Цриевица) Туберона (1459–1527), который не видел в споре между католиками и православными принципиальной сути, считая это препирательством, а его беспристрастные описания достоинств турок отличаются завидной толерантностью.

Представления далматинских авторов об обширности занятой славянами территории развивались под несомненным воздействием географических описаний итальянского историка XV в. Флавио Биондо. Вместе с тем эти представления укладывались в культурный контекст эпохи, в определенное культурное направление, где католические и православные народы выступали как равнозначимые. Так, идея "эллино-славизма" занимала важное место в универсалистской концепции императора Карла IV, стремившегося к воссоединению западного и восточного христианства под своей властью. Унианистские импульсы исходили как от папства, так и от Византии. В этом же контексте следует рассматривать модель о равенстве всех "христиан" — "греков, русских и латинян", развиваемую в сочинении "Слово кратко...", или "Събрание от божественного писания от Ветхаго и Новаго на лихоимцев", которое приписывается Вениамину — монаху-доминиканцу предположительно хорватского происхождения, участвовавшему в деятельности Геннадиевского кружка в Новгороде. Представления об автохтонности хорватов на Балканах и славянском происхождении многих персонажей античной истории породили в конечном счете идею о балканской прародине славян, об их расселении в места их обитания из балканских земель — колыбели античной цивилизации. Последовательно развиваемая в произведениях далматинских гуманистов XV–XVI вв., эта идея имела глубокие корни, уходящие в кирилло-мефодиевскую и великоморавскую традиции.

В летописном "Сказании о переложении книг на славянский язык" говорится о деятельности апостола Павла в Моравии, которая есть Иллирик, где были первые славяне. Позднее именно в Чехии в XIII–XIV вв., в период оживления интереса чехов к своему этногенезу, будет распространена версия о происхождении Чеха и чехов из Хорватии (впервые встречается в хронике Далимила). Здесь, впрочем, могли сыграть опреде-

ленную роль и представления, сложившиеся в самой Хорватии, в частности представление о связи славянской письменности с именем св. Иеронима, занесенное в Чехию хорватскими монахами-глаголитами в XIV в.

Менее популярной в XV–XVI вв. оказалась идея о русской прародине славян, о приходе их в Далмацию из-за Дуная, развиваемая Цервой Тубероном. Однако независимо от локализации славянской прародины далматинские и хорватские историки утверждали родство и единство всего славянского мира, что было характерно и для синхронной историографии других славянских стран, прежде всего Чехии и Польши. Твердой культурной основой для подобных представлений в Далмации и Хорватии была глаголическая среда. В позднее средневековье в ареале *Slavia Latina* только здесь продолжала функционировать древнеславянская литература, распространявшаяся среди православных славян.

XV век был периодом расцвета глаголической литературы. Одним из его проявлений было становление и развитие глаголического книгопечатания, начало которому положило издание в 1483 г. миссала. Характерно, что цена рукописных хорватских глаголических кодексов в XV в. была примерно равна цене кодексов латинских<sup>33</sup>. Глаголической книжности предназначалась роль интегрирующего фактора в пространстве хорватских земель. Это проявилось, в частности, в желании обосновать права глаголичества на свое богослужение, апеллируя к авторитету римской церкви. Отголоском полемики об особых привилегиях глаголитов звучит запись епископа модрушского и крбавского Николая<sup>34</sup>, относящаяся к 70-м годам XV в. и адресованная анонимным местным их противникам. Николай Модрушский писал, что на католическом Западе во многих церквях ведутся свои службы и верующие держатся своих обычаев, подтвержденных авторитетом апостольского престола; точно так же "римская церковь приняла обычаи и предписания, полученные многими церквями по Хорватии и Далмации от св. Иеронима", право на "святые службы нашего языка отеческого" (*svetiĥ sluŹabŹ našega ězika otaĉaskoga*)<sup>35</sup>. Тем же пафосом наполнено утверждение еще одного модрушского епископа – Симона Кожичича в заголовке напечатанного им хорватского миссала (*Misal Hrvacki, 1531*), демонстрирующем уровень самосознания хорватской глаголической среды, о том, что миссал составлен "во славу Божию и хорватского языка просвещение (na boŹŹu hvalu i hrvackago ězika prosvetĉenje)"<sup>36</sup>.

Оба автора приведенных высказываний играли видную роль и в гуманистическом движении. Николай Модрушский был заметной фигурой венгерского гуманизма, но, не ужившись с Матиашем Корвином, уехал в Италию; он писал изысканные сочинения на латинском языке. Симон Кожичич, организовав в Риеке глаголическую типографию, прославился в то же время латинскими речами против турок. Материальную основу деятельности глаголитов составляли привилегии, земельные и иные пожалования, даваемые членами феодальных фамилий – Зринскими, Франкопанам и др. церквям и монастырям. Не исключено поэтому, что именно от Франкопанов исходило стремление поднять социальный статус глаголицы, объединить население, говорившее на хорватском



языке. Имеется свидетельство о предпринятой в 1521 г. Бернардином Франкопаном попытке организации глаголического хорватского перевода всей Библии<sup>37</sup>. Неизвестно, правда, чем закончилась эта попытка.

Приверженцы глаголицы стремились поднять ее престиж, опираясь на авторитет не только римской, но и кирилло-мефодиевой традиции. Так, в бревиарии попа Мавра утверждается, что Кирилл и Мефодий "перевели все книги хорватские". С начала XIV в. имена Кирилла и Мефодия появляются в хорватских глаголических месяцесловах и рассматриваются хорватами в качестве местных святых<sup>38</sup>. Что касается текстов служб Кириллу и Мефодию, то они, по всей видимости, были составлены в пражском Эмауском монастыре и оттуда попали в Хорватию, где имели хождение четыре их варианта<sup>39</sup>.

Одним из наиболее существенных факторов, определявших в XV в. развитие хорватской литературы, было взаимное влияние глаголических и латинских текстов различных жанров. Так, репертуар церковных, прежде всего пасхальных, действ содержит некоторые примеры использования латинских литургических мистерий (глаголический миссал 1462 г. в части, описывающей поклонение кресту на Великую Пятницу), параллельного бытования латинских и глаголических текстов ("Плач Богородицы" 1471 г. из Раба и его латинские соответствия). Подобные примеры демонстрируют наличие более глубоких и широких связей между глаголической и латинской средой, чем это традиционно представлялось<sup>40</sup>.

Обработки мистерий на темы страстей и Вознесения, выполненные гуманистическими авторами, прежде всего Маруличем и Ветрановичем, свидетельствуют об их знакомстве с глаголическими текстами. Характерно, что из трех пьес, атрибутируемых Марку Маруличу, две – мистерия о св. Пафнутии и на тему Судного дня – отсылают к текстам флорентийского автора XV в. Фео Белькари, а третья, написанная на популярную эсхатологическую тему (*Govoreje sv. Bernarda od duše osujene*) – к более ранней хорватско-глаголической версии<sup>41</sup>. Это же касается и лирических поэтических текстов, в частности использование Маруличем в "Молитве против турок" глаголического стиха<sup>42</sup>.

Определяющим фактором в развитии литературного хорватского языка в XV в. было проникновение народного языка в язык письменных памятников, в том числе и в язык глаголической литургической литературы, создание хорватских переводов латинских церковных текстов<sup>43</sup>. В результате сформировались принципиально новые образцы хорватского литературного языка. Его особенности представляли специфические черты хорватского городского языка, отраженные в церковных переводах с латинского, вышедших из глаголической среды, а также хорватских переводов духовных текстов, принадлежавших местным гуманистам<sup>44</sup>. Перевод латинских церковных текстов на хорватский осуществлялся, по-видимому, чаще всего священниками и монахами латинского обряда, которые использовали для этих целей латинское письмо (наиболее старый из известных хорватских текстов, писанных латиницей – задарский доминиканский статут 1345 г. – *Red i zakon*), хотя есть данные об их знакомстве и с глаголицей.

Исследование хорватских писанных латиницей текстов показывает их тесную связь с глаголической церковной литературой. Так, Корчульский миссал конца XIV – начала XVI в. содержит месяцеслов с именами венгерских святых, что более характерно для хорватских глаголических миссалов. Ватиканский молитвенник XIV в. содержит части, соотносимые с текстами глаголических служебников и псалтирей. Сборник церковных песнопений Корчульского братства всех святых включает пять духовных песен, известных по тексту старохорватского глаголического сборника конца XIV в. из Парижской национальной библиотеки<sup>45</sup>.

Видимо, специально для нужд женских монастырей, где уровень латинской грамотности был низким, создавались хорватские варианты литургических чтений. Например, так называемые трогирские лекции включали отрывки из евангелий, плач Иеремии и другие тексты. Известны многочисленные хорватские переводы XV в. латинских церковных текстов, в частности жития салонских святых Домния и Анастасия, и текста перенесения их мощей. К XV в. относится хорватский перевод двух первых ветхозаветных книг – "Бытия" и "Исхода" из дубровницкого францисканского сборника, составлявших, по некоторым предположениям, часть первого незавершенного хорватского перевода Библии<sup>46</sup>.

В далматинских городах XV в. имели хождение славянские тексты и на латинице и записанные славянской азбукой. В завещании дубровницкого священника Николы Милогостича упоминается *"uno evangelistario schiavo de lettera latina"*, а в описи имущества сплитского архиепископа Лаврентия фигурирует *"libro uno pizolo in letera sclava"*<sup>47</sup>.

Сопоставление библейских отрывков из хорватских лекционариев и служебников латинского письма с соответствующими церковнославянскими текстами глаголической литературы показывает, что эти тексты создавались, с одной стороны, путем "хорватизации" церковнославянских глаголических вариантов в процессе неоднократного переписывания, а с другой – путем приведения их в соответствие с текстом Вульгаты<sup>48</sup>. "Евангелистар" Бернардина Сплитчанина, напечатанный в Венеции в 1495 г., считается первым из известных произведений, написанных на живом хорватском языке чакавско-икавского наречия средней Далмации. Создание Псалтири на хорватском языке также сопровождалось интенсивным исправлением глаголических списков по латинскому тексту.

Развитие литературного языка в широкой сфере нелитургических текстов характеризовалось в рассматриваемый период появлением "искусственного литературного койне", "специфического гибридного языка", в котором сочетались элементы церковнославянского языка и чакавского (а иногда и кайкавского) диалектов<sup>49</sup>.

В целом особенности развития глаголической литературы и хорватского литературного языка отражали и, в свою очередь, формировали этноисторические взгляды хорватов, их представления о своем месте в обширном славянском мире.

Говоря о появлении в XV в. в далматинской литературе тенденции к осознанию принадлежности писателя к хорватской общности и славянскому миру, не следует упускать из виду еще один уровень этнокультурного сознания далматинских авторов, подчас даже преобладающий

над остальными, – представление о своей причастности к городской коммуне и некоему культурно-историческому единству далматинских городов. Связи, обусловленные укреплением коммунальной солидарности и коммунального патриотизма, ярко обнаруживавшие себя в памятниках XII – первой половины XIV в., продолжали развиваться и позднее. Характерно, что и в XV в. слова "мы" и "наши" зачастую употреблялись только в отношении жителей родного города, с которым и связывалось чувство родины. Юрай Шижгорич в "Элегии на опустошение полей Шибеника" писал: "Турок напал на родину, желая сокрушить силу Шибеника, молодежь доблестно носила мечи и щиты, сражаясь за свою родину, за свои дома"<sup>50</sup>. "Радость моя, Рагуза, родина моя", – восклицал Элий Цервин в "Оде Рагузе"<sup>51</sup>.

Сохранялось и даже усиливалось стремление к мифологизации истории своего города, к созданию такой исторической картины его античной истории, в которой ему отводилось все более важное место, к обоснованию преимущественного положения своего города по отношению к соседним далматинским городам. "Город Сплит выделялся среди всех городов Далмации честью и достоинством", – писал в середине XIV в. сплитский хронист Миха Мадий. Задарский памятник "Осада Задара", относящийся к тому же времени, отсылает к якобы расхожему мнению, что "город Задар... был первым среди городов земель Далмации"<sup>52</sup>. Грюнбергер из Констанца, побывавший в Далмации в 1486 г., пишет о Задаре как о главном городе "земли Славония", очевидно получив эту информацию в самом городе. В Шибенике же он слышит рассказ "об истории, обычаях и географическом положении старого далматинского королевства и его главного города Шибеника"<sup>53</sup>.

Каждый город стремился обосноваться поближе к началу античной исторической традиции и связать свои истоки с троянской или ранней греческой историей. Так, на Браче в XV в. бытовали представления, что первыми жителями острова были греки, высадившиеся здесь после разрушения Трои, исчезнувшие, однако, после разорения города некими варварами. Интересно, что в дальнейшем развитии этой легенды преобладало желание генетически возвести к этим грекам славянское население острова<sup>54</sup>. Жители Сплита вели свое происхождение от троянцев, якобы основавших их историческую родину – Салону. Гуманисты Котора считали основателем города Гесиода "старца Аскрея" (по фонетической близости с формой *Ascrivium*, в какой название города фигурирует у ряда античных авторов) и т.д. Остроту патриотических переживаний, чувства коммунального единства отражает молитва "Боже, благослови Задар", активно переписывавшаяся с начала XV в. В ней содержится просьба благословить всех задарских "священников, братьев, монахинь, служащих, вдов, знать и епископов, простой народ, всадников и воинов, всех земледельцев и ремесленников"<sup>55</sup>.

Наряду с осознанием единства всего городского населения и причастности к нему в высших слоях городского населения обосновывались их особенность, отличие от прочих жителей, которому иногда придавалась этническая специфика.

XIV–XV века – время активных городских движений в Далмации, направленных на ограничение могущества патрициата, сосредоточившего

в своих руках административную, судебную и исполнительную власть в коммунах. Любопытное заявление о природе социальных противоречий было сделано Цервой Тубероном в связи с рассказом о восстании Дьердя Доже: "Существует естественная ненависть между народом и нобилитетом, так как большинство нобилей забывает о человечности и правит народом как рабами". Отмечая обособленность нобилитета, Церва Туберон словами самого Доже подчеркивал вместе с тем этническое единство высших социальных слоев и простого народа, недопустимость злоупотребления властью и истязания людей своего народа (*suae nationis*) немилосердным рабством<sup>56</sup>. Однако в обосновании исключительности своего положения городские нобили ссылались на исключительность своего происхождения, возводя, как правило, свою генеалогию к троянцам и приводя ее тем самым в соответствие с мифологическими представлениями о начале коммуны: патрициат оказывался таким образом исторически в роли носителя коммунальной идентичности. Но одновременно патрициат как бы выводился за рамки этносоциальной коммунальной структуры и, находясь над ней, объединялся, основываясь на своем происхождении, с иногородними патрицианскими родами, в том числе и итальянскими. Так, в Статуте Сплита 1312 г. говорится, что нобили города, "как венецианские, падуанские и многие другие, ведут свое происхождение от троянцев и других нобилей того мира"<sup>57</sup>. Эта сентенция и позже имела широкое хождение. Она была повторена в хронике Мухи Мадия из Сплита; ее следы видны и в содержащемся в сплитской хронике конца XIV в. А. Кутейса утверждении от имени турецкого хана Морбазана: "Итальянцы происходят от крови троянцев, у начала которых стоят Антенор и Эней, рожденные от крови великого Приама"<sup>58</sup>. Трудно сказать, насколько глубоко осознавалось далматинскими нобилями их этническое тождество с итальянцами – эта идентификация имела прежде всего социальный, а не этнический смысл. Социальная сторона особенности их происхождения подчеркивается в рассказе из "Описания острова Брача" (первая четверть XV в.) епископа Дуяма Хранковича из местной патрицианской фамилии о том, как поселились на Браче жители разоренных варварами далматинских городов Салоны и Эпитиона и как они "приняли закон, по которому те, кто были нобилями в Салоне и Эпитионе, становились нобилями и здесь, а тот, кто был из простого народа и занимал подчиненное положение там, оставался таковым и на этом острове... Моя фамилия, – пишет Хранкович, была нобильской и в Салоне"<sup>59</sup>.

Для авторов славонского происхождения чувство родины связывалось прежде всего с "Паннонией" – Венгрией, что, по-видимому, соотносилось с местной исторической традицией. О том, что Славония включалась в понятие "Венгрия", косвенно свидетельствует Венгеро-польская хроника XV в., вобравшая в себя историко-культурные традиции, в том числе и славонскую: "Землю Славонию Аттила (по хронике, первый венгерский правитель) называл Венгрией"<sup>60</sup>.

В системе представлений, характеризующих этническое самосознание народности, важным является образ чужого. Имеющиеся характеристики показывают, что в представлении далматинских и хорватских авторов XIV–XV вв. данная общность характеризовалась прежде всего наличием

обязательного для всех обычая и закона, поэтому негативные характеристики основываются прежде всего на констатации нарушения этого обычая и закона. Пренебрежением своим законом звучит рефреном в уничтожающей характеристике турок из "Элегии на опустошение полей Шибеника" Юрая Шижгорича: "Самый мерзкий в мире турок проклятый род. Они живут по мусульманскому закону, но допускают страсть к Венере и любовь к Ганимеду; закон запрещает им пить, однако они часто появляются пьяными; закон запрещает им есть свинину как нечистое мясо, однако свинским является все скопище турок" и т.д.<sup>61</sup>

А вот как представлены венецианцы в "Осаде Задара": "Они взяли себе имя Венеция, так как она на всех охотится (*venatur*), всех поглощает, и никто не может вырваться из этого омута. Своего слова они никогда не держат... И то, что выбранные ораторы постановляют и утверждают, сама она отвергает"<sup>62</sup>. В пассаже из сплитской хроники А. Кутейса, содержащем текст письма турецкого хана Морбазана папе Григорию XI, та же схема аттестации венецианцев используется в характеристике, даваемой им от имени турок, что еще больше усугубляет отрицательность оценки: "Дошло до нас, что венецианский народ... не живет по закону и обычаю, но сам ценит себя более других соседних народов"<sup>63</sup>.

Вместе с тем в хронике А. Кутейса в составе того же письма приводится примечательная сентенция. Хан Морбазан просит папу не организовывать против турок крестовый поход, обосновывая свою просьбу словами: "Нам не только не мешает, что вы почитаете Христа, но и для нас он пророк". Наличие подобной мотивировки в далматинском памятнике может свидетельствовать о тенденции к толерантности, к такому отношению к туркам, которое было бы лишено эмоциональной гиперболизации их отрицательных качеств, связанной в основном с их "неверностью". Попытка этнографического логического анализа свойств и обычаев турок, объясняющих их успехи, была предпринята Цервой Тубероном. Эти люди, пишет историк, хорошо переносят голод, холод, трудности, живут они скромно, большую часть времени проводя под открытым небом; еда их непривлекательна; больше всего они ценят знание, которое может помочь в борьбе; бедность у них не порок, богатство и древность рода не считаются чем-то выдающимся; они гостеприимны, ценят верность и клятву, едва ли найдется турок, который не возвратил бы взятых взаймы денег и т.д.<sup>64</sup>

Антитурецкие трактаты и выступления и подобные приведенному беспристрастные описания характеризовали двойственное отношение к туркам. С одной стороны, они считались захватчиками, потенциальными или уже явными противниками, и антитурецкая пропаганда находила здесь широкий отклик и богатый материал. С другой – турки становились неизбежным фактором повседневной жизни, они во множестве наполняли торговые приморские города, вливаясь в полиэтническую среду. Разномастный этнический пейзаж Дубровника поражал иностранных путешественников, видевших, как уживаются здесь "представители самых разных народов, которые говорят на разных языках и одеты на разный манер: венгры, славяне, турки, греки, итальянцы"<sup>65</sup>.

Сама антитурецкая тема в далматинских и хорватских памятниках XV в., развиваясь во многом в русле европейской антитурецкой лите-

ратуры и испытывая определенное воздействие антитурецкой пропаганды Флавио Биондо и Энея Сильвия Пикколомини, имела здесь свои особенности, которые были обусловлены реальностью турецкой опасности. В антитурецких сочинениях, как ни в каких других памятниках, находит свое выражение патриотическая тема, и именно эта тема дала толчок литературному проявлению национальных чувств, которые вырастали из характерного для граждан далматинских городов понятия "дорогого отечества" (*sara patria*). Яркий пример развития антитурецкой темы в контексте городского патриотизма – уже упоминавшаяся "Элегия на опустошение полей Шибеника" Юрая Шижгорича: "за тебя, святая вера и милая родина, отдаю свою жизнь"; "ты, Назон, был изгнанником, лишенным родины, друзей, жены, но моя теперешняя боль, Назон, конечно, сильнее" и т.д.<sup>66</sup>

Показателен и свободный перевод на итальянский хроники Дуки, выполненный приблизительно в конце XV в. неизвестным далматинским книжником. В хронике содержится рассказ о Косовской битве<sup>67</sup>. Переименовывая некоторые факты и нюансировку событий исходного текста, переводчик, в частности, приводит речь князя Лазаря, с которой он обратился к своим войнам перед боем и в которую был введен мотив готовности умереть, защищая "дорогое отечество"<sup>68</sup>. Любовь к отечеству является в данном случае более реминисценцией городского патриотизма как общего места городской идеологии, нежели свидетельством особого эпического переживания событий Косовской битвы: описание самой битвы лишено героических тонов.

И вместе с тем литературное осмысление турецкой опасности происходило одновременно с развитием эпической поэзии, движимой переживаниями борьбы с турками, и часто питалось ее образами и настроениями. Хорватские эпические песни во многом обязаны своим развитием сербскому эпосу, получившему в хорватских землях широкое распространение после массового бегства сюда сербского населения. Для тем хорватского эпоса специфичны цикл Ивана Карловича (Кралеви́ча) и песни о борьбе с турками в Хорватии, в частности песни о молодом пане Деренчине или стилизованная в рамках эпической композиции народная песня о Крбавской битве 1493 г., где турки нанесли сокрушительное поражение хорватам. Впрочем, из-за скудости сведений тематику хорватских эпических песен, относящихся к XV в., вычлениить и восстановить трудно.

Турецкое нашествие явилось тем катализатором, который ускорил развитие хорватского самосознания. Высказывания, которые можно интерпретировать с точки зрения хорватской идентичности, содержатся в писаниях, затрагивающих именно турецкую тему. К началу XVI в. сложилось представление о Хорватии как о форпосте христианского мира, вставшем на пути турок в Европу и потому требующем помощи этого мира для его собственного же спасения. В этом состоял пафос речей Шимуна Кожичича, произнесенных на Латеранском соборе 1513 г. и перед папой Львом X в 1516 г., и письма Марка Марулича, направленного им папе Адриану VI (издано в Венеции в 1522 г.).

Памятники письменности, вышедшие из хорватской среды XV в., рисуют весьма пеструю картину этнокультурных представлений их

авторов. Они оказались подверженными влиянию самых разных культурных традиций и тенденций, включая местную романскую традицию, средневековую далматинскую историографию, представления, складывавшиеся в рамках глаголической традиции и европейского возрожденческого процесса. В своих взглядах они обнаруживали приверженность как коммунальным ценностям, прежде всего коммунальному патриотизму, так и ценностям тех государственных образований, под властью которых оказывались Далмация, Хорватия и Славония. Особенно это относится к последней, где принадлежность королевству Венгрия осознавалась достаточно глубоко.

Наиболее ярко изменения в этническом самосознании, происшедшие в XV в., проявляются в произведениях городской далматинской литературы и историографии. Ранее далматинские авторы отмечали свою принадлежность к "латинянам", противостоящим населению Хорватии – "славянам" выказывая тем самым этноисторическую и культурную связь со старым романским населением городов. Поэтому признание ими в рассматриваемый период хорватского языка "своим", которое следует считать первым проявлением их хорватского самосознания, обнаружило коренной переворот в их этнокультурных приоритетах.

Укоренению в хорватских землях XV в. мнения об обширности и единстве всего славянского мира и даже о балканских хорватских землях как прародине всех славян способствовали, с одной стороны, участие в едином языковом и литературном процессе церковнославянского языка и глаголической книжности, а с другой – признание в качестве своей, в том числе и в глаголической среде, далматинской романской культурной основы.

<sup>1</sup> Birnbaum H. On Medieval and Renaissance Slavic writing. The Hague; P., 1974. P. 342.

<sup>2</sup> Толстой Н.И. Этническое и культурное самосознание хорватов в связи с развитием письменности (литературы) и литературного языка в XII–XIV вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 152–164; Акимова О.А. Развитие этнического самосознания хорватов в XII–XIV вв. // Там же. С. 130–151.

<sup>3</sup> Vincentius Priboevius. De origine successibusque Slavorum / Ed. G. Novak Zagreb, 1951.

<sup>4</sup> Cronia A. Umanesimo nelle letterature Slave. Bologna, 1948. P. 70.

<sup>5</sup> По данным, собранным М. Петровичем, из одиннадцати наиболее известных хорватских гуманистов, писавших на исторические темы, девять учились в Италии, из них семеро – в Падуанском университете (Petrovich M. Croatian Humanists and the writing of history in the 15th and 16th cent. // Slavic reviw. Columbus (Ohio), 1978. Vol. 37. N 4. P. 630).

<sup>6</sup> Hrvatski latinisti. Zagreb, 1969. T. 1. S. 221.

<sup>7</sup> Georgius Sisgoreus. De situ Illyriae et civitate Sibenici / Ed. M. Srepol. Zagreb, 1899.

<sup>8</sup> Analecta recentiora ad Historiam renascentium in Hungaria letterarum spectantia / Ed. S. Hrgedus. Bp., 1906. P. 104–105.

<sup>9</sup> Цит. по: Голеншицев-Кутузов И.Н. Итальянское Возрождение и славянские литературы XV–XVI вв. М., 1963. С. 46.

<sup>10</sup> Pantelić M. Glagoljski brevjar popa Mavra iz godine 1460 // Slovo. Zagreb, 1965. Sv. 15–16. S. 133.

<sup>11</sup> Это предание имело хождение и позднее. В частности, в хронике середины XIII в. сплитского архидиакона Фомы Дноклетиян выступает как уроженец Далмации, много в ней строивший, прежде всего в Салоне и ее окрестностях.

- 12 *Thomas Archidiaconus*. Historia Salonitana. Zagrabiae, 1894. P. 10. Следует вместе с тем учитывать и общекультурный контекст сообщения брeвиария. Родственная связь папы Кая и Диоклетиана отмечалась в мартирологах и каталогах римских первосвященников.
- 13 *Chronica Hungaro-Polonica* // *Acta universitaris Szegediensis: Acta historica*. Szeged, 1969. T. 26.
- 14 Папа пишет, что ему стало известно о существовании особых писем, используемых хорватскими священниками в божественных службах, которые, по их мнению, были получены от св. Иеронима (см.: *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Sclavoniae*. Zagreb, 1906. Vol. 4. P. 343).
- 15 Легенда фиксируется Фомой Сплитским (см.: *Historia Salonitana*. P. 3).
- 16 *Verdiani C.* Prose e versi inediti di Marco Marulo nel Codice dalmatico laurenziano. Roma, 1958. P. 7.
- 17 Marko Marulić. *Judita, Suzana, pjesme*. Zagreb, 1970. S. 37.
- 18 Hrvatski latinisti. S. 256–257.
- 19 Ibid. S. 505.
- 20 Hrvatski latinisti. S. 147.
- 21 *Pivčević E.* Jedno svjedočanstvo o hrvatskim gradovima iz god. 1486 // *Rad. Zagreb*. N 129. S. 191.
- 22 *См.: Динић-Кнежевић Д.* Положај жена у Дубровнику у XIII и XIV веку. Дубровник, 1985. С. 74–75.
- 23 Ср., напр., свидетельства об одежде дубровчанок Иоанна Равеннского второй половины XIV в. и миланского каноника Пьетро Казала XV в. (*Rački F.* Prilozi za povijest humanizma i renesanse u Dubrovniku, Dalmaciji i Hrvatskoj. Zagreb, 1885. S. 171; *Тадућ Ј.* Промет путника у старом Дубровнику. Београд, 1939. С. 197–199).
- 24 *Pederin I.* Appunti e notizie su Spalato nel Quattrocento // *Studi Veneziani*. Pisa, 1992. Vol. 21. P. 335.
- 25 *Raukar T.* Komunalna društva u Dalmaciji u XV st. i prvoj polovini XV st. // *Historijski zbornik*. Zagreb, 1883. Vol. 35. S. 104.
- 26 *Pederin I.* Op. cit. P. 335.
- 27 Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff. Köln, 1860.
- 28 Hrvatski latinisti. S. 637.
- 29 *Pederin I.* Op. cit. S. 331.
- 30 *Krivošić S.* Zagreb i njegovo stanovništvo od najstarijih vremena do sredine XIX stoljeca. Zagreb, 1981. S. 59.
- 31 *Petri Ranzani* Epitome rerum Hungarorum // *Schwandtner J.* Scriptores rerum Hungaricarum. Wien, 1768. P. 329.
- 32 "Nam quicumque Moscum interjacet ultimum Thetymque germanam et mare Ponticum et Dalmatarum Australe littus Illyriae Imperio superbit" – *Analecta recentiora*. P. 104.
- 33 *Runje P.* О vrijednosti i ugledu glagoljskih knjiga u 15 stoljeću // *Slovo*. Zagreb, 1987. Sv. 37. S. 171–183.
- 34 Николай был родом из поселения Грбаль в Боке Которской.
- 35 *Hercigonja E.* Povjesni, društveni i Kulturnoambijentalni uvjeti nastanka i razvoja hrvatskoga glagoljskog tiska // *Slovo*. Zagreb, 1984. Sv. 34. S. 17. Автор, обративший внимание современных исследователей на этот текст, цитирует его по изданию: *Širmun D.* Hrvatski sromenici. Zagreb, 1898. N 1. S. 261–262. Доводы Николая Модрушского не были лишены основания. Известно, например, что еще в XIII в. папа Иннокентий IV позволил бенедиктинцам из Омишского монастыря св. Николая вести службу по славянским текстам, поскольку они не могли читать по-латыни (ut cum ipsi qui Sclavi existint et sclavicas litteras habeant, discere latinas litteras non possunt).
- 36 О названии Миссала см.: *Benvin A.* Zamisao liturgijskog jezika u Šimuna Kožičića // *Slovo*. Zagreb, 1984. Sv. 34. S.207–210.
- 37 *Rupel M.* Slovenski protestantski pisci. Ljubljana, 1934. S. 25.
- 38 *Grabar B.* Kult Čirila i Metodija u Hrvata // *Slovo*. Zagreb, 1986. Sv. 36. S. 141–145.
- 39 *Petrović I.* Sadržajne i literarne osobine odlomka "Žitija Konstantina-Čirila" u hrvatskoglagoljskim i ruskim tekstovima // *Croatica*. Zagreb, 1983. Sv. 19. S. 113–129.
- 40 *Kolumbić N.* Glagoljaski udjel u formiranju Hrvatske srednjovjekovne drame // *Ibid.* 1977. S. 64–66.



- 41 *Kombol. M.* Povijest hrvatske književnosti do narodnog preporoda. Zagreb, 1961. S. 53, 56.
- 42 *Kolumbić N.* Jedna srednjovjekovna osmeračna "Molitva protiv Turaka" // *Radovi In-ta JAZU u Zadru*. Zadar, 1962. Vol. 9. S. 379–390.
- 43 Так, с начала XIV в. наступает новый период развития языка правовых документов, когда появляются чакавские тексты, освобожденные от церковнославянских фонологических, морфологических и лексических черт. См.: *Hercigonja E.* Vinodolski zakon i Krčki statut – jezik i stil // *Slovo*. Zagreb, 1990. Sv. 39–40.
- 44 См. напр.: *Vrana J.* Odnosi hrvatskoga glagoljskog "Blagdanara" i Marulićeva "Od naslidovanja Isukarstova" prema latinskim originalima // *Ibid.* 1990. (1989–1990). Sv. 39–40. S. 131–153.
- 45 Vatikanski Hrvatski molitvenik i Dubrovački psaltir. Dva latinicom pisana spomenika hrvatske proze 14 i 15 vijeka / *Prir. Fr. Pancev*. Zagreb, 1952. S. VII, XX, XXIII etc.
- 46 *Ibid.* S. XXXV.
- 47 *Ibid.* S. XXXIX–XL.
- 48 Влияние Вульгаты на хорватско-глаголическую старославянскую Библию некоторыми исследователями прослеживается с XII в. См.: *Reinhart J.* Najstarije svjedocanstvo za utjecaj Vulgate na hrvatskoglagolsku Bibliju // *Slovo*. Zagreb, 1990. Sv. 3940. S. 45–52.
- 49 *Hercigonja E.* Op. cit. S. 33.
- 50 Hrvatski latinisti. S. 138–143.
- 51 *Ibid.* S. 385.
- 52 *Obsidio Jadrensis* // *Ibid.* S. 84–85.
- 53 *Pivčević F.* Op. cit. S. 190, 192.
- 54 *Legende i kronike*. S. 231–232.
- 55 *Bogišić R.* Leut i trubja: Antologija starije Hrvatske poezije. Zagreb, 1971.
- 56 Hrvatski latinisti. S. 342.
- 57 Statuti di Spalato / Ed. G. Alačević. Spalato, 1878. P. 5–6.
- 58 Hrvatski latinisti. S. 342.
- 59 *Legende i kronike*. S. 208–209, 217–219.
- 60 *Chronica Hungaro-Polonica*. P. 16–19.
- 61 Hrvatski latinisti. S. 138–139.
- 62 *Ibid.* S. 84–85.
- 63 *Legende i kronike*. S. 201.
- 64 Hrvatski latinisti. S. 336–339.
- 65 *Pivčević F.* Op. cit. S. 194.
- 66 Hrvatski latinisti. S. 138–143.
- 67 *Braun M.* "Kossovo": Die Schlacht auf dem Amsefelde in geschichtlicher und epischer Überlieferung. Leipzig, 1937. S. 24–25.
- 68 На связь этого мотива в переводе Дуки с городской далматинской идеологией указывал И.Н. Голенищев-Кутузов. См.: *Голенищев-Кутузов И.Н.* Славянские литературы. М., 1973. С. 292.

# ЭТНИЧЕСКОЕ И КУЛЬТУРНОЕ САМОСОЗНАНИЕ СЕРБОВ В КОНЦЕ XIV–XV веке

*А.А. Турилов*

XV век в истории Сербии прежде всего период борьбы за сохранение национальной и государственной независимости, время их утраты в результате турецкого завоевания. С окончанием столетия почти совпадает ликвидация в 1496 г. полунезависимой Зеты – некогда (в IX в.) колыбели сербской государственности в адриатическом Приморьи. Начало периода, напротив, достаточно далеко отстоит от рубежа XIV–XV вв.: оно приходится на 1370-е годы (в известной мере нижняя временная грань определяется здесь хронологическим пределом предыдущей монографии, посвященной этой теме). В то время, после Марицкой битвы 1371 г., в которой погибли сильнейшие из диадохов Стефана Душана братья Мрнявчевичи, и после смерти в том же году последнего представителя династии Неманичей – царя Уроша, происходит новый передел владений в северной (собственно сербской) части бывшего Душанова царства, где возникают достаточно устойчивые государственные образования, определявшие дальнейший ход сербской истории<sup>1</sup>.

Развитие этнического и культурного самосознания сербского народа в конце XIV–XV в. происходило в первую очередь на основе традиций предшествующих эпох. Решающее значение здесь имело почти двухвековое (вторая половина XII – середина XIV в.) существование государства со стабильным территориальным ядром (континентальная Сербия – Рашка) и с преобладающим основным этносом (сербы), на протяжении практически всей своей истории успешно проводившего внешнюю политику. Важным элементом этих традиций являлись также династическая преемственность (династический культ предков – правителей и церковных иерархов ("лоза Неманина") – приобрел в Сербии масштабы общегосударственного, составляя ее особенность среди других средневековых славянских стран) и автокефальная церковь, непосредственно связанная своим возникновением с правящей династией. Совокупность этих факторов служила основой представлений о нераздельном единстве народа, страны и государства<sup>2</sup>.

Собственно, только в сочинениях авторов конца XIV–XV в. (Григорий Цамблак, Константин Костенечский) и возникают целостные характеристики сербского народа, до этого речь может идти лишь об отдельных их элементах. Особенность сербской средневековой исторической мысли состояла в том, что вплоть до рубежа XIV–XV вв. (а во многом и позже) она развивалась в рамках агиографического жанра (жизния правителей и церковных иерархов), в силу чего история страны и государства была максимально персонифицирована. В традиционных памятниках этого жанра этнос может быть охарактеризован через героя, выступающего

как его персонификация, но неразделенность и неделимость в такой характеристике общего и индивидуального, недифференцированность специфически национальных и общехристианских черт делают ее достаточно условной.

В отличие от сербских агиографов XIII – середины XIV в. авторы конца XIV и XV столетий придают этническому моменту явно большее значение: сербское происхождение героя трактуется как одно из достоинств, своеобразный залог добродетели. Похвала сербскому народу читается в прологе Жития короля Стефана Дечанского, написанного Григорием Цамблаком между 1402 и 1406 гг.<sup>3</sup> По словам агиографа, Стефан происходил из "великаго и славнейшаго срьбскаго языка", который "воинь-ствомыи силами другихъ языкъ превсходити, и славою, и богатством, и места красотою и величеством, еже окрѣст сущихъ преодолевати"<sup>4</sup>. В эпитафии на мраморном столпе, установленном на Косовом поле, на месте гибели князя Лазаря, сербское войско характеризуется как "мужие добрии, мужие храбрии, мужие въ истину в слове и в деле... дивни и красни всадници"<sup>5</sup>.

Пространное описание достоинств сербов и Сербии помещено в Житии деспота Стефана Лазаревича, написанном Константином Костенечским\*. В этом памятнике историческое повествование вообще широко выходит за рамки, обусловленные агиографическим жанром. По признанию автора, он создавал памятник, который был бы одновременно и житием и летописью ("яко житие единого, нъ яко летописаць с прочими въсеми"<sup>12</sup>). Описанию (точнее, прославлению) Сербии и населяющего ее народа посвящено несколько глав жития (главы 1–12 второго счета) – это своего рода "Слово о погибели Сербской земли"<sup>2\*</sup>. Деспот Стефан, по мысли Константина Костенечского, свят не только в силу собственного совершенства и христианских добродетелей, но и потому, что он правил богоизбранной страной и происходил из богоизбранного народа. Родина Стефана Лазаревича прямо сравнивается с землей обетованной, источающей мёд и млеко<sup>13</sup>. Но она превосходит Палестину, так как в ней собраны все блага Вселенной: умеренный климат, идеальная продол-

\* Вопрос о первоначальном тексте Жития деспота Стефана в последнее время серьезно осложнился. Текст пространной редакции памятника, известный в сербских и русских списках XVI в.<sup>6</sup> и долгое время признававшийся древнейшим<sup>7</sup>, таковым, очевидно, не является. Древнейший список жития (рукопись библиотеки Зографского монастыря на Афоне, № 151, и отрывок из нее – РГБ, Музейное собр., № 3070) закончен летом 1433 г.<sup>8</sup>; не исключено, что это беловой автограф Константина, имеющий редакционные отличия от текста позднейших списков<sup>9</sup>. Однако от Зографского списка, включая и выписки из него, сделанные В.И. Григоровичем<sup>10</sup>, сохранилось не более 20% текста; кажется, рукопись была дефектной уже в середине прошлого века<sup>11</sup>. Различия между редакциями не носят идейного или фактологического характера, а ограничиваются стилистикой, лексикой и грамматическими конструкциями. Возможно, до нас дошли две авторские редакции жития (подобно двум разновидностям Жития Константина-Кирилла Философа в сборниках Владислава Грамматика 1469 и 1479 г.): 1431–1433 (Зографский список) и 1433–1439 гг. (остальные списки). Нижняя грань младшей пространной редакции определяется тем, что в ней не упомянуто о первой турецкой оккупации Сербии.

<sup>2\*</sup> Несомненная типологическая близость этой части жития деспота Стефана с известным русским памятником XIII в. – "Слово о погибели Русской земли" – объясняется, очевидно, не влиянием последнего на творчество Константина Костенечского, а общим для обоих текстов византийским образцом – описанием Палестины в Хронике Георгия Амартола.

жительность дня, неисчерпаемые запасы золота и серебра, плодоносные сады, изобилие рек и водных источников (при этом одна из рек райская – Фисон, отождествляемый с Дунаем)<sup>14</sup>, зверей, птиц и рыб, высокие горы и крепости, служащие украшением и надежной защитой страны<sup>15</sup>.

Люди, населяющие эту страну, подстать ей ("въ истину добрейшиа земля добрейшии клас пшеничныи растить"<sup>16</sup>). Они мужественны, как никто во Вселенной, благопослушливы, предпочитают более слушать, чем говорить, всегда готовы дать отпор врагу. Жители страны превосходят другие народы телесной чистотою и "лѣгкою светлою крѣвию"<sup>17</sup>. Они милосердны и заботятся друг о друге: достаточно кому-нибудь из них обеднеть, как другие снабжают его всем необходимым, и не в исключительных случаях, но всегда и каждого, при этом в двойном размере. Эти люди набожны и ходят в церковь дважды в день. Дети послушны родителям и не позволяют себе обедать вместе с ними (и это не только у богатых, "нѣ и в грубеишиих и в последней нищете"), никогда не раздражают старших. Все почитают друг друга, обращаясь к собеседнику как к господину, с обнаженной головою<sup>18</sup>. Так как вершину христианских добродетелей в соответствии со средневековыми христианскими воззрениями (и, в частности, с учением исихастов, идеи которых пронизывают творчество Константина) представлял монашеский подвиг, особо сказано о многочисленных монастырях с большим числом иноков и о еще большем количестве "молчальников" (исихастов), живущих в отшельничестве<sup>19</sup>.

Приведенная характеристика сербского народа и Сербии в литературных памятниках конца XIV–XV в. носит вполне традиционный средневековый характер, она сопоставима с оценкой других славянских народов в памятниках их историографии предшествующего периода (поляков в Хронике Винцентия Кадлубка<sup>20</sup>, Руси в "Слове о погибели Русской земли"<sup>21</sup>, оба памятника XIII в.). Однако нельзя здесь не отметить и косвенного проявления элементов нового. Для Сербии оно заключается не только в факте самого появления в литературных памятниках характеристик сербского народа. Эти характеристики (по сути дела, стереотип) нашли воплощение в сочинениях авторов, не являющихся носителями национального самосознания, так как создатели житий Стефана Дечанского (Григорий Цамблак) и Стефана Лазаревича (Константин Костенечский) – болгары по происхождению (хотя все творчество Константина связано с Сербией). Ситуация, когда в роли выразителей национального самосознания выступают представители иной национальности, достаточно обычна для стран с латиноязычной литературой в первые столетия после принятия христианства, но для региона "Slavia Orthodoxa" в предшествующий период неизвестна. В этом явлении отразились представления об этноконфессиональном единстве православных славян (и конфессиональном единстве православных балканских народов), заложенные уже во взглядах славянских исихастов XIV в. из окружения тырновского патриарха Евфимия (см. ниже, в разделе о взглядах Константина Костенечского на славянские языки), усиленные внешнеполитической ситуацией: падением Второго болгарского царства и эмиграцией болгарского населения в сербские земли. Сербия конца XIV–XV вв. не является в этом смысле исключением – сходные явления

наблюдаются на Руси (деятельность митрополитов-болгар Киприана и Григория Цамблака, серба Пахомия Логофета) и в неславянской, но православной и использовавшей славянский язык в качестве литературного Молдавии (тот же Григорий Цамблук). Здесь в равной мере показательны как появление небольшого, но авторитетного круга лиц, в равной мере свободно чувствовавших себя в любой православной (а тем более славянской) стране, так и степень доверия, оказывавшегося им социальной и церковной верхушкой этих стран, — прославление национальных святых путем создания житий и служб<sup>3\*</sup>.

Характерной приметой времени и реальной исторической ситуации выступает у Константина Костенечского форма богоизбранности сербского народа — "Новый Израиль" (вождем которого, новым Моисеем, выступает деспот Стефан<sup>22</sup>. В отличие от идеи "нового ("третьего") Рима", предполагающей внутри- и внешнеполитические успехи и претензию на гегемонию, идея "Нового Израиля" приложима к любой исторической ситуации, так как может быть использована как средство ободрения и утешения народа-избранника, находящегося в трагическом положении, что вполне применимо к Сербии первой трети XV в. Турецкое нашествие рассматривается в житии деспота Стефана именно как ниспосланное испытание, а не наказание за грехи народа (мотив у Константина отсутствующий).

История народа и страны в представлении средневековых книжников неразрывно связана с историей государства и правящей династии. На примере сербских исторических памятников конца XIV–XV в. это заметно особенно наглядно. Подобно тому как в эпосе песни Косовского цикла вытеснили древнейший пласт исторических песен<sup>23</sup>, блестящая и продолжительная эпоха Неманичей вытеснила все свидетельства о предшествующем периоде истории. История Сербии и ее народа в памятниках средневековой сербской книжности — история Рашки Неманичей. Говоря словами Григория Цамблака, "корень бо некий симь рождению бывь и царствию виновнь Симеонь тръвеликий" (Стефан Неманя. — А.Т.)<sup>24</sup>. Особенно показательна историографическая традиция, появившаяся на рубеже XIV–XV вв. (несмотря на ее скромные масштабы), не зависящая жестко от памятников агиографии (летописи, родословы). Сведения по сербской истории, содержащиеся в ней, не заходят далее начала XII в. Известия о древнейшем периоде сербской истории и событиях X–XI вв., связанных с Далматинским Приморьем (Зета, Требинье, Захлумье), сохранились в памятниках иного этнокультурного ареала (хорвато-далматинского), дошедших в латиноязычной версии (Летопись попа Дуклянина, XII в.)<sup>25</sup>. Это наглядно свидетельствует о разрыве в сербской исторической традиции, связанном с перенесением центра политической жизни из Приморья в Рашку в XII в. Несомненно, с этим связано и почти полное отсутствие следов культа древнейшего сербского святого — зетского князя Иоанна-Владимира (при ярко выраженной персонифицированности сербской истории) в континентальной Сербии<sup>26</sup>.

<sup>3\*</sup> Константин Костенечский в заглавии Жития деспота Стефана прямо говорит о заказчике — патриархе и придворных вельможах ("съписано повелениемъ и понуждениемъ светеншаго патриарха земле тое Срьбьские курь Никономъ и полатныхъ начельникъ").

В родословах под явным влиянием западноевропейских (скорее всего, далматинских) образцов сделана попытка возвести корни Неманичей (а через них и претендентов на их наследие, в первую очередь боснийского короля Твртко I и Лазаревичей<sup>27</sup>), к эпохе первых христианских правителей Римской империи, связать их с сестрой Константина Великого Констанцией и ее мужем Ликинием (который назван сербом уже в переводе Хроники Иоанна Зонары, датируемом серединой XIV в.). Однако это позднеантичное начало без промежуточных звеньев привязано к достаточно реальной генеалогии ближайших предков Немани: сыном Ликиния назван Белаурош – вероятно, тождественный историческому Урошу I, деду Стефана и великому жупану Рашки в первой половине XII в.<sup>28</sup> Память о Уроше как начальнике династии могла сохраняться и в устной традиции: возможно, именно его, а не короля Уроша I упоминает в этом качестве Константин Михайлович из Островицы<sup>29</sup>. Быть может, какие-то воспоминания о дорашском периоде сербской государственности сохранились в предании родословов, что Белаурош после казни отца бежал (очевидно, с островов Адриатики) "къ тврдеи земли к Захльмию", где он и два поколения его потомков жили до тех пор, пока Стефан Неманя не "оплѣчи се на Пруге (т.е. на "фругов" – франков!) у Рашку землю, и избише их, и прогнаше их из Рашке земле" (ГИМ. Барс. 1384, середина XV в. Л. 54–55 об.). В дальнейших известиях приморские области ("Диоклитие, Далмация, Травуние, Захльмие") фигурируют лишь как части державы Немани. Следует отметить, что у Константина Костенечского термин "Далмация" ("Далматия") в соответствии с византийской традицией имеет иное значение, выступая как название Сербии в древности ("ныня же глаголемых Сръбль"<sup>30</sup>), а не как область адриатического Приморья.

Генеалогические сведения родословов в древнейшей своей части (до Немани) достаточно путаны, а в позднейших известиях обнаруживают следы конъюнктурного вмешательства. Так, вероятно, к концу XIV в. представление о том, что Вукан Неманич был не старшим, а младшим братом Стефана Первовенчанного (родоначальника правившей ветви династии), было не просто преобладающим, а единственно известным, вошедшим в архетип родослова и отразившимся во всех его редакциях и списках<sup>31</sup>. Как непреложный факт его сообщает даже Константин Костенечский, включивший в Житие деспота Стефана особую редакцию родослова<sup>32</sup>, хотя для решения поставленной им задачи – доказательства легитимности власти князя Лазаря, женатого на праправнучке Вукана, – реальное положение вещей было бы как нельзя кстати. История династии в летописно-родословной традиции ограничивается таким образом по преимуществу историей правящей линии. Само возникновение и развитие жанра родословов исследователи связывают со стремлением обладателей различных частей бывшего Душанова царства обосновать правопреемство от Неманичей<sup>33</sup>, боснийского короля Твртко через Драгутина (его прадеда по женской линии), князя Лазаря и его потомков (деспота Стефана и младших Бранковичей) через линию Вукана Неманича.

Распад Душанова царства после смерти его творца (1356) привел к созданию нескольких государственных образований на территории собственно Сербии<sup>34</sup>, затем последовал передел владений после Марицкой

битвы<sup>35</sup>. Феодалные владения возрождались или возникали вновь вплоть до конца первой четверти XV в. (при этом в XV в. уже при непосредственном участии турок: Бранковичей после 1402 г., Вука Лазаревича в 1409 г. и др.), только к концу правления деспота Стефана Лазаревича Сербия была объединена в границах, близких к державе Неманичей накануне завоеваний Душана<sup>36</sup>. Однако более чем полувековой период феодальной раздробленности не привел к исчезновению устойчивого представления о единой Сербии и сколь-либо заметным проявлением регионального самосознания. Феодалы, участвовавшие в дележе и переделах Душанова царства, как правило, не были связаны происхождением со своими владениями, сроки для возникновения новых локальных традиций в державах-наследниках (менее столетия) были явно недостаточны. В то же время наряду с процессами распада после Марицкой битвы в борьбе за передел державы прослеживаются и централизаторские тенденции. Претенденты в этой борьбе за верховную власть (князь Лазарь, боснийский король Твртко I Котроманич, Вук Бранкович) апеллируют к славному прошлому единой страны. Исключение здесь составляет лишь Зета, область со своеобразным культурно-историческим укладом, тяготеющая к Далмации и обладающая значительным католическим населением. Она имела особый статус и в державе Неманичей, традиционно выделялась в качестве домена старшему сыну. Явно опираясь на устойчивую местную традицию, владельцы Зеты, Балшичи, титулуются "господин Зетской и Поморской земли"<sup>37</sup> либо "всей Зеты и Приморью"<sup>38</sup>; много позднее, уже после покорения турками всех других сербских областей, Иоанн Церноевич даже в текстах, не относящихся к области внешней политики, именует себя только "воеводой Зеты" или "господарем зецким"<sup>39</sup>. Другие крупные правители в своей титулатуре декларируют претензии на господство над всей Сербией (точнее, "всеми сербами")<sup>40</sup>. Сама конструкция титула ("государь Сербам", а не "Сербии" или "Сербской земле"<sup>5\*</sup> + другим странам) восходит к титулатуре Стефана Душана ("царь и самодержец Срьблемь и Грькомь и Бльгаромь"). Другие составные части титула (Подунавье, Посавье, По-/Приморье, "северные страны" и, вероятно, даже Босния) означают не иноэтнические регионы, а области, населенные сербами и не всегда входившие в состав единой державы, соединенные с ней в данный момент, либо представляющие предмет претензий. Разумеется, в реальности эти представления о единстве страны и народа сопровождались практикой

<sup>4\*</sup> Титулатура князя Лазаря: "в Христа Бога благоверный и самодержавный господин Срьблем и Поморию Стефан великий кнезь Лазарь" (грамота 1387 г. церкви Введения в Ибре<sup>40</sup>); "самодержец земли Срьбскои и Поморью и странам подунавским"<sup>41</sup>; короля Твртко Котроманича: "Стефан Твртко, краль Срьблем и Босне и Приморию"<sup>42</sup>; Вука Бранковича (в ранний период, до женитьбы на дочери князя Лазаря и признания верховенства тестя): "господин Срьблем и Подунавию"<sup>43</sup>. Иногда (правда, лишь в текстах, не рассчитанных на широкий внешнеполитический эффект) можно встретить титулы с претензией едва ли не на все последние Душана. Так, Вук Бранкович в градозданной надписи в Приштине (1386 г.?) пишет о себе: "явеше се ми съвише господуать и повелеват северным странам, градовом и землям, Срьблем, и Грьком и Подунавию" (Пантелеймонов монастырь на Афоне, Греч. 1187. Л. 6 об.).

<sup>5\*</sup> Первая формула преобладает в памятниках XIV в., в XV в. обе равноупотребительны.

обустройства отдельных феодальных держав в их фактических границах и уживались со стремлением мелких феодалов упрочиться на местах<sup>44</sup>, но игнорировать эту тенденцию невозможно.

Памятники конца XIV–XV в. содержат известный материал и для характеристики представлений сербского общества о славянском этническом и языковом единстве, при этом представлений на нескольких уровнях. О верхнем из них, отражающем взгляды православной южнославянской элиты, позволяет судить "Сказание о письменах" Константина Костенечского, созданное в 1410-х годов<sup>45</sup>. Возникновение единого славянского литературного языка Константин трактует (вероятно, по аналогии с афонско-тырновской книжной справой XIV в.) как сознательный творческий акт, выразившийся в отборе лексики и словоформ из конкретных исконно существовавших отдельных языков ("в начеле бо хотещеи издати в словенский языкъ... тем же поразсудивше добрии сии и дивнии мужие, и избравше тынчаишии и краснеишии рушкыи языкъ, и к нему же помощь въдасть се блъгарскыи и сръбскыи и босньскыи и словенскыи, и чешкаго чещь и хрѣватскыи языкъ в еже въместити божественаа писаниа, и издаде се сице")<sup>46</sup>. Константину известно мнение о болгарском происхождении славянского литературного языка (возможно, по Солунской легенде, но он лишь упоминает о нем вскользь, как о чем-то недостоверном<sup>47</sup>).

Перечень языков, использованный для создания литературного славянского, приведенный Константином, заставляет полагать, что он составлялся по принципу наличия письменности на этом языке (независимо от графики?) и, возможно, существования в прошлом или настоящем государстве этого народа. Поэтому понятно отсутствие в перечне польского языка, письменность на котором до XV в. не была значительной<sup>48</sup> в отличие, например, от чешского, и Константину могла быть просто неизвестна. Под "словенским" (в узком значении этого слова) языком в перечне подразумевается, как признают исследователи, не словенский или словацкий, бывшие в то время бесписьменными<sup>49</sup>, а язык жителей Славонии – посавской Хорватии<sup>50</sup>. Возможно и более узкое толкование этого места трактата: речь может идти только о славянских алфавитах, и слова "чешкаго чещь" означают чешских глаголитов, чья деятельность с середины XIV в. протекала в Эмаусском монастыре<sup>51</sup>. Различение языка жителей Хорватии и Славонии в трактате, возможно, вызвано как диалектными особенностями областей (чакавский диалект Приморья и штокавский – Славонии<sup>52</sup>), так, вероятно, в еще большей степени историко-культурной обособленностью регионов в рассматриваемый период<sup>53</sup>. Выделение в трактате в качестве самостоятельного языка (наряду с сербским) боснийского объясняется, вероятно, как длительным существованием отдельного Боснийского государства, так и своеобразием облика письма и орфографии созданных там памятников письменности.

Особое место среди этих языков (что неоднократно подчеркивается в трактате) занимает русский. Оценка русского языка как "тончайшего и прекраснейшего" опирается, по всей видимости, в равной мере и на знакомство с орфографическими нормами восточнославянских рукописей XIV в., более архаичными, чем современные им южнославянские<sup>54</sup>, и на



известное свидетельство Пространного жития Константина-Кирилла Философа, где говорится, что первоучитель нашел в Херсонесе Евангелие и Псалтирь, написанные "русскими" (или "рушьскими") письменами"<sup>55</sup>.

Схема Константина исходит из сравнительных достоинств славянских языков, но не затрагивает вопроса их относительной древности или большей географической близости славянских народов во времена первоучителей. Такая статическая картина расширяет масштабы деятельности славянских апостолов до огромных размеров: достаточно представить себе лишь труд отыскать и собрать вместе представителей всех этих народов, к тому же знающих греческий язык ("избрав от въсех сих племен муже, ведещих гръческаа писмена и словенские языки")<sup>56</sup>.

Этот книжный язык, соединяющий достоинства отдельных славянских языков, и является для Константина "нашим", единым "не тьчию zde, нь и въ Блѣгарех"<sup>57</sup>. Отклонения сербского языка (как в меньшей степени и болгарского) от этого меж- и наднационального языка (как допустимые, так и непростительные) рассмотрены в трактате весьма подробно, при этом языку деловых документов и переписки ("питаков") дана чрезвычайно низкая оценка, как ненормализованному ("ничто же бо уничиженнеиша есть в Гръцех или в Блѣгарех, или язык иных... якож питак в сицевых погрешан и растлить"<sup>58</sup>). Наблюдения Костенечского Философа по поводу орфографических норм сербских рукописей согласуются с представлениями славянских книжников несербского происхождения о существовании особого сербского языка, имеющего специфические отличия от других славянских (на практике это, естественно, относилось к орфографии памятников сербского извода церковнославянского языка). Так, в описях древнерусских библиотек XV–XVI вв. рукописи сербского происхождения безошибочно отмечаются как таковые<sup>59</sup>, русские писцы XV в. жалуются на трудности копирования сербских оригиналов<sup>60</sup>.

Если для Константина Костенечского в его трактате сербский язык лишь один из источников книжного "словенского", то на практике у сербских княжников XV в. можно заметить тенденцию к замене понятия "славянский" ("словеньский") понятием "сербский" при упоминаниях переводов с греческого. Так, термин "словеньский" фигурирует в четырех случаях, в записях 1402–1427, 1412, 1426 и 1451 гг.<sup>61</sup>, термин "сербский" – в семи, записях 1416, 1424, 1426, 1436, 1462, 1466–1477 и 1473 гг.<sup>62</sup> Число этих примеров сравнительно невелико, но в традиции XIII–XIV вв. они полностью отсутствуют – употребляется лишь термин "словеньский"<sup>63</sup>. Замена понятия "славянский" названием национального языка (своеобразная замена целого частью) не является специфически сербской особенностью, напротив, такая "национализация" характерна для всех регионов употребления церковнославянского языка и отражает осознание принадлежности к конкретной славянской народности<sup>64</sup>. Она, безусловно, служит показателем роста сербского национального самосознания в условиях турецкого завоевания, одновременно свидетельствуя косвенно об упадке письменной традиции соседнего славянского народа – болгар, находившихся под османским владычеством в крайне неблагоприятных для развития (и самого существования) национальной культуры условиях. В такой ситуации сербский извод церковнославянского становился по существу единственным языком письменности православных южных

славян. Ресавские орфографические нормы уже в XV в. получают распространение среди славянских православных книжников Балканского полуострова независимо от их происхождения<sup>65</sup>, особенно широко в Македонии, где влияние сербской культуры и письменной традиции было сильно уже в XIV в. При столь широком распространении ресавской орфографии, по крайней мере в ранний период, сохраняется представление о ее сербском происхождении. Так, Дмитрий Кратовец, работавший между 1466–1477 гг. в Охриде, определяет переписанный им ресавский извод Синтагмы Матфея Властаря как "сербский язык"<sup>66</sup>.

В целом для сербских книжников XV в. (более ранними свидетельствами мы не располагаем) типично представление о общеславянском характере и значении миссии солунских братьев (обычно в источниках фигурирует только Константин-Кирилл). В кратких летописцах "от Адама" (или "Историкиа въкратце одръжана лет") встречается упоминание, что Кирилл Философ составил письма и перевел книги для сербов, болгар и русских (один из таких ранних примеров (ок. 1404 г.) находится в рукописи ГИМ (собр. Хлудова, № 114. Л. 244): "В лето 6360 (!) съставише се... словеса, рекше писмена языка срѣпскаго и бльгарскаго и рушкаго светым Курилом". В сербской книжности нельзя заметить тенденции доказать существование сербской письменности еще до времени деятельности первоучителей (подобно "Сказанию о русской грамоте", XII в.)<sup>67</sup> или связать цель миссии исключительно (либо преимущественно) с Сербией, как связывают ее с Болгарией болгарские памятники XI–XII вв. (Солунская легенда, "Успение Кирилла"). Хотя предпосылки для такой тенденции объективно существовали: ничто не мешало сербским книжникам (подобно некоторым исследователям нашего времени<sup>68</sup>) отождествить Великую Моравию ("Мораву") паннонских житий с Моравской Сербией, тем более что в Солунской легенде, где действие однозначно разворачивается на Балканах, одним из инициаторов крещения болгар выступает "великий князь Десимир Моравский"<sup>69</sup>. Отсутствие подобных попыток в памятниках средневековой сербской книжности, несомненно, связано с уже отмечавшейся выше традицией восприятия истории сербов и Сербии как державы Неманичей, без ее предыстории. Роль просветителей в такой ситуации в значительной мере отводилась создателям державы и церкви – Симеону и Савве Сербским<sup>6\*, 70</sup>.

Вторая половина XIV–XV в. в Сербии (равно как и в Болгарии) отмечены снижением почитания славянских первоучителей в церковной практике. Их имена почти исчезают из литургических месяцесловов, а памяти —

<sup>6\*</sup> В предельно гипертрофированной форме такое представление нашло свое воплощение под пером безвестного русского книжника XV в., создавшего сочинение о учреждении автокефальных церквей в Болгарии и Сербии<sup>71</sup>, вошедшее в состав русской Кормчей. Автор, работавший в середине столетия (памятник связан с борьбой за автокефалию русской церкви), явно не располагал текстами житий Симеона и Саввы, а опирался на устные рассказы русских святогорцев (пространное житие Саввы становится известно на Руси только в 1517 г.<sup>72</sup>, а житие Симеона вообще не попало в древнерусскую книжность; проложные жития обоих известны в русских списках по крайней мере с первой трети XV в.<sup>73</sup>). Савва в сказании изображен юным язычником, познавшим свет истинной веры от странствующего монаха и обратившим затем в христианство своего отца Неманю и всю страну – своеобразный сербский вариант царевича Иоасафа.

из Пролога. Это произошло не по чьей-то инициативе, в результате запрещения, а явилось косвенным следствием афонско-тырновской книжной sprawy и смены церковного устава со Студийского на Иерусалимский: заново были переведены месяцесловы при Евангелиях и Апостолах и в Иерусалимском уставе, Стишной пролог, переведенный в первой половине XIV в., быстро вытеснил старую редакцию Синаксаря Константина Мокисийского<sup>74</sup>. Если национальные болгарские и сербские святые были включены в месяцесловы заново, а их жития внесены в новый перевод Пролога, то с Кириллом и Мефодием этого не произошло, возник разрыв традиции, явно свидетельствующий об упадке их почитания. Память о первоучителях сохранилась в книжной традиции, но перешла во внелитургическую сферу. Именно от XV в. дошли старшие списки житийных текстов, повествующих о Константине-Кирилле (житие Мефодия, даже проложное, в южнославянских списках до XVI в. неизвестно), в разных версиях: пространное житие (рукописи Владислава Грамматика 1469 и 1479 гг.), "Успение Кириллово" (Белград, Народная библиотека, № 11, конец XIV – начало XV в.), Солунская легенда (сборник монастыря Николяц на Белом поле в Черногории, последняя четверть XV в.). Литературный конвой текстов в Белградском сборнике и Загребском 1469 г. свидетельствует, что памятники воспринимались составителями кодексов как полемические (прежде всего антикатолические). Появление сербских (ресавских) списков "Успения Кирилла" и "Солунской легенды, прославляющих славянского первоучителя как болгарского святого, возможно, несет элемент случайности (копирование в составе готового комплекса текстов), но сама индифферентность книжников в отборе сюжетов отражает, вероятно, представления об этноконфессиональном и культурном единстве южных славян в ту эпоху.

В памятниках конца XIV–XV в. весьма слабо представлен такой важный элемент этнического самосознания, как характеристика других народов (за исключением турок и в известной степени венгров). Противопоставление "свой"–"чужой" в целом отражает ситуацию скорее конфессионального, чем этнического различия, что вполне объяснимо в условиях турецкой экспансии и борьбы вокруг церковной унии. Поэтому следует, вероятно, говорить об отношении к православным, католикам и мусульманам у авторов данной эпохи (национальный, а не конфессиональный элемент преобладает, пожалуй, лишь в характеристике венгров).

К первым (например, византийцам, валахам) отношение однозначно положительно даже в тех случаях, когда они оказываются военными противниками сербов, выступают в качестве союзников турок или поддерживают одну из сторон в борьбе наследников султана Баязита на власть<sup>75</sup>. С нескрываемым сочувствием к грекам описывает падение Константинополя "янычар" Константин Михайлович, участвовавший в осаде города во вспомогательных турецких войсках<sup>76</sup>. Особенно же показательно высказывания Константина Костенечского о Яне Гусе и гуситах. Даже называя гусизм ересью ("ересь, глаголемаа Хусь") и не вполне солидаризируясь с мнением о связи этого учения с православием ("их же неции близь православия глаголють быти"), автор с явной симпатией повествует об основателе учения, излагая легенду о посещении Гусом

Иерусалима и его монашеской жизни на Синае и приводя его обличения нравов католического духовенства на Констанцском соборе<sup>77</sup>.

События последней трети XIV в. – исчезновение сербских государств в Македонии после Марицкой битвы и примирение церквей при князе Лазаре – в сочетании с общей для православных держав османской угрозой если не устранили полностью, то сильно смягчили сербско-греческие противоречия, характерные для времени Стефана Душана. Положительные оценки сербов как защитников православия от турецкой агрессии характерны, в свою очередь, и для византийских памятников конца XIV–XV в. Братья-правители Вукашин и Угleshа Мрнявчевичи, погибшие в Марицкой битве, названы "мучениками и достойными почитания рабами Божиими" в синодике афонского Протата. Димитрий Кидонис пишет о "милости, дарованной Спасителем Трибаллу (т.е. князю Лазарю), в своем несчастье уничтожившем противника", наконец, Лаоник Халкокондил в своей хронике выражает открытые симпатии сербам и сознание того, что судьбы христианства на Балканах неделимы<sup>78</sup>. Для славянского книжника второй половины XV в. Дмитрия Кантакузина, происходившего из греческой семьи в сербском городе Ново Брдо, характерна оценка турецкого завоевания (ставшего уже совершившимся фактом) как общей беды и общей вины всех балканских христиан, наказания за многолетние братоубийственные усобицы<sup>79</sup>.

В оценке мусульман, в первую очередь турок, источниками конца XIV–XV вв. (прежде всего это житие деспота Стефана и "Записки янычара") при общем отрицательном отношении к врагам-иноверцам можно отметить и определенные нюансы. Первоначально это внешний враг, разоритель, воспринимаемый почти как стихийное бедствие, саранча из Апокалипсиса ("якож некотори пружи"<sup>80</sup>), от чего нет спасения. Их появление ("исмаилтеска железнаа палица, нещедно поражающа", по словам книжника начала XVI в.<sup>81</sup>) – символ Божьего гнева (мотив, пространно развернутый в предисловии старца Исайи к переводу сочинений Дионисия Ареопагита<sup>82</sup>), предвестник конца света. В этом качестве "исмаилиты" фигурируют и в предсказаниях "прогностической Пасхалии", составленной около 1408 г. на время, оставшееся до "семитысячного лета" (1492 г.) и использованной Константином Костенечским в житии деспота Стефана<sup>83</sup>. Показательно, что в период между Марицкой и Косовской битвами, в условиях нового передела остатков Душанова царства, ни один из претендентов на верховную власть в Сербии не рискнул прибегнуть к турецкой помощи, чтобы добиться перевеса в свою пользу: очевидно, пример Византии и Болгарии был перед глазами.

Ситуация меняется после Косовской битвы, когда не осталось сомнений в том, что османы являются главной военной и политической силой на Балканах. Негативная оценка турок в памятниках письменности сохраняется и не ослабевает. По мнению авторов, им присущи все мыслимые отрицательные качества, прежде всего свирепость, кровожадность, жестокость, лживость и коварство. Персонификацией этих качеств, присущих мусульманам, выступает в Житии деспота Стефана враг и победитель турок, великий завоеватель Тимур, злодеяниям и кровавым подвигам которого уделено в памятнике немало места<sup>84</sup> наряду с описанием турецких жестокостей. Заметна, однако, и другая тенденция. В

условиях вассальной зависимости от турок власть султана начинает восприниматься как верховная, а сам султан (задолго до взятия Константинополя) – в качестве преемника византийских императоров. Термин "восточный царь", применяемый Григорием Цамблаком по отношению к императору<sup>85</sup>, у Константина Костенечского устойчиво обозначает султана. Особенно показательно отношение автора к султану Баязиду, который постоянно именуется в Житии деспота Стефана "великим амиром" и "громо-" или "молниетезоименитым" (калька с турецкого Ильдерим – молния). В этом смысле Константин полностью следует за своим покровителем и героем: практически те же эпитеты применены к султану во вводной части "Закона о рудниках" деспота Стефана (1412 г.)<sup>86</sup>. Вообще наименование турецких правителей "безбожными", "злочестивыми", "нечестивыми" и т.д. приходится в основном уже на вторую половину XV в. и присуще, как правило, малым жанрам (записи писцов, летописные заметки)<sup>87</sup>. Баязид изображен в житии как жестокий, но умный и справедливый правитель – это одна из первых апологий мудрого мусульманского властителя в европейской литературе. Отношение султана (казнившего после Косовской битвы отца деспота) к своему юному шурина уподоблено в житии отношению мудрого отца к любимому, но не во всем разумному сыну. Знаменитые наставления Баязида Стефану<sup>88</sup> не доверять венграм, "сокрушить сильных своих и в свою волю привести", приближать и награждать преданных независимо от их происхождения, использовать с выгодой для себя уособицу после смерти султана – все это живо напоминает русский аналог XVI в. той же "турецкой тематики": сочинения Ивана Пересветова. Речь Баязида, обращенная к войску перед Никопольской битвой, с успехом могла бы быть вложена и в уста героя жития (за исключением разве что мотива добычи)<sup>7\*</sup>. Это своеобразное туркофильство, причудливо смешанное с туркофобией, отражает реальную ситуацию, неизвестную в предшествующие периоды сербской истории – возникновение после Марицкой и Косовской битв (первоначально в сербских державах на территории Македонии – землях короля Марка, Константина Деяновича) вассальных отношений и отношений подданства между представителями разных конфессий (мусульмане – сюзерены, христиане – вассалы и слуги). В литературе и фольклоре того времени появляется положительный образ христианина (исторического лица в соответствии со спецификой развития средневековых славянских литератур православного региона), верно служащего государю-мусульманину, защитника своего народа и веры от мусульманских подданных сюзерена. В фольклоре этого "Марко-королевич" (исторический король Марко, сын Вукашина), "приемный сын султана", храбрый воин и защитник обиженных<sup>90</sup>. В литературе это в первую очередь деспот Стефан Лазаревич, который, рискуя жизнью во время Ангорской битвы, пытается спасти от плена своего сюзерена и зятя Баязида (характерно, что такая позиция была абсолютно чужда

7\* "Где убежим от сих руку, аще нас ныня до конца победят? Будем бо пред ними в острые мѣча, якоже сии прежде мала нами, чеда же и жены ваше в руках тех, якож онех – в руках ваших. Нестъ ли убо лучше нам единою ныня или умерети или победу въсприети над сиими? Аще бо победим ныня – аз насыщу вы многаа и неизреченнаа земли сих благаа"<sup>89</sup>.

позднейшему летописцу, который, сообщая о пленении Баязида Тимуром, с явным одобрением (но вопреки исторической истине) добавил: "издаде бо его Стефан деспот"<sup>91</sup>). Невольниками вассального долга выступают в житии деспота король Марко и Константин Деянович, вынужденные как вассалы султана ("не волею, нъ по нужди") участвовать в турецком походе на православного валашского воеводу Мирчу: единственное желание Марка (исполнившееся) – сложить голову в этой битве ("аз глаголю и молю Бога, еже христианом быти помощника, аз же пръвыи в мрътвых в раты сеи да буду")<sup>92</sup>.

Появление туркофильских тенденций в сербском обществе возможно было, разумеется, лишь при достаточно стабильной политической ситуации. События первой половины и середины века, последовавшие за сокрушительной для османов Ангорской битвой (борьба за власть наследников Баязида, оккупация Сербии турками в 1439 г., венгро-турецкие войны, превратившие страну в театр военных действий, и окончательное включение сербских земель в состав Османской империи), не способствовали этому. У Константина Костенечского туркофильские мотивы ограничиваются временем и личностью Баязида (т.е. в известном смысле "старым добрым временем"), отнюдь не распространяясь на его потомков. Вновь мотивы лояльности по отношению к турецкой верховной власти возникают в творчестве книжников, чья деятельность целиком пришлась на время турецкого владычества и связана прямо или косвенно с окружением вдовы Мурада II Мары Бранкович и возрожденным при ее участии Рыльским монастырем. В первую очередь это Дмитрий Кантакузин и Владислав Грамматик. В написанном первым из них Слове о житии и перенесении мощей Иоанна Рыльского содержится похвала Мухаммеду II, вполне приложимая (за исключением отсутствия упоминаний о благочестии и христолюбии) к христианскому монарху<sup>93</sup>; Владислав в послесловиях к своим сборникам устойчиво именует султана "великим и самодержавным амиром"<sup>94</sup>. Эти свидетельства отражают позицию людей, признавших новый порядок вещей и лояльных (даже подчеркнуто лояльных) верховной власти иноверцев, но сохраняющих национальные традиции (и по возможности пытающихся их упрочить), обычаи и культурные ценности. Молчаливое признание новой исторической ситуации можно усмотреть в появившемся объяснении военных успехов турок наказанием христианских государств гибелью за братоубийственные войны (Болгария и Византия)<sup>95</sup> и за измену подданных законному государю (Сербия). Фольклорный мотив убийства "младоумного" царя Уроша братьями Мрнявчевичами и как следствие этого разгром многочисленного сербского войска ("седьмдесят тысуць мужь уготованных оруженосных") малым турецким ("четыре тѣчию (тысячи. – А.Т.) и петь сът") в Марицкой битве вводит в свое повествование Дмитрий Кантакузин<sup>96</sup>. Легенда о предательстве Мрнявчевичей уже в XV в. имела и другой вариант: братья изменили царю и перешли на сторону турок накануне битвы, послужив косвенной причиной гибели Уроша<sup>97</sup>.

Естественно, что по другую сторону венгеро-турецкой границы, на линии противоборства, отношение сербов к османам было традиционно отрицательным. Одно из самых обстоятельных описаний Османской

империи в европейской литературе XV в. составлено в конце столетия сербом на турецкой службе, попавшим в венгерский плен, Константином Михайловичем из Островицы – так называемые "Записки янычара". Проведший много лет среди турок, автор имел редкую для европейца тех лет возможность ознакомиться с жизнью турецкого общества не снаружи, а изнутри. "Янычар" отмечает многие в отдельности положительные качества турок: храбрость, выносливость, воинскую дисциплину, законопослушие и справедливость самих законов. Однако все эти достоинства, совмещенные с традиционным набором отрицательных качеств противника, создают в целом образ страшной отлаженной военной машины, угрожающей всему христианскому миру, борьба с которой требует напряженных усилий и согласия христианских правителей.

Говоря о восприятии сербами народов католических стран, следует, вероятно, различать отношение к отдельным представителям конфессии и католицизму в целом.

Близкое соседство с католическими странами, многовековые связи с Далмацией, Венгрией, Италией способствовали выработке в сербском обществе толерантного отношения к католикам на бытовом уровне. Обычным явлением были межконфессиональные браки правителей и представителей высших слоев общества. Эта практика существовала и в XV в. Деспот Стефан Лазаревич был женат на дочери итальянского аристократа Гаталеузи, правителя о-ва Митилена, тестя императора Иоанна VII Палеолога (1404 г.), дочери деспота Лазаря Бранковича были выданы замуж за боснийского короля Стефана Томашевича и Ульриха, графа Цельского. Немало католиков служило при дворах сербских правителей. Дубровчане исполняли дипломатические поручения деспота Гюрга Бранковича и служили у него полководцами<sup>98</sup>. Именно рассматриваемый период отмечен распространением (под явным венгерским влиянием) в среде сербских феодалов рыцарской культуры. Об участии сербских витезев в венгерских рыцарских турнирах сообщают Константин Костенечский и Ян Длугош<sup>99</sup>. Характерно в этом смысле появление рыцарского шлема западноевропейского типа в качестве эмблемы князя Лазаря (в притворе собора Хиландарского монастыря) и на печати деспота Стефана Лазаревича<sup>100</sup>. Сербские правители регулярно подтверждали привилегии дубровникских торговцев, а немцы-католики ("саси") с XIII в. составляли значительную группу населения в горнодобывающих центрах, где пользовались известным самоуправлением и где существовали католические общины<sup>101</sup>. При этом в стране существовал запрет на пропаганду католицизма. Уже в Законнике Стефана Душана (нормы которого продолжали действовать до конца сербской государственности) помещена статья о наказании за соращение в "латинскую веру"<sup>102</sup>, получившая развитие в "Законе о рудниках" деспота Стефана Лазаревича (ок. 1412 г.). Согласно главе XX этого закона горожанин-католик, совративший православного "от христианске вере у латинску веру", должен был платить штраф в 50 литр серебра и изгонялся из города с конфискацией имущества, а "поп латинскы", совершивший переименование, подвергался урезанию носа<sup>103</sup>.

Литературные памятники XV в. по сути излагают лишь одну позицию в отношениях сербского общества к католицизму – позицию православного

духовенства, последователей исихазма. Проблемы унии западной и православной церковью практически не нашли отражения в оригинальном творчестве сербских книжников. Показательно, что Константин Костенечский, дважды упоминая в житии деспота Стефана Констанцкий собор, говорит о нем лишь в связи с коронацией императора Сигизмунда и осуждением Яна Гуса<sup>104</sup> – красноречивое умолчание, стоящее осуждения. Правда, унионистские планы императора Мануила упоминаются тем же Константином скорее сочувственно ("к римским старого отшгд беше, в еже съединяти црѣковь, и браны въздвизати в отмъщение и избаву, юже бо лютаа многаа обдрѣжааше Царствующий град"<sup>105</sup>), но это явно связано с осознанием безвыходного положения Византии в тот момент. Сам факт присутствия посольства деспота Стефана на Констанцском соборе подвергается исследователями сомнению<sup>106</sup>, на Ферраро-Флорентийском соборе сербская делегация не присутствовала.

Косвенным отражением негативного отношения определенных кругов сербского общества (и прежде всего церкви) к проблеме унии служит появление именно в рассматриваемый период в сербской книжности полемических сборников антикатолической направленности<sup>107</sup>, среди которых особо выделяются объемом и богатством содержания сборники 1456 и 1469 гг., переписанные известным книжником Владиславом Грамматиком<sup>108</sup>. Порой католицизм рассматривается как зло, равное турецкому господству, порой даже как большее. Один из летописцев трактует Никопольскую битву как сражение "измаилитян" с "азимитами" ("опресночниками" – термин заимствован из полемической литературы<sup>109</sup>), другой с одобрением отмечает бегство из Венеции воеводы Гюрга Черноевича к султану Баязиду II, не смогшего вынести "обмана венецианцев, и гадкой их веры и многого лукавства"<sup>110</sup>.

В силу всего этого отношение сербов к католическим народам в памятниках XV в. весьма неоднозначно. На страницах источников фигурируют венгры, саксы-рудокопы, живущие в Сербии, итальянцы (венецианцы) и жители Далмации (прежде всего Дубровника). С одной стороны, в жителях этих стран видели естественных союзников по борьбе с османами, а во второй половине столетия – единственную реальную силу, способную освободить балканские народы от турецкого владычества (одна из задач "Записок янычара" – подвигнуть польско-венгерский союз к решительным действиям<sup>111</sup>). С другой стороны, на формирование устойчивого образа того или иного соседа оказывали сильное воздействие явления меньшие по масштабам, но носящие постоянный характер. Стереотип восприятия венгров в памятниках литературы XV в., созданных на территории самой Сербии, в целом скорее негативен. Даже у Константина Костенечского, наиболее сдержанного в высказываниях и уделившего много места описанию почета и уважения, оказываемых в Венгрии деспоту Стефану<sup>112</sup>, постоянно присутствует мотив вероломства северных соседей, стремящихся поживиться за счет оказавшегося в трудном положении. Венгры угрожают войной Сербии после поражения на Косовом поле<sup>113</sup>, коварно захватывают Белград и часть территории страны после смерти деспота ("преварою взет с миром, престрашившим се исмаилит ради" – старшая редакция жития<sup>114</sup>); характеристика венгров как ненадежных союзников вложена автором в уста султана Баязида,



когда он наставляет Стефана Лазаревича: "Кто ли владычествовавших и Угром главу преклонь, в свое господство постиже"?<sup>115</sup> Эта ненадежность и неблагодарность контрастируют с постоянно декларируемой верностью Стефана как вассала (в том числе и венгерского короля), его заботой о выкупе венгров, попавших в турецкий плен<sup>116</sup>. Анонимный автор второй четверти XV в., называемый обычно "иноком из Далши", описывая события, последовавшие за смертью деспота Стефана, по сути не делает различия между действиями и поступками турок и венгров, одинаково грабящих и опустошающих страну<sup>117</sup>. Позднейшие события – вторжение венгерских войск в Сербию в 1437 г., вызвавшее последующую турецкую оккупацию владений Бранковичей, и поход Яноша Хуниади в 1448 г., напоминавший прохождение по вражеской территории, могли лишь упрочить такие представления. Воплощением отрицательных качеств венгров выступает в "Записках янычара" Янош Хуниади – один из антигероев (наряду с турками) сочинения Константина Михайловича, изображенный как злой гений крестовых походов, виновник гибели своего господина (короля Владислава) и разоритель Сербии, лживый, своекорыстный, вероломный, предающий интересы общехристианского дела ради сиюминутной выгоды<sup>118</sup>. Неодобрительную оценку автора "Записок" заслужил и сын Яноша – король Матиаш Корвин, воюющий с христианскими странами перед лицом турецкой угрозы<sup>119</sup>.

От подобных оценок отличается, естественно, отношение к венграм в среде сербов, переселившихся на территорию Венгерского королевства и составивших основу современного населения Срема, Бачки, Сербской Крайны и Западного Баната. Источники отмечают здесь в 1483 г. около 200 000 сербов (в Среме уже в первой половине века сербы составляли большинство населения), которым указами 1481 и 1491 гг. было даровано освобождение от католической десятины. В качестве вассалов венгерской короны здесь правят потомки династии Бранковичей, сохранившие даже титул деспотов. К тому времени относится и начало "сербской Святой горы" – фрушкогорских монастырей в Среме, служивших оплотом сербских национальных религиозных и культурных традиций к северу от Савы<sup>120</sup>. Письменные источники почти не освещают сферу этнических взаимоотношений, но фольклор (героические песни о Вуке Огненном Змее, венгерских полководцах) отражает положительный стереотип соратников по борьбе с турками<sup>121</sup>. Возможно, именно в среде венгерских сербов, жителей Варадина, возникла в XV в. легендарная "Повесть о убиении Батя", сохранившаяся лишь в русской рукописной традиции<sup>122</sup>. Венгры во главе с их королем Владиславом, сражающиеся с татарами и побеждающие их, оценены в повести однозначно положительно. Но залогом победы служит то обстоятельство, что, согласно легенде, король был обращен из католицизма в православие Саввой Сербским<sup>123</sup>.

Конец XIV – середина XV в. отмечены дальнейшим развитием рудного дела в Сербии (существовавшего еще с XIII в.), служившего важной статьей дохода, обеспечивавшей постоянные затраты на содержание войска (прежде всего тяжелой кавалерии) и широкую строительную и культурную деятельность князя Лазаря и его преемников. Развитие в средние века рудного дела на Балканах традиционно связано с саксонскими переселенцами ("саси"), но к XV в. население таких центров

рудничества, как Ново Брдо, Сребреник, Сребреница и др., было интернациональным, как и само занятие горным делом. Об этом свидетельствует перечень лиц, по совету с которыми деспот Стефан утвердил рудничный закон (Вукашин Пипинович, Матко хутман, Хранжулов брат, Радосав Бошнянин, Ожман Цасалин и др.<sup>124</sup>); известно, что с Ново Брдо было связано и греческое семейство Кантакузинов. Но о межнациональных отношениях в этих городах источники молчат: ни Константин Костенечский, ни "янычар" (сам уроженец города рудокопов) даже не упоминают о смешанном характере их населения.

Из немногих свидетельств источников можно заключить, что далматинцы пользовались в Сербии славой хороших архитекторов и художников. Григорий Цамблак, описывая строительство Дечанского монастыря<sup>125</sup>, в соответствии с исторической истиной упоминает "от поморских градов начелники здания" (монастырский собор построен францисканцем ("малым братом") фра Витом из Котора<sup>126</sup>). Приступая к широкому монастырскому строительству в стране, деспот Стефан "посилаше бо се даже в острова"<sup>127</sup> – несомненно, в Далмацию, а не на греческий архипелаг. "Протомаистор" Раде Борович построил во времена деспота храм в Любостыни<sup>128</sup>, несколько ранее иностранные мастера принимали участие в сооружении "задужбины" князя Лазаря – монастыря Раваница<sup>129</sup>.

Таким образом, дошедшие письменные и фольклорные источники конца XIV–XV в. фиксируют представления средневековых авторов и безымянных творцов эпоса об этническом и культурном единстве сербского народа в ту эпоху. Эти представления ко второй половине XIV столетия были настолько устойчивы и сильны, что ни достаточно кратковременный период феодальной раздробленности, ни турецкое завоевание не смогли их поколебать. Раздробленность в силу своей непродолжительности не привела к выработке в тот период локальных вариантов этнического самосознания. Наличие региональных вариантов взаимоотношений с иными этносами и конфессиями (отражение про-/антитурецких и про-/антивенгерских настроений в памятниках литературы и фольклора, возникших на территориях, подвластных туркам или Венгрии) не нарушило представлений о единстве этноса и его национальных культурных и религиозных традиций. Наряду с этим в XV столетии Сербия приобретает (в силу более благоприятной по сравнению с Болгарией историко-политической ситуации) значение основной хранительницы и оберегательницы славянской культурной традиции на Балканах. Общебалканский славянский культурно-исторический феномен XV и последующих столетий напрямую связан с традициями Моравской Сербии.

<sup>1</sup> *Михаљчић Р.* Крај Српског царства. Београд, 1975; *Динић-Кнежевић Д.* Српске земље од Маричке до Косовске битке (1371–1389) // Српски народ у другој половини XIV и у првој половини XV в.: Зборник радова, посвећен шестогодишници Косовске битке. Београд, 1989. С. 19–28.

<sup>2</sup> *Наумов Е.П.* Процессы развития этнического самосознания в Сербии и Боснии в XII–XIV вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 94–117.

<sup>3</sup> *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980. С. 206; о датировке и авторстве памятника ср.: *Наумов Е.П.* Процессы развития... С. 113; *Он же.* Кем написано второе житие Стефана Дечанского? // Славянский архив. М., 1963. С. 60–73.

- 4 Давидов А., Данчев Г. и др. Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак. С., 1983. С. 64.
- 5 Стари српски записи и натписи / Сакупио их и средно Љ. Стојановић. Београд, 1905 (репринт: 1984). Кн. 3. № 4946.
- 6 Куев К., Петков Г. Събрани съчинения на Константин Костенечки / Изследване и текст. С., 1986. С. 321–326, № 3, 5, 6, 8.
- 7 Јагић В. Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића, деспота српског // Гласник Српског ученог друштва. Београд, 1875. Кн. 42. С. 223–328; Розанов С.П. Житие сербского деспота Стефана Лазаревича и русский Хронограф // Изв. ОРЯС. СПб., 1906. Т. XI, кн. 2. С. 62–97.
- 8 Birnbaum D.I. Textual und accentual problem of Muz, 3070 and Zogr. 151. Cambridge, 1988. P. 31–33.
- 9 О характере разночтений см.: Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 317–319.
- 10 Там же; Розанов С.П. Житие... С. 73–77.
- 11 Переписка И. Срезневского с В. Григоровичем // Списание на Българската академия на науките. С., 1937. Кн. 54. С. 69–70.
- 12 Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 425.
- 13 Там же. С. 366.
- 14 Там же. С. 368.
- 15 Там же. С. 366–368.
- 16 Там же. С. 369.
- 17 Там же.
- 18 Там же. С. 369–370.
- 19 Там же. С. 371.
- 20 Исаевич Я.Д. Этническое самосознание польской народности в XII–XIV вв. // Этническое самосознание славянских народов... С. 259.
- 21 Бегунов Ю.К. Памятник русской литературы XIII в. "Слово о погибели Русской земли". М.; Л., 1965.
- 22 Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 362–363, 420.
- 23 Голенищев-Кутузов И. Эпос народов Югославии // Голенищев-Кутузов И.Н. Славянские литературы: Ст. и исслед. М., 1978. С. 241; Наумов Е.П. Южнославянский эпос и проблемы сербского средневековья // Славянский и балканский фольклор. М., 1971. С. 11–20.
- 24 Давидов А., Данчев Г. и др. Житие на Стефан Дечански... С. 64.
- 25 Богдановић Д. Историја... С. 133–135.
- 26 Павловић Л. Култови лица код Срба и Македонаца // Историјско-етнографска расправа. Смедерево, 1965. С. 35, 39.
- 27 Радојчић Ђ.Сп. Доба постанка и развој старих српских родослова // Историски гласник. Београд, 1948. Бр. 2. С. 21–36.
- 28 Leśny J. Studia nad początkami serbskiej monarchii Nemaniczków (polowa XI – koniec XII w.). Wrocław; W-wa, 1989. S. 125–128.
- 29 Записки янычара / Написаны Константином Михайловичем из Островицы; Введ. пер. и коммент. А.И. Рогова. М., 1978. С. 47; ср. с. 119–120.
- 30 Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 366.
- 31 Записки янычара. С. 91–94.
- 32 Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 372–373.
- 33 Новаковић Р. Бранковићев летопис. Београд, 1960. С. 208–209.
- 34 Наумов Е.П. Господствующий класс и государственная власть в Сербии XIII–XV вв. М., 1975. С. 282–288; Михаљчић Р. Крај Српског царства.
- 35 Михаљчић Р. Крај Српског царства; Динић-Кнежевић Д. Српске земље...; Наумов Е.П. Господствующий класс... С. 290–293.
- 36 Благојевић М. Српска држава у доба Стефана Лазаревића // Српски народ... С. 57–68.
- 37 Наумов Е.П. Господствующий класс... С. 291.
- 38 Динић-Кнежевић Д. Српске земље... С. 24.
- 39 Стари српски записи... Београд, 1902 (репринт: 1982). Кн. 1. № 355, 382.
- 40 Новаковић С. Законски споменици српских држава средњег века. Београд, 1912. С. 775.

- 41 Наумов Е.П. Господствующий класс... С. 291.
- 42 Даничић Ђ. Рјечник из књижевних старина српских. Београд, 1864 (репринт: 1975). Т. 3. С. 148.
- 43 Там же.
- 44 Наумов Е.П. Господствующий класс... С. 289–291.
- 45 Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 82–224; Goldblatt H. Orthography and Orthodoxy: Constantine Kostenecki's Treatise on the Letters. Firenze, 1987.
- 46 Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 100–101.
- 47 Там же. С. 100.
- 48 Толстая С.М. Языковая ситуация в Польше в XII–XIV вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов... С. 284–285.
- 49 Ронин В.К., Иванов В.В. Проблемы этнического самосознания словенцев // Там же. С. 178–179; Смирнов Л.Н. Этническое самосознание словаков в свете лингвистических данных // Там же. С. 254.
- 50 Goldblatt H. Orthography... Р. 236–237.
- 51 Мельников Г.П. Этническое самосознание чехов во второй половине XIV в. // Развитие этнического самосознания славянских народов... С. 209–210.
- 52 Толстой Н.И. Этническое и культурное самосознание хорватов в связи с развитием письменности (литературы) и литературного языка в XII–XIV вв. // Там же. С. 154–155.
- 53 Акимова О.А. Развитие этнического самосознания хорватов в XII–XIV вв. // Там же. С. 130–152.
- 54 Успенский Б.А. История русского литературного языка, XI–XVII вв. Мюнхен, 1987. С. 185–186.
- 55 Goldblatt H. Orthography... Р. 235–236.
- 56 Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 102.
- 57 Там же. С. 84.
- 58 Там же. С. 159.
- 59 Турилов А.А. Памятники южнославянской книжности в составе русских библиотек конца XV–XVII в.: (По материалам древнерусской библиографии) // СС. 1977. № 1. С. 68–69.
- 60 Иванова Кл. Историята на един южнославянски ръкопис в руската книжнина през XV в. // Старобългарска литература. С., 1977. Кн. 2. С. 158–168.
- 61 Стари српски записи... Кн. 3. № 4953; Кн. 1. № 220, 239, 293 (последний номер полностью повторяет формуляр предыдущего).
- 62 Там же. Кн. 1. № 224, 235, 240, 262, 324, 328; Кн. 3. № 5572.
- 63 Там же. Кн. 1. № 19, 38; Кн. 3. № 5543, 4944 и др.
- 64 Толстой Н.И. Этническое и культурное самосознание сербов в связи с развитием письменности (литературы) и литературного языка в XII–XIV вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов... С. 123.
- 65 Сырку П.А. Очерки литературных сношений болгар и сербов в XIV–XVII вв. СПб., 1901; Райков Б. Към историята на ресавски правопис в България // Сборник Владимира Мошина. Београд, 1977. С. 213–222; Богдановић Д. Историја... С. 263–264.
- 66 Стари српски записи... Кн. 1. № 328.
- 67 Живов В.М. Slavia Christiana и историко-культурный контекст "Сказания о русской грамоте" // Русская духовная культура. Тренто, 1992. С. 71–125.
- 68 Voba I. Moravia's History reconsidered a reinterpretation of medieval sources. The Hague, 1971.
- 69 Иванов Й. Български старини из Македония. 2-е изд. доп., С., 1931 (репринт: 1970). С. 283.
- 70 Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 370–371.
- 71 Шапов Я.Н. Южнославянский политический опыт на службе у русских идеологов XV в. // Byzantinobulgarica... С., 1966. Т. 2. С. 206–214.
- 72 Богдановић Д. Њека запажања о руској редакцији Житија светог Саве // Сборник Матице Српске за књижевност и језик. Нови-Сад, 1975. Кн. XXIII/2. С. 249–255.
- 73 Турилов А.А. Оригинальные южнославянские сочинения в русской книжности XV–XVI вв. // Теория и практика источниковедения и археографии отечественной истории. М., 1978. С. 39–50.

- <sup>74</sup> Богдановић Д. Две редакције стиховног пролога у рукописној збирци манастира Дечана // Упоредна истраживања. Београд, 1976. Кн. 1. С. 37–72.
- <sup>75</sup> Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 381–382, 400, 402.
- <sup>76</sup> Записки янычара. С. 71–72.
- <sup>77</sup> Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 317–318, 414–415.
- <sup>78</sup> Бурић И. Византија и срби у борби против Турака (1389–1459) // Српски народ... С. 82–89.
- <sup>79</sup> Ангелов Б., Данчев Г. и др. Димитър Кантакузин. Събрани съчинения. С., 1989. С. 37–38.
- <sup>80</sup> Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 373.
- <sup>81</sup> Стари српски записи... Кн. 1. № 404.
- <sup>82</sup> Там же. Кн. 3. № 4944.
- <sup>83</sup> Турилов А.А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов "семитических" // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 33.
- <sup>84</sup> Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 386–388.
- <sup>85</sup> Давидов А., Данчев Г. и др. Житие на Стефан Дечански... С. 124.
- <sup>86</sup> Радојчић Н. Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића. Београд, 1962. С. 37.
- <sup>87</sup> Стари српски записи... Кн. 1. № 261, 341; Кн. 3. № 5574; Ср. Карловци, 1923 (репринт: Београд, 1986). Кн. 4. № 6131, 6170, 6181, 6190 и др.
- <sup>88</sup> Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 380–381.
- <sup>89</sup> Там же. С. 382–383.
- <sup>90</sup> Голищев-Кутузов И. Эпос народов Югославии. С. 253–256; Наумов Е.П. Южнославянский эпос...
- <sup>91</sup> Стојановић Љ. Стари српски родослови и летописи. Београд, 1927. С. 126.
- <sup>92</sup> Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 382.
- <sup>93</sup> Ангелов Б., Данчев Г. и др. Димитър Кантакузин... С. 38.
- <sup>94</sup> Стари српски записи... Кн. 1. № 335; Данчев Г. Владислав Граматик – книжовник и писател. С., 1969. С. 142–144.
- <sup>95</sup> Ангелов Б., Данчев Г. и др. Димитър Кантакузин... С. 35–37.
- <sup>96</sup> Там же. С. 37–38.
- <sup>97</sup> Записки янычара. С. 48–49.
- <sup>98</sup> Спремић М. Држава и друштво у време деспота Ђурђа Бранковића // Српски народ... С. 74.
- <sup>99</sup> Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 413; Калип Европа и Срби од 1389 до 1459 г. // Српски народ... С. 96–101.
- <sup>100</sup> Ђорђевић П. Историја српске ћирилице / Палеографско-филолошке прилози. 2-е изд. Београд, 1987. С. 312.
- <sup>101</sup> Марковић Б. Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића / Превод и правно-историјска студија. Београд, 1985. С. 3–6.
- <sup>102</sup> Новаковић С. Законик Стефана Душана, цара српског, 1349 и 1354. Београд, 1898. С. 11–13.
- <sup>103</sup> Марковић Б. Закон о рудницима... С. 55–56.
- <sup>104</sup> Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 413, 415.
- <sup>105</sup> Там же. С. 388.
- <sup>106</sup> Пурковић М. Срби и сабор у Констанци // Пурковић М. Кнез и деспот Стефан Лазаревић. Београд, 1978. Дод. 2. С. 143–147.
- <sup>107</sup> Богдановић Д. Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII в.). Белград, 1982. № 284, 281, 401–403.
- <sup>108</sup> Данчев Г. Владислав Граматик... С. 33–57.
- <sup>109</sup> Стојановић Љ. Стари српски родослови... С. 215.
- <sup>110</sup> Там же. С. 258.
- <sup>111</sup> Записки янычара. С. 115–116.
- <sup>112</sup> Куев К., Петков Г. Събрани съчинения... С. 413.
- <sup>113</sup> Там же. С. 376.
- <sup>114</sup> Там же. С. 319.

- 115 Там же. С. 380.
- 116 Там же. С. 415, 414.
- 117 Стари српски записи... Кн. 1, № 250.
- 118 Записки янычара. С. 63–68.
- 119 Там же. С. 116.
- 120 *Лиречек К.* Историја Срба / Превео Ј. Радонић. Београд, 1952. Кн. 1. С. 407–412.
- 121 *Голенищев-Кутузов И.* Эпос народов Югославии. С. 227, 237.
- 122 *Богдановић Д.* Историја... С. 248.
- 123 Полное собрание русских летописей. М.; Л., 1949. Т. 25: Московский летописный свод конца XV в. С. 139–141.
- 124 *Радочић Н.* Закон о рудницама... С. 37.
- 125 *Давидов А., Данчев Г.* и др. Житие на Стефан Дечаиски... С. 102.
- 126 Стари српски записи... Кн. 1. № 63.
- 127 Стари српски записи... Кн. 1. 209.
- 129 *Вуловић Б.* Раваница: Њено место и њена улога у сакралној архитектури Поморавља. Београд, 1966. С. 19–20.

## ЭТНИЧЕСКОЕ И КУЛЬТУРНОЕ САМОСОЗНАНИЕ НАСЕЛЕНИЯ БОСНИИ В XV веке

*О.А. Акимова, А.А. Турилов*

Некогда Б. Графенауэром в работе обзорного характера был положительно решен вопрос о вызревании в Боснии в средние века "особого этнического ядра"<sup>1</sup>. Этот вывод повлиял на суждения многих исследователей. Вопрос тем не менее остается до сего дня открытым – главным образом из-за неразработанности этнических аспектов развития средневекового боснийского государства. Более того, отсутствие источников, которые бы надежно маркировали этнокультурное "боснийское" развитие и соответственно самосознание, потребовало при изучении истории и культуры Боснии предельной терминологической осторожности, что в итоге и обусловило обращение в последнее время исследователей к уклончивым парадигмам типа "область исторического синтеза", "плавильный котел народов и обществ"<sup>2</sup>.

Противоречивость суждений прежней югославской историографии об этнической ситуации в средневековой Боснии отразилась и в предыдущем коллективном труде, посвященном развитию этнического самосознания славянских народов в XII–XIV вв. Там в двух смежных статьях, посвященных этническому и культурному самосознанию в Сербии и Боснии, высказывались прямо противоположные суждения. Е.П. Наумов (со ссылкой на Б. Графенауэра и С. Чирковича) постулировал формирование особого "боснийского самосознания", в то время как Н.И. Толстой пришел к выводу, что "Босния и ее население... не выработали

собственного, отдельного самосознания, а сохранили сербское (православное) самосознание или римско-католическое (хорватское), а позже приобрели и самосознание, базирующееся на принадлежности к исламу"<sup>3</sup>.

Основное событие истории Боснии XV в., повлиявшее на все дальнейшее ее развитие, – турецкое завоевание. Ни в одной другой оккупированной османами балканской стране духовно-исторические последствия вторжения иной культурно-конфессиональной системы не были столь результативны. Стремительная исламизация Боснии и ее государственных институтов после турецкого завоевания, а в конечном счете и обретение в рамках послевоенной Югославии боснийскими мусульманами отдельного национального статуса под своим конфессиональным именем определили и один из возможных путей реконструкции боснийской "этничности". Для этого пути, по которому пошли в основном боснийские историки мусульманского толка, характерно признание мусульман особой этнической группой; в ее синтезе они усматривают участие элементов как исламской, так и местной культуры, а в качестве ее средневекового субстрата они выделяют боснийских богомилов, легко поддавшихся исламизации вследствие активных на них гонений со стороны местной новообращенной католической знати<sup>4</sup>. Босния провозглашается также "светской метрополией" богомилов, формировавшей "характер народности" и "чувство особости мусульман"<sup>5</sup>; в богомилах находят фермент "политически гомогенного общества", которое, приняв ислам, "трансформировалось в новый духовно-этнический корпус исламского культурного круга, проявляя все больше признаков особой народностной идентичности"<sup>6</sup>.

Согласно иным позициям, признающим сербскую, хорватскую<sup>7</sup> или же, с точки зрения прежних приверженцев теории югославизма, "югославянскую" культурную идентичность боснийского населения, также устанавливается континуитет с соответствующим средневековым балканским населением (в зависимости от определения этнического и конфессионального характера населения средневековых государственных образований в южнославянских землях)<sup>8</sup>.

При всем различии приведенных позиций общим для них является поиск родственных средневековой Боснии культурно-исторических связей, в центре которого неизбежно оказывается XV век, как перекрестье и смена политических и культурных приоритетов. Поиски такого континуитета зачастую носят искусственный и конъюнктурный характер, приспособлены к современной политической ситуации. Сама возможность неисторических спекулятивных интерпретаций как основы решения вопроса об этническом и конфессиональном субстрате боснийского исламского населения возникает во многом вследствие крайней скудости данных источников.

Третий путь исследования проблемы предложен в сравнительно новой работе С. Джайи, в которой постулируется наличие значительного культурного разрыва между средневековой и османской эпохами. С его точки зрения, культурная идентичность вырабатывалась в Боснии на базе не культурных различий, а конфессиональной принадлежности, будь то к исламу, католицизму или православию в османскую эпоху; перемена веры

одновременно означала и перемену идентичности, так что последующие претензии боснийских мусульман на собственную национальность основывались в итоге на конфессиональности<sup>9</sup>. Обоснованный сдвиг центра тяжести в духовно-историческом развитии боснийского общества со средневековья на османскую эпоху маркирует, таким образом, XV в. как, с одной стороны, время завершения средневекового этапа этно-социального и этнокультурного развития – искусственно прерванного и уже потому до конца не реализованного, а с другой – время формирования и вызревания иных социокультурных структур, определивших впоследствии обращение к иной культурной идентификации.

Столетие с конца XIV и до конца XV в.местило главные события Боснийского королевства. В 1377 г. состоялась коронация боснийского бана Твртко, что мало повлияло на интенсивность междоусобных раздоров и усиление в своих постепенно расширявшихся владениях нескольких родов местной знати – Хорватиничей, Косачей, Павловичей. В 1448 г. провозгласил себя герцогом Степан Вукчич. На тот период приходится многочисленные войны Боснии, в результате которых то захватывались, то терялись разные хорватские и сербские территории. Во внешней политике боснийские короли ориентировались главным образом на Венгрию и папство, а те, в свою очередь, конфликтовали из-за влияния в Боснии. Местная знать, борясь с королевской властью или своими конкурентами за расширение подвластной территории, зачастую обращалась за помощью к туркам. В рамках этого столетия произошло и постепенное завоевание Боснии Турцией.

Первое документально подтверждаемое появление турок в боснийских землях произошло в 1386 г. Их активное вмешательство в дела Боснии и заметное военное присутствие фиксируются с 1414 г., когда турки вторглись в Боснию как союзники герцога Хрвое Вукчича Хорватинича. Боснийский бан платил им дань с 1428 г. Между 1448 и 1451 гг. была установлена боснийская пограничная марка с центром возле современного Сараева. Большие и легкие территориальные приобретения были сделаны в результате похода 1463 г. под руководством Мехмеда II. Крепости и города сдавались тогда большей частью без боя<sup>10</sup>. Новозавоеванные территории, а также подчиненные прежде земли Восточной Боснии и часть Сербии составили организованный в том же году боснийский санджак. Степень готовности различных групп боснийского населения опереться – в стремлении реванша – на различные внешнеполитические силы одновременно демонстрировала и степень разногласий между ними. В августе 1463 г. группа боснийского мелкого дворянства обратилась в Венецию за помощью в восстановлении боснийского "царства", при этом она решительно выступала против венгерской верховной власти, предпочитая в противном случае остаться под турецким господством<sup>11</sup>. Вместе с тем другие группы боснийцев сотрудничали с венгерскими войсками, руководимыми Матиашем Корвином во время успешного, но кратковременного контрнаступления осенью того же года.

В 1470 г. был основан герцеговинский санджак; последний пункт сопротивления здесь пал в 1490 г. Санджак Зворник в Восточной Боснии и части Сербии возник между 1477 и 1480 гг. Таким образом, во второй половине XV в. Босния и Герцеговина были окончательно завоеваны.



Если в средневековой Боснии и происходило обособление боснийской народности, что можно было бы утверждать на основании тенденции к созданию централизованного государственного образования, то процесс такого обособления уже в силу кратковременности существования этого образования не мог быть завершённым. Согласно распространённому в историографии мнению, высказанному в свое время Б. Петрановичем, тремя основными факторами, определявшими развитие боснийского государства, были король, знать и боснийская церковь<sup>12</sup>. Но именно эти определяемые как основные институты боснийского государства распались очень быстро.

Прежде всего это относится к боснийской церкви. Обычно в ней видят церковь государственную, указывая при этом на ее активное участие в политической жизни и дипломатической деятельности при дворе боснийских правителей и на преимущественную приверженность "богомилству" боснийской знати<sup>13</sup>. По замечанию Д. Драгойловича, как собор боснийской знати выступал в качестве "всей Боснии" (см. ниже), так и члены церковной иерархии в некоторых грамотах боснийских правителей представляли "всю церковь"<sup>14</sup>. Именно исходя из положения о государственном характере боснийской церкви авторы ряда работ постулируют решающую роль подвергавшихся дискриминации как еретиков богомилов в успешном завоевании турками Боснии, переход их в ислам и образование уже исламизированной боснийской земельной аристократии<sup>15</sup>.

Однако решение проблемы этнического континуитета богомилов и исламского населения Боснии более позднего времени зависит прежде всего от решения вопроса, а было ли или, точнее, могло ли быть вообще сознание жителей Боснии этноконфессиональным, могло ли богомилство в конце XIV – XV в. быть фактором, формирующим или обуславливающим их самоидентификацию – будь то политическую, культурную или этническую.

Известны основные ступени иерархической структуры боснийской церкви, во главе которой стоял "дед", затем следовали "гости" и, наконец, наиболее многочисленная категория "крестьян" – богомильских монахов. Однако источники не позволяют с уверенностью судить о функциях этих лиц. Остаются неясными и принципы территориального устройства и юрисдикции членов боснийской церковной организации. Почти ничего не известно о богомильских храмах как местах массового совершения таинств и обрядов, что отражает безразличное отношение церкви к расширению своего влияния и консолидации масс верующих. Характерно, что мавзолеи боснийской знати располагались, как свидетельствуют археологический материал и письменные источники конца XIV–XV в., в ряде францисканских монастырей<sup>16</sup>. В переписке римских пап никогда не упоминается боснийская церковь, но только боснийские еретики<sup>17</sup>. Требования к безгрешной жизни были настолько высоки и строги, что соблюдать их мог лишь узкий слой избранных. Показательно при этом равнодушие боснийской церкви к личной и семейной жизни людей. Она не только не пыталась регламентировать семейные отношения, но полностью оставила их в сфере обычного права. Отсюда свобода сексуальной морали, определяемая в западных источниках как "боснийский обычай".

По мнению С. Чирковича, нет оснований считать Боснию гомогенной в церковном отношении территорией даже в то время, когда боснийская церковь была единственной церковной структурой в государстве: местá с неким подобием активной религиозной жизни сосуществовали с широкими поясами "ничейной" в религиозном отношении территории<sup>18</sup>. И все же очаги богомилства действовали на всей территории Боснии, местные источники признавали наличие своей "боснийской церкви", полагая, что в Боснии находится "корень церкви Божьей"<sup>19</sup>.

Считается, что богомилство распространялось в основном в сельских районах. Во второй половине XIV–XV в. богомилы были тесно связаны с местной знатью, что, видимо, повлекло и изменение ценностной шкалы их приверженцев. Красноречиво свидетельство дубровнического купца Бено Котрулевича. Попав в Боснию, он размышлял о том, не является ли приверженность его соотечественников богатству следствием влияния боснийцев, "которые, следуя обычаю манихеев чествовать богатых и притеснять бедных, говорят, что тем самым они держатся порядка, установленного от Бога". Боснийские правители жаловали церкви недвижимость, как, например, Твртко, передававший села "в веру деда и всей церкви боснийской, и всех крестьян"<sup>20</sup>. О наличии у богомилов немалой недвижимости свидетельствует распоряжение короля Томаша, по которому патарены обязывались принять католичество или в противном случае покинуть страну и оставить свое имущество.

Но приверженность боснийской знати богомилству не была стойкой, и с укреплением связей Боснии с западным миром обращение короля и князей в католичество происходило безболезненно и по собственной воле. Выразительна здесь оценка богомилства Хрвое Хорватничем в письме к королеве Барбаре, в котором он по случаю желаемого им примирения с королем Сигизмундом Люксембургским обещал перейти в католическую веру, поскольку был рожден "в языческом обычае" (*in paganismo ritu*)<sup>21</sup>. К середине XV в. массовое крещение боснийского населения было проведено не только францисканцами, но и в некоторых областях православными священниками. Посещавшие Боснию уже в начале XVI в. путешественники застали здесь только мусульман-завоевателей, католиков и православных.

В XIV – первой половине XV в. в состав Боснии в разные годы входили разные завоеванные территории с православной и католической церковной организацией. Богомилы прямо противопоставляли себя католикам, считая свое учение "правой верой апостольской" и проклиная римскую церковь как идолопоклонническую и служащую Сатане, что уже само по себе демонстрировало осознание ими избранности, хотя богомилство не приобрело при этом характера религиозного движения, ведущего к этно-конфессиональному противостоянию.

Возможно, мирному сосуществованию различных конфессий способствовало то, что ни территориально, ни социально они не соприкасались, и католики и православные на занятых Боснией территориях беспрепятственно продолжали отправлять свои обряды. Деятельность францисканцев концентрировались в городских поселениях с оживленными хозяйственными связями (именно здесь основывались первые францисканские монастыри) и на боснийских рудниках, которые находились

главным образом в руках саксонцев, а зачастую принадлежали и дубровчанам.

Во внешней политике и в отношении завоеванных территорий боснийские правители демонстрировали множественность конфессиональных приоритетов и соответственно политическую, а не этноконфессиональную подоплеку своих действий. Твртко I, стремившийся к дружбе с венгерским королем, называл боснийского католического епископа Перегринна своим духовным отцом<sup>22</sup>. После оказавшихся кратковременными территориальных завоеваний в Далмации и Хорватии он принял под королевскую защиту владения и приходы сплитской архиепископии, именуя архиепископа своим духовным капелланом, а себя – "ростком католической веры". Твртко II подтверждал, что он "послушен святой римской церкви"<sup>23</sup>. Примеров множество. Но боснийские короли и местные правители, принимая католичество, тем не менее не отрекались от церкви боснийской. Папа Григорий XI в одном из писем сообщал о конфликте бана Твртко с францисканцами, о "еретиках и патаренах", которым бан разрешал присутствовать на церковных богослужениях<sup>24</sup>. Папа Николай V в письме королю Томашу от 1449 г. выражал недовольство в связи с тем, что воевода Иваниш Павлович за три года до того принял католичество, а затем опять вернулся "к своей мерзости"<sup>25</sup>. Удивляющую пестроту конфессиональных привязанностей и соответственно безразличие к религиозной принадлежности как этнически определяющей показывает биография герцога Стефана Вукчича. В 1451 г. из-за войны, которую он вел против католического Дубровника, была издана папская булла о его отлучении, впоследствии, правда, необъявленная. Он слыл защитником "еретиков" и предоставил убежище богомилам после их изгнания из боснийских королевских земель, а главным его советником был патаренский гость Радан. Однако он всегда поддерживал тесные отношения с папами, в 1454 г. приглашал францисканцев проповедовать в своих краях. В том же году он построил православный храм, направил дары в синайский монастырь<sup>26</sup>.

Доказательство в литературе тезиса об исчезновении богомилов в результате их перехода в ислам обосновано главным образом несколькими соответствующими свидетельствами. Так, доминиканец Никола Барбучи в 1456 г. сообщал, что манихеи составляют большинство боснийского населения и более любят турок, нежели христиан. А король Стефан Томашевич, испрашивая у папы Пия II корону, писал, что турки выказывают расположение "крестьянам" и обещают свободу всякому, кто к ним перейдет<sup>27</sup>. Между тем исследования состава домохозяйств показывают, что "крестьянские" хозяйства не достигали в Боснии и одного процента и уже поэтому не могут рассматриваться в качестве серьезной этнокультурной основы боснийских мусульман<sup>28</sup>. К тому же боснийская церковь по сути перестала функционировать еще до полной турецкой оккупации в результате принудительной католизации богомилов, проводившейся королем Томашем и вызвавшей массовое их бегство или же принятие католичества; часть из них, в том числе и дед, перешли в православие<sup>29</sup>. Принятие католичества самим королем, поддержанное боснийской знатью, лишило боснийскую церковь ее основного социального адресата и социальной основы.

Замкнутость боснийской церковной организации, недоступность боснийской церкви широкому кругу верующих, следование боснийских жителей в обыденной жизни нормам обычного права и отсутствие всякого стремления боснийской церкви влиять на них – все это облегчало усердные старания францисканцев распространить католичество в Боснии и Герцоговине.

Трудности, связанные с закреплением богомилства в качестве государственной религии, были обусловлены и слабым развитием институтов боснийского государства как государства централизованного; многие из них находились лишь в процессе становления. Здесь не было столицы. Ни короли, ни местные князья не имели дворов в качестве мест постоянного пребывания, отдавая предпочтение нескольким городам и областям на подвластной территории. Характерно, например, упоминание конца XIV в. города Бобовца не как столицы, а лишь как места, где хранится корона боснийского государства.

Вместе с тем соборы боснийской знати, на которых, кроме прочего, избирались и смещались правители, обозначались термином "Босния" или "вся Босния", и собирались на них "добрые боснийцы". Таким образом, носителем боснийского единства выступал высший социальный слой, и именно указанные термины несли на себе этносоциальную нагрузку. Понятие "держава" описывалось термином "русаг боснийский" или "весь русаг боснийский". Этот термин, перенесенный из Венгрии (*ország* – страна), показывает наличие венгерского влияния на создание понятий и институтов централизованного государства. Указанные термины демонстрируют и осознание политического единства. Характерно, что даже в Хуме, имевшем самостоятельную политическую традицию, местная знать до конца существования боснийского государства так и оставалась "русашка господа", считая, таким образом, свои владения частью Боснии.

Верховные правители Боснии в конце XIV–XV в. начиная с Твртко I Котроманича устойчиво называли себя "королями Сербам, Боснии и Приморью" (зачастую с включением в титул наименования других областей)<sup>30</sup>, при этом Сербия ("Сербы") неизменно находилась на первом месте. В этом смысле их титулатура по своей структуре не отличалась от титулатуры крупных сербских областных правителей того времени, восходя также к титулатуре Неманичей. Причиной помещения "Сербов" в начальной, наиболее почетной части титула боснийских правителей служила, вероятно, постоянно декларируемая преемственность от Неманичей, собственно говоря и дававшая наибольшее основание претендовать на выморочную королевскую корону. Наиболее отчетливо это притязание выступает в грамоте Твртко I Дубровнику 1382 г.: "приех благодеть от Господа Бога и сподоблен бых венца и скуфетра царьска прьвих моих родитель, светее госпде Срьбске, кралевь и царь, и последуе житию их и вере и правилом царьским... в землях богодарованного ми кралевьства"<sup>31</sup>. С этой претензией на преемственность исследователи связывают и создание древнейшей редакции сербского родослова, подчеркивающей родство Твртко с Неманичами (правнук Драгутина) по женской линии, и употребление боснийскими королями в качестве тронного традиционного для Неманичей "говорящего" имени Стефан ("венчанный")<sup>32</sup>. Таким образом, титул "король Сербам и Боснии"

на практике мог выступать не как свидетельство сознания этнического единства боснийцев и сербов, а как средство утверждения суверенитета путем повышения ранга правителя.

Особое место в Боснии принадлежало короне, в которой и воплощались представления о центральной власти. Первая коронация боснийского бана имела место в 1377 г., когда короновался Твртко I. До последнего времени была распространена точка зрения о коронации его так называемой "двойной короной", символизовавшей господство над Боснией и Сербией, в сербском монастыре Милешево, который, таким образом, рассматривался королевским двором<sup>33</sup>. Главный источник о месте крещения Твртко – дубровнический историк XVI–XVII вв. Мавро Орбини. Сейчас, однако, доказывается ошибочность в этом пункте сведений Орбини, который, возможно, перепутал сербское Милешево с боснийским Миле возле современного Високо в Центральной Боснии<sup>34</sup>. Подвергается сомнению и тезис о "двойной короне" (*sugubi venac*), основанный на соответствующей интерпретации текста грамоты Твртко I от 1378 г., и предлагается иная интерпретация – "коронация два раза" – сначала в Боснии как боснийского короля, а затем в Сербии как сербского. Косвенное подтверждение последней интерпретации находят и в том, что в дальнейшем письменные источники не сообщают о "двойной короне", а в источниках XV в. упоминается лишь "*corona ipsius regni Bosne*", "*corona di Bosne*", "*poštena kruna bosanska*". И если в титулатуре и геральдической семантике и обнаруживаются претензии боснийских королей на Сербию, то только как притязания на положение королей "с двумя коронами" – на "два королевства"<sup>35</sup>. Необходимо отметить и еще одно важное с точки зрения политической идентификации боснийских правителей обстоятельство: все они происходили из фамилии Котроманичей, находившейся в династическом родстве с венгерским и польским королем Людовиком I Великим и имевшей в гербах своих представителей символы суверенной венгерской власти (двойной крест или два креста).

Как правило, корона возлагалась викарием боснийских францисканцев, действия которого, таким образом, только и обеспечивали личную сакральность правителя. Последний король Стефан Томашевич был коронован папским легатом присланной папой короной, что должно было еще более укрепить сакральность власти. Напротив, всякое обращение короля к "боснийской церкви" или только подозрение в такой возможности вело к десаκραлизации правителя перед лицом римской церкви.

Глубоко ли осознавалось в Боснии разделение населения по принципу принадлежности к "боснийской церкви", сказать трудно – в источниках об этом практически нет сведений. В качестве показательной модели можно было бы рассмотреть историю созыва королем Стефаном Томашем во второй половине 1446 г. после долгого перерыва собора "всей Боснии", на котором присутствовал дед боснийской церкви – Милое, "церковь боснийская и добрые боснийцы" и отсутствовал лишь Петр Войсанович – единственный в то время "католический князь в этих краях"<sup>36</sup>. Однако известно, что и сам король в то время принял католичество (хотя и женился тогда же на Катарине, дочери герцога Стефана Вукчича – богомилке), а вскоре после этого крестились и многие представители боснийской знати.

Наличие в Боснии богомильской церкви оказывалось этнически значимым признаком ее жителей за пределами Боснии. Боснийские земли считались "землями схизматиков" и "неверных". В середине XIV в. фра Иаков из Марки писал, что "боснийцы и моровлахи не христиане, а язычники"<sup>37</sup>. О "патаренах, народе боснийском", сообщал Пьетро Ранцано<sup>38</sup>. На Базельском соборе 1433 г. отмечалось, что Боснийское королевство является рассадником манихейства и арианской ереси<sup>39</sup>.

Примечательно, что в немногочисленных свидетельствах сербских источников в отличие от западных отсутствует оценка Боснии как страны еретиков. Рассказывая о боснийско-сербском военном конфликте (ок. 1427 г.), Константин Костенечский в Житии деспота Стефана (гл. 84) отмечает лишь, что "босанци, време получше тогда, подступише град Сребрѣник"<sup>40</sup>, хотя уже сам факт такого вооруженного столкновения вполне достаточен для негативной оценки соседа-противника, особенно в столь традиционной форме, как обвинение в ереси или схизме. Интересно, что и в сказании о письменах" (1410-е годы) Константин помещает боснийцев вместе с православными народами, говоря о создании единого славянского книжного языка на основе русского, "а иже в помощи сему суть от блѣгарьскаго... и тако от сръбскаго языка... и тако босньским... и елика трѣми не вѣместише се, они хрѣватским наплѣниша")<sup>41</sup>. Вместе с тем из этого текста достаточно ясно вытекает, что для автора боснийцы являются отдельным славянским народом, отличным от сербов. При выделении отдельных народов (языков) Константин исходил, по всей видимости, из следующих критериев: существования (в настоящее время или в прошлом) самостоятельного государства и наличия письменности на славянском языке с ярко выраженными орфографическими особенностями (подробнее см. в статье, посвященной Сербии). Очевидно, Босния начала XV в. вполне отвечала, на его взгляд, этим условиям.

Обвинений боснийцев в еретичестве не содержат и "Записки янычара" (где Боснии и ее завоеванию посвящено две главы)<sup>42</sup>. Возможно, это косвенное отражение упадка "боснийской церкви" еще в канун турецкого завоевания, во всяком случае отношение "крестьян" к турецкой агрессии не отличалось (в любом смысле) от отношения других групп населения настолько, чтобы хронист нашел нужным выделить его особо.

Вина за почти беспрепятственное завоевание Боснии возлагалась в западных источниках на богомилов, что восходило к позиции римской курии, основанной на донесении Николая Модрушского<sup>43</sup>, хотя как раз бездействие католического мира во многом ускорило завоевание Боснии. Текст донесения был включен Пием II в его "Комментарии" практически без изменений. Из этого текста видно, что обвинения римской курии боснийцев в еретичестве имели скорее политическую, нежели конфессиональную, подоплеку, вернее, политическое недовольство выражалось в конфессиональных терминах. Никакой другой источник того времени не сообщает о пагубной роли богомилов в завоевании Боснии в 1463 г. Более того, боснийская церковь практически прекратила свое существование в 1459–1460 гг., когда, по свидетельству Пия II, "примерно 12 тысяч приняли крещение, а 40 или больше, упорствуя в заблуждении", бежали к герцогу Стефану Вукчичу<sup>44</sup>.

Между тем иная трактовка событий, лишенная религиозного подтекста, содержится в так называемой "Легенде о смерти короля", вышедшей из боснийских протурецко ориентированных кругов, на которые опирался Мехмед II Фатих при фактически неудавшейся попытке создания боснийского марионеточного княжества. Она была записана османским хронистом Турсун-беком и имела хождение в разных вариантах в западных источниках<sup>45</sup>. Здесь рассказано о братской дружбе боснийского князя Стефана Томаша с султаном Мехмедом II, которая стоила ему жизни: он был убит братом Радивоем и сыном Стефаном Томашевичем при участии венгерского короля. Поэтому вдова Стефана Катарина призвала султана в Боснию, который, придя, разорил страну и со многими рабами ушел восвояси.

Боснийская церковь не могла действовать в качестве активного формирующего самосознание фактора и в силу особенностей экономического развития Боснии. Для XV в. Боснии характерно сочетание политических катаклизмов с общим хозяйственным подъемом. В тот период возводились горные укрепления и города, широко развивались торговля и ремесла, начинало складываться третье сословие. Эти процессы вызывали необходимость западных контактов, да и сами были в известной мере ими обусловлены. С севера ощущалось сильное саксонское воздействие, активной была деятельность францисканцев, интенсивным дубровницкое влияние. Заслуживают внимания сведения о приверженности рыцарским ценностям представителей боснийской аристократии. Длугош свидетельствует о том, что боснийские рыцари славились на рыцарских турнирах. Герцог Хрвое строил замок в Яйце по примеру замка своего сеньора Владислава Неаполитанского. Показательно также, что одним из наиболее ярких представителей западнобалканского возрожденческого процесса был Юрай Драгишич из Боснии, предположительно из семьи Хорватиничей.

В постоянной борьбе за власть различные боснийские политические группировки искали поддержки у венгерского короля, турецких султанов или же у Венеции. В любом случае это не способствовало укреплению положения боснийской церкви.

В историографии стойким оказался тезис о добровольном или даже желаемом переходе боснийской знати к османам и принятии ими ислама для удержания политических и экономических позиций<sup>46</sup>. Критика этого тезиса строится главным образом на доказательстве иного происхождения боснийской мусульманской аристократии, дисконтинуитета между знатью средневековья и периода османского владычества<sup>47</sup>. Примером здесь может служить, в частности, реестр войска боснийского санджака, составленный перед битвой при Мохаче 1526 г. – присутствие в его высшем слое представителей наследственной боснийской аристократии было незначительным<sup>48</sup>.

Все информаторы и хронисты завоевания Боснии в 1463 г. сообщают леденящие подробности разрушения, опустошения, порабощения, причем в первую очередь знати. По свидетельству Николая Модрушского, "вся знать была отправлена в рабство в Азию". Свидетельство это, безусловно, преувеличено, но, видимо, верно передает общую тенденцию в отношении турок к представителям старой аристократии. По заключению

Джайи, "речь не может идти ни об исторической трансформации боснийской средневековой знати в османско-боснийскую, ни о ее большинстве в рядах нового господствующего класса, но лишь о довольно массовом биологическом континуитете"<sup>49</sup>. Трудность, однако, заключается в том, что источники почти не позволяют дифференцировать этногеографическое происхождение балканских славян, упоминаемых в источниках османского времени в качестве жителей Боснии.

Интенсификация процесса исламизации Боснии происходила на фоне стагнации средневековых городских торговых и ремесленных центров, переживших в XV в. свой подъем. Урбанистическая структура средневековой Боснии оказалась сдвинутой по сравнению со средневековой: новые городские центры – Сараево, Тузла, Банья-Лука, Мостар и др. – развивались на основе или поблизости от малозначительных средневековых рынков и небольших укреплений<sup>50</sup>.

В целом конфессиональная карта боснийских и герцеговинских земель накануне турецкого завоевания рисуется следующим образом: "среднее сословие было католическим, сельское население в Восточной Герцеговине – сербско-православным и католическим с остатками богомильского. Сербско-православное меньшинство располагалось, видимо, в восточных окраинных районах Боснии, поскольку они уже в первой половине XV в. находились под османским (Босанско краиште) и сербским (Сребреница) владычеством. На остальной территории Боснии и в Западной Герцеговине сельское население на протяжении века католицизировалось в результате продолжительной деятельности францисканцев и, наконец, насильственного разрушения "боснийской церкви" перед османским завоеванием"<sup>51</sup>.

Однако, прежде чем такое положение могло более или менее стабилизироваться, ситуация стала меняться уже после первых турецких набегов. В течение короткого срока было уничтожено множество поселений. Очевидцы и хронисты сообщали об опустошении и запустении целых районов, о массовом уничтожении и депортации населения. Размеры запустения отражают турецкие налоговые реестры – дефтеры второй половины XV в. Происходил и отток боснийских жителей на запад – в Италию, Хорватию, Венгрию<sup>52</sup>. Одновременно с численным уменьшением боснийских жителей и как следствие его происходили приток сербских, черногорских и восточногерцеговинских влахов и появление валашской сербско-православной конфессии. Имело место и проникновение сербско-православного населения в новые боснийские центры, что проявилось, в частности, в организации здесь православных приходов. В источниках Сараева первый православный священник упоминается уже в 1489 г.<sup>53</sup> Все это привело к значительным переменам в этноконфессиональной структуре боснийского населения уже в начальной стадии османского владычества<sup>54</sup>.

Направление и напор миграционных потоков того времени хорошо просматриваются на лингвистическом материале, реконструирующем сильное языковое давление юго-восточных сербохорватских диалектов на северо-западные, причем главной ареной этих движений была территория Боснии и Герцеговины<sup>55</sup>. Представления об интенсивности и стремительности процессов исламизации дают сведения о домохозяйствах в



различных районах и городах Боснии и Герцоговины<sup>56</sup>. Так, на территории боснийского санджака в 1468 г. было 99,1% христианских домохозяйств, в 1485 г. – 88,1, в 1489 г. – 85,48%. Цифры, указывающие процентное увеличение мусульманских домохозяйств, составляли соответственно 0,9; 11,9; 14,52%.

Культурно-исторические процессы в Боснии конца XIV – первой половины XV в. до некоторой степени нашли отражение в развитии письменности того времени. В основных чертах она продолжает традиции предшествующего периода. Репертуар книжности, связанной происхождением с "боснийской церковью", продолжает ограничиваться новозаветными текстами: Евангелие Апостол, Апокалипсис, при этом, как и ранее, в четъей (Евангелие тетр, Деяния и послания апостольские), а не литургической (апракос) форме; характерной чертой, отличающей эти рукописи от аналогичных, создаваемых православными писцами, является отсутствие месяцесловов с указаниями памятей святых. Единственное исключение составляют "листки из Монтепрадоне", сохранившиеся на крышке латинского кодекса и содержащие тексты поучений<sup>57</sup>. Всем этим рукописям присущ архаический облик уставного письма с различением жирных и тонких линий и традиционной, устойчивой уже в памятниках XIV в. орфографией (употребление "п", написание "и" вместо "ѣ", "ѣ" вместо "а" иотованного, отсутствием юсов и ъ)<sup>58</sup>. Вне этого круга памятников, в рукописях иного содержания подобное письмо не встречается, что и позволяет говорить об устойчивости и консервативности традиционного круга чтения "боснийских христиан". До настоящего времени сохранилось более десятка таких рукописей конца XIV – середины XV в.<sup>59</sup>

Устойчиво и художественное оформление боснийских рукописей, сочетающее элементы сильно упрощенного старовизантийского орнамента и романской тератологии, родственной (но не по качеству исполнения) орнаментике древнейшей сербской рукописи – Мирославова евангелия конца XII в. Лишь в Болонском Новом завете, написанном в 1404 г. "крестьянином Хвалом" для герцога Хрвоя Вукчича ("Хвалов сборник"), миниатюры выполнены на высоком художественном уровне далматинским мастером, работавшим в готическом стиле (очевидно, тем же художником, который иллюстрировал и глаголический "Хрвоев миссал", хранящийся ныне в библиотеке Сералия в Стамбуле)<sup>60</sup>. Эта книжная культура не пережила падения боснийской державы – самый поздний из кодексов данного круга – Радославов Апокалипсис – датируется серединой XV в. Косвенно это свидетельствует о кризисе "боснийской церкви" накануне и во время турецкого завоевания.

Православная книжная традиция Боснии, как и в предшествующее время, не отличалась, очевидно, от собственно сербской и потому не может быть вычленена из нее.

Неоднородную картину являет деловая кириллическая письменность Боснии того времени. Работавшие здесь писцы-логофеты явно различаются выучкой (а возможно, и происхождением). Ряд грамот королевской канцелярии и областных владетелей конца XIV – середины XV в. написаны полууставным письмом, близким к боснийскому книжному (грамота короля Стефана Дабиши – жупану Вукмиру Семковичу 1395 г., короля Стефана Остои – Дубровнику 1398 и 1399 г., Стефана Остоича –

Дубровнику 1419 г., Твртко II – Дубровнику 1433 г., Стефана Томаша – Дубровнику 1451 г. и др.)<sup>61</sup>. Это характерная особенность боснийских канцелярий: в Сербии уставное и полууставное письмо книжного типа полностью выходит из канцелярского употребления с середины XIV в. Полууставное письмо также исчезает из употребления с падением боснийской державы, и в этом нельзя не увидеть косвенного отражения упадка собственно боснийской письменной традиции, прекращения обучения этому типу письма. Скорописные почерки продолжают употребляться и в канцеляриях турецких наместников в Боснии; письмо далматинских грамот оказало в XVI в. воздействие на формирование особой разновидности кириллического письма – "босанчицы", употреблявшейся местными славянами-католиками<sup>62</sup>.

Попытаемся в заключение ответить на вопрос, составляла ли Босния XV в. не только политическое, но и этнокультурное единство, осознаваемое таковым ее населением. При всей скудости сведений все же есть основания полагать, что в среде боснийской знати тенденция к такому осознанию существовала – как понимание своей этносоциальной обособленности. Наиболее показательны здесь примеры, связанные с употреблением терминов "вся Босния" и "добрые боснийцы". Прослеживается и некоторая ориентация на создание конфессионального единства – несмотря на политическую разобщенность и междоусобную борьбу отдельных боснийских родов церковь действовала на всей территории Боснии и осознавалась как "боснийская церковь". Другое дело, что в силу определенных причин сама церковь не могла и не желала играть отведенной ей роли. Католическая же церковь, вытеснив боснийскую, не успела создать здесь прочной структуры, могущей поддержать центростремительные тенденции. Быстрая исламизация населения и боснийских институтов власти происходила не только вследствие насильственных действий, но и из-за отсутствия развитой политической и конфессиональной идеологии, которая могла бы служить основой твердого осознания единства, культурного своеобразия, прочной идентификации со своей политико-конфессиональной системой. Напротив, отличительной чертой распространенных здесь представлений были множественность и вариативность политических и конфессиональных приоритетов, которые и обеспечили быстрое вхождение в иную политическую и конфессиональную систему при сохранении своего языка и элементов культуры.

<sup>1</sup> Grafenauer B. Die ethnische Gliederung und geschichtliche Rolle der westlichen Südslaven in Mittelalter. Ljubljana, 1966. S. 45.

<sup>2</sup> Džaja S. Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegovina. München, 1984. S. 11.

<sup>3</sup> Наумов Е. П. Процессы развития этнического самосознания в Сербии и Боснии в XII–XIV вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 108; Толстой Н. И. Этническое и культурное самосознание сербов в связи с развитием письменности (литературы) и литературного языка в XII–XIV вв. // Там же. С. 128.

<sup>4</sup> См., напр.: Hadžijahić M. Od tradicije do identiteta: (Genesa nacionalnog pitanja bosanskih muslimana). Sarajevo, 1974; Balić S. Kultura Bošnjaka: Muslimanska komponenta. Wien, 1973.

<sup>5</sup> Cerić S. Muslimani srpskohrvatskog jezika. Sarajevo, 1969. S. 116.

<sup>6</sup> Purivatra A. O nacionalnom fenomenu bosanskohercegovačkih Muslimana // Pregled. 1974. N 10. S. 1020.

- <sup>7</sup> Behnschnitt W.D. Nationalismus bei Serben und Kroaten, 1830–1914: Analyse und Typologie der nationalen Ideologie. München, 1980.
- <sup>8</sup> Драгојловић Д. Крстјани и јеретичка црква Босанска. Београд, 1987. С. 17–26; *Džaja S.* Konfessionalität... С. 13–14.
- <sup>9</sup> *Džaja S.* Konfessionalität...
- <sup>10</sup> Babinger F. Mehmed der Eroberer und seine Zeit. München, 1953. С. 231–241.
- <sup>11</sup> Ћирковић С. Властела и кралеви у Босни после 1463 г. // Историјски гласник. Београд, 1954. N 3. С. 124–125.
- <sup>12</sup> Петрановић Б. Богомили: Црква босанска и крстјани. Задар, 1867. С. 123.
- <sup>13</sup> См., напр.: Ћирковић С. Историја Босне. Београд, 1964. С. 112; *Sanjek F.* Bosansko-humski (hercegovački) krstjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku. Zagreb, 1975. С. 112–120.
- <sup>14</sup> Драгојловић Д. Оп. cit. С. 225; ср.: *Fine J.* The Bosnian church: A new interpretation. N.Y.; L., 1975. Р. 131 – автор считает, что боснийская церковь не могла быть государственной в силу своей монастырской организации.
- <sup>15</sup> Д. Драгојловић, считая боснийскую церковь государственной, в то же время не допускает генетической связи между богомиллами и боснийскими мусульманами (см.: *Драгојловић Д.* Оп. cit.).
- <sup>16</sup> Ковачевић-Којућ Д. Градска насеља средњовјековне босанске државе. Сарајево, 1978. С. 281–297.
- <sup>17</sup> Драгојловић Д. Оп. cit. С. 133.
- <sup>18</sup> Ћирковић С. Историја Босне. С. 107.
- <sup>19</sup> Драгојловић Д. Оп. cit. С. 133, 139.
- <sup>20</sup> *Šidak J.* Crkva bosanska i problem bogumilstva u Bosni. Zagreb, 1940. С. 254.
- <sup>21</sup> *Fine J.* Оп. cit. Р. 234–235.
- <sup>22</sup> *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Sclavoniae.* Zagreb, 1934. Vol. 12. Р. 269–270.
- <sup>23</sup> *Thalloszy L.* Studien zur Geschichte Bosniens und Serbiens im Mittelalter. München, 1914. С. 142.
- <sup>24</sup> *Acta Gregorii XI (1370–1378)* // *Fontes. Ser. III.* Rome, 1966. Vol. 12. Р. 459.
- <sup>25</sup> О переписке Николая см.: *Драгојловић Д.* Оп. cit. С. 41–42.
- <sup>26</sup> См.: Ћирковић С. Историја Босне. С. 287.
- <sup>27</sup> *Thalloszy L.* Оп. cit. С. 415–416.
- <sup>28</sup> Драгојловић Д. Оп. cit. С. 138.
- <sup>29</sup> Ковачевић Љ. Неколико прилога за црквену и политичку историју у јужних Словена // Гласник СУД. Београд, 1885. Т. 63. С. 12–13.
- <sup>30</sup> Стојановић Л. Старе српске повеље и писма. Београд: Карловци Сремске, 1929–1936. Део 1–2, 85, 178, 428, 431, 445, 480, 522, 529, 536, 696, 697, 741.
- <sup>31</sup> Там же. Део 1. № 85.
- <sup>32</sup> Радојчић Б. Сп. Доба постанка и развој старих српских родослова // Историјски гласник. Београд, 1948. № 2. С. 21–36; *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980. С. 208–209.
- <sup>33</sup> См., напр.: *Радојчић Н.* Обред крунисања босанског краља Твртка I. Београд, 1948; Ћирковић С. Сугуби венац: Прилог историји и краљевства у Босни // Зборник Филозофског факултета. Београд, 1964.
- <sup>34</sup> *Anđelić P.* Bobovac i kraljeva Sutjeska: Stolna mjesta bosanskih vladara u XIV i XV st. Sarajevo, 1973. С. 226–238.
- <sup>35</sup> *Džaja S.* Konfessionalität... С. 227–228.
- <sup>36</sup> Драгојловић Д. Оп. cit. С. 103.
- <sup>37</sup> *Racetti D.* L'importanza dei Sermones di Giacomo della Marca // *Studi Francescani* III. 1942. № 14. Р. 166.
- <sup>38</sup> *Scriptores rerum Hungaricarum.* Vindobonae, 1748. Vol. 3. Р. 659.
- <sup>39</sup> *Haller.* Consilium Basiliense: Die Protokolle des Concils vom 1434 und 1435. Basel, 1900. Vol. 3. Р. 417.
- <sup>40</sup> Куев К., Петков Г. Събрани съчинения на Константин Костенечки // Изследване и текст. С., 1986. С. 100, 102.
- <sup>41</sup> Там же. С. 102.

- 42 Записки янычара, написаны Константином Михайловичем из Островицы / Введ., пер. и коммент. А.И. Рогова. М., 1978. С. 89–94.
- 43 Pii Secundi Pontificis Max. Commentarii rerum memorabilis... Romae, 1584. Lib. 2. P. 572–574.
- 44 Ibid. Lib. 5. P. 227.
- 45 Чоровић В. Историја Босне. Београд, 1940. С. 540–541; Džaja S. Konfessionalität... S. 25.
- 46 В обоснование, как правило, пользуются положениями работы: Truhelka C. Historiska podloga agrarnog pitanja u Bosni // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 1915. N 27. S. 124. С. Джайа считает, что впервые этот тезис был сформулирован еще на рубеже XVI–XVII вв. (Džaja S. Die Bosnische Kirche und das Islamisierungsproblem Bosniens und der Herzegowina in den Forschungen nach dem zweiten Weltkrieg. München, 1978. S. 29–30).
- 47 Džaja S. Konfessionalität...
- 48 Aličić A.S. Popis bosanske vojske pred bitku na Mohaću 1526 // Prilozi za orijentalnu filologiju. Sarajevo, 1975. N 25. S. 171–202.
- 49 Džaja S. Konfessionalität... S. 35.
- 50 Ковачевић-Кожућ Д. Опр. cit.
- 51 Džaja S. Konfessionalität... S. 48.
- 52 См., напр.: Sunjić M. Prilozi za istoriju bosansko-venecijanskih odnosa 1420–1463 // Historijski zbornik. Zagreb, 1964. N 14. S. 137–138.
- 53 Šabanović H. Teritorijalno širenje i gradjevni razvoj Sarajeva u XVI st. // Radovi naučnog društva Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 1965. N 26. S. 32.
- 54 См., напр.: Hadžić A. Tuzla i njena okolica. Sarajevo, 1975. S. 97–110; Vasić M. Etnička kretanja u Bosanskoj Krajini u XVI v. // Godišnjak društva istoričara Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 1962. N 19. S. 244–247; Džaja S. Konfessionalität... S. 51–52.
- 55 Popović I. Geschichte der serbokroatischen Sprache. Wiesbaden, 1960. S. 401–454.
- 56 Сводные таблицы представлены в книге: Džaja S. Konfessionalität... S. 70–77.
- 57 Ђорђевић П. Историја српске кирилице. Београд, 1987. С. 131.
- 58 Соболевский А.И. Славяно-русская палеография. СПб., 1908. С. 80–81.
- 59 Ђорђевић П.А. Палеографическое обозрение кирилловского письма. Пг., 1914. С. 224–270; Богичевић В. Писменост у Босни и Херцеговини. Сарајево, 1975. С. 59–60; Ђорђевић П. Опр. cit. С. 129–130.
- 60 Ђирковић С. Опр. cit. С. 239.
- 61 Ђорђевић П. Опр. cit. С. 154–155, 199, 201, 203, 205, 208.
- 62 Толстой Н.И. Указ. соч. С. 128.

## ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ БОЛГАР В КОНЦЕ XIV – НАЧАЛЕ XVI века

Г.Г. Литаврин, И.Ф. Макарова

Условия формирования самосознания болгарского этноса начиная с конца XIV в., т.е. со времени завоевания османами Тырновского и Видинского царства и Добруджанского княжества, резко отличались от условий предшествующих эпох. Традиционную для болгар этнополитическую организацию общества сменила принципиально иная общественная система.

В современной историографии взгляд на средневековую империю османов как на типично теократическое государство является общепризнанным. Следуя традициям более ранних исламских государств, турки-

османы структурировали свое многонациональное общество, фактически не учитывая этнических различий в среде покоренных народов и ориентируясь прежде всего на принцип религиозной дифференциации подданных. Характерной особенностью новой общественно-политической структуры была четкая система конфессионально-юридической автономии, распространявшейся на все население, исповедовавшее любые религии, отличные от ислама<sup>1</sup>. В свою очередь, христиане империи, в том числе и болгары, были объединены в некое искусственное целое под собирательным названием "руммилет" во главе с константинопольским патриархом, оказавшимся в новых условиях не только духовным предводителем своей паствы, но и верховным судьей и ее политическим представителем перед султаном. Сама же традиционная церковная организация христиан стала основой официально узаконенной османами системы ограниченного самоуправления, включавшей в себя создание религиозно-территориальных общин и в городах, и в селе, а также наделение местных священников особыми судебными и административными полномочиями<sup>2</sup>. Таким образом отчасти создавались объективные условия, обуславливавшие неизбежность внесения определенных коррективов в систему этнических представлений, сложившуюся у населения при этнополитической модели социальной организации. Одновременно конфессиональное сознание получало дополнительную поддержку со стороны новых общественных структур.

Кроме явлений принципиального порядка, важное значение для судеб этнического самосознания болгар имел ряд моментов, связанных с конкретными особенностями социальной политики властей по отношению к христианским подданным. Турецкие, а вслед за ними и болгарские ученые считают возможным говорить о существовании сознательной, целенаправленной политики османов, ориентированной на разрушение этноконсолидирующих структур в завоеванных обществах и активизацию процессов, связанных с постепенной исламизацией значительного слоя местного населения<sup>3</sup>. В свою очередь, достижение этих целей предполагало выполнение ряда конкретных стратегических задач, в том числе таких, как последовательное уничтожение или исламизация местной знати; разрушение феодальных центров; массовая депортация коренного населения; захват пленников с их последующим обращением в мусульманство; тюркская колонизация завоеванных территорий и т.д.

В болгарских землях эти задачи оказались реализованы в полной мере: уничтожены феодальные центры и цитадели, в частности в XV в. были полностью срыты укрепления Софии, Пловдива, Шумена и многих других городов<sup>4</sup>. Подавляющая часть образованной элиты и феодальной аристократии – естественного лидера средневекового болгарского общества – была для болгар потеряна. Одни погибли в сражениях, другие, как, например, царевичи Константин и Фружин, нашли убежище в соседних землях, третьи, как один из сыновей тырновского царя Ивана Шишмана, Александр, приняли мусульманство и влились в элиту нового государства. Нередко коренное население болгарских деревень депортировалось полностью. Значительная часть переселенцев отправлялась в Малую Азию, где они довольно быстро усваивали быт, культуру, а порой и язык местного исламского населения<sup>5</sup>.

Тюркская же колонизация, подразумевавшая переселение на Балканы значительных групп кочевников (главным образом юрюков и татар) с целью ослабления политической конфронтации в азиатских провинциях и усиления позиций новой власти на вновь завоеванных территориях, затронула болгарские земли уже в конце XIV в. Подсчеты, проведенные О. Барканом, С. Димитровым и Н. Тодоровым, показывают, что ко второй половине XVI в. общее число только юрюков здесь составило около 135 тыс.<sup>6</sup> Особенно в XV в. пострадали от колонизации Восточная Фракия, черноморская часть Северной Фракии, Добруджа, Беломорие, Вардарская Македония. Если же учесть, что в результате длительного завоевания местное население понесло тяжелый демографический урон, то необходимо признать, что ситуация, сложившаяся для развития болгар как особой этнической общности, оказалась крайне неблагоприятной. К тому же ее усугубляли процессы, связанные с распространением ислама среди местного населения. Турецкие и южнославянские историки, анализирувшие данные налоговых регистров, констатируют стабильный рост в XV в. мусульманского населения Болгарии в ущерб его христианской части<sup>7</sup>. И хотя до начала XVI в. увеличение числа болгаро-мусульманских хозяйств, по мнению специалистов, не было катастрофическим, к середине XV в. они встречались не только в городах, но и в сельской местности<sup>8</sup>. Болгарские ученые склонны видеть в этом процессе прежде всего последствия насилия и принуждения, связанных с институтом рабовладения<sup>9</sup>. Кроме того, важную роль играли, по-видимому, и социально-экономические факторы, связанные с неравноправным положением христианской райи и мусульман. Во всяком случае об этом факторе как о весьма существенном упоминал еще в конце XIV в. видинский митрополит Иоасаф, говоря, что среди отступников есть и такие, кто "ласканми умекчивше се или имеими прибытка побеждени бывше"<sup>10</sup>.

К сказанному необходимо добавить, что неблагоприятная для болгар этноконфессиональная ситуация усугублялась рядом факторов, не связанных напрямую с преднамеренной денационализаторской политикой османов, но имевших тяжелые последствия для этнической истории болгар. Речь идет о потере ими независимой церковной организации и разделе болгарских земель между юрисдикцией Константинополя и Охридской архиепископии. До падения Второго Болгарского царства Тырновская патриархия была одним из важнейших этноконсолидирующих факторов общества. Она изначально являлась частью болгарской этнополитической системы, была создана светской властью и освящала силой своего авторитета мероприятия, исходившие от лица главы государства. Постепенное низведение ее до уровня рядовой митрополии в составе Константинопольской патриархии означало для болгар потерю последнего внешнего символа единства и способствовало их сближению с другими христианскими народами (на юго-востоке с греками, а на западе с сербами).

Отчасти активизации процессов этнического взаимодействия с соседями способствовало и государственно-административное устройство империи, так как основная административная единица — санджак, хотя отчасти и учитывала границы некоторых доосманских владений, однако этнический состав населения игнорировала полностью. Так, например, санджак Паша

включал в себя в первой половине XVI в. большую часть территории Пловдивской Фракии, заселенной преимущественно этническими болгарскими, значительную часть Одринской Фракии с преобладающим греческим населением, а также Беломорие, Солунь и почти всю Македонию, где проживали и сербы, и болгары, и греки<sup>11</sup>.

Такого рода искусственное административное и церковное объединение различных этнических территорий имело для судеб болгарского народа двоякое значение. С одной стороны, в рамках нового государства оказывалось восстановленным политическое единство всех болгар, проживавших на полуострове. С другой стороны, возникала реальная угроза утраты ими самобытного этнокультурного облика. Тем более, что болгары, в отличие от греков и сербов, не имели в рамках Османской империи единственно возможного здесь этноконсолидирующего центра — самостоятельной церковной организации.

В связи с оценкой влияния социальной политики османов на формирование самосознания болгарского народа, представляется целесообразным разделить рассматриваемую здесь эпоху на два почти равновеликих периода: от падения Второго Болгарского царства до середины XV в. и от середины столетия до начала XVI в. В течение первого периода османы в основном целенаправленно разрушали тот базис, который обеспечивал существование традиционных этноконсолидирующих связей и соответствующих форм самосознания. В ходе второго периода (и этот тезис выдвигается как новое положение в историографии)<sup>12</sup> был создан сам механизм, посредством которого осуществлялась перестройка структуры этнического самосознания болгар в удобном для османов направлении. Разумеется, это разграничение в известной мере условно: обе системы мероприятий проводились в жизнь одновременно. Представляется все-таки, что в ходе первого периода преобладала одна система мер, а в ходе второго — иная. Выбор рубежа между двумя периодами оправдывается также тем, что на середину XV в. приходится событие всемирно-исторического значения — падение Константинополя. Прежние военно-стратегические и политические расчеты утратили значение. Участь народов Балканского полуострова была решена, что не могло не отразиться на психологическом климате в целом и на самосознании христианского (в том числе и болгарского) населения региона. Следует, впрочем, оговориться, что принятая конечная грань второго периода (начало XVI в.) избрана и по чисто формальным причинам: на этот рубеж ориентируются большинство авторов данного труда, так как применительно к рассматриваемым ими славянским общностям такая периодизация признается вполне обоснованной.

Столь значительное по объему вступление представляется необходимым в силу того обстоятельства, что именно для XV в. изучаемая проблема исключительно плохо обеспечена источниками. Между тем, опыт исследования в предшествующих (первой и второй) книгах<sup>13</sup>, показал, что тезис, согласно которому крупные исторические события, особенно те, что решительно меняли условия жизни основных масс населения, отражались, как правило, и на их этническом самосознании, на его иерархической структуре, на составе и соотношении его компонентов, методологически оправдан.

Главная же причина скудости источников для XV в. обусловлена прежде всего фактором османского завоевания: нет и не могло быть никаких официальных документов болгарского происхождения. Немногим лучше обстоит дело с иными видами болгарских источников. Большинство книжников и общественных деятелей Болгарии оказались в конце XIV–XV вв. за пределами страны. Труды некоторых из них, таких, как Григорий Цамблак, Константин Костенечский, Киприан сохранились, но содержащиеся в них данные характеризуют положение дел главным образом на период самого завоевания, подчас они ориентированы на восприятие иноэтнической (не болгарской) аудиторией. Сочинение видинского митрополита Иоасафа также создано непосредственно в годы последовавшие за падением Тырновского царства (между 1393 и 1396 гг.). Весьма не богаты данными и материалы Анонимной болгарской хроники, и разного рода приписки современников к рукописным сборникам. К тому же использование материалов Анонимной хроники для реконструкции этнических представлений болгар затруднено тем обстоятельством, что она является сложным по составу памятником, включающим в себя фрагменты сочинений различного характера и этнической принадлежности<sup>14</sup>.

Кое-какую важную информацию содержат официальные документы османской канцелярии (султанские указы, донесения чиновников и т.д.), а также налоговые регистры, представляющие особую ценность, так как они составлялись отдельно для мусульман и "неверных", что позволяет выявить значительный пласт информации, касающийся антропонимии и топонимии христианского населения в болгарских землях. Необходимые сведения встречаются в памятниках, связанных с деятельностью в Болгарии православного духовенства (синодики, переписка).

Весьма существенные, хотя и отрывочные свидетельства содержат источники иноземного происхождения: дипломатические документы западных держав, воспоминания и путевые записки дипломатов и путешественников, исторические хроники.

Состояние источниковедческой базы вынуждает нередко прибегать к столь своеобразному источнику, как достоверно зафиксированная реакция болгарских подданных султана на такие действия или распоряжения властей, которые не могли не затрагивать этнических чувств болгар. Разумеется, здесь следует проявлять осторожность, так как приходится заранее постулировать наличие этнического самосознания у субъекта событий и лишь затем обосновывать этот тезис анализом конкретного материала. Все сказанное, равно как общее состояние источниковедческой базы, позволяет со всей определенностью подчеркнуть, что многие из положений данной работы можно отнести к разряду гипотетических.

Существующая на сегодняшний день историография проблемы вполне соответствует положению дел с источниками. Самосознание болгар в первые века османского владычества стало предметом исследования лишь в последнюю четверть столетия. Отдельными аспектами данной тематики, занимались Ц. Георгиева и Э. Иванова-Цанева<sup>15</sup>. В частности, особое внимание они уделили анализу содержания и функции этнонима "болгары" в XV–XVIII вв. Ценные наблюдения и выводы относительно состояния болгарской этнической общности в XV в. содержит монография Хр. Гандева<sup>16</sup>. Однако для этих и ряда других болгарских ученых



характерна излишняя политизация этнического самосознания болгар применительно к XV столетию и как следствие – недооценка значения других его компонентов. Дать хотя бы краткую, обобщенную характеристику совершенно необходимым для разработки данной темы многочисленным исследованиям, посвященным социально-экономическим, общественно-политическим, демографическим и культурным процессам в Османской империи в рассматриваемый период, разумеется, невозможно. Упомянем только, что весьма полезными оказались труды таких ученых, как О. Баркан, Х. Иналджик, Н. Тодоров, Б. Цветкова, П. Петров, Стр. Димитров, Е. Грозданова, С.Ф. Орешкова, М.С. Мейер и др.

В основу данного исследования положены кандидатская диссертация И.Ф. Макаровой "Этническое самосознание болгар в первые века османского владычества: XV–XVI вв.", защищенная в 1991 г., а также автореферат и статьи<sup>17</sup>. Лишь в ряде случаев наблюдения автора несколько уточнены и расширены, учтены дополнительно греческие источники и новейшая историография.

Прежде чем приступить к анализу содержания, структуры и трансформации этнического самосознания болгар в конце XIV – начале XVI в., необходима еще одна оговорка: болгарская этническая общность располагалась на территориях, каждая из которых обладала собственной спецификой и существенными различиями в своем далеком и близком историческом прошлом. Отметим хотя бы следующие факты: в Северной и Средней Македонии был более значительным, чем в любом другом регионе расселения болгар, процент иноэтничного населения – греков, сербов, влахов и др.; с конца XIII в. Македония находилась за пределами территории Болгарского государства; с завоеванием османами и ликвидацией границ открылась возможность возобновления тесного общения болгар Македонии с основной массой болгарского этноса. Однако из-за скудости материала источников невозможно ответить со всей определенностью на такие вопросы, как – имели ли место в Македонии к началу XV в. признаки ослабления самосознания живущих здесь болгар, привело ли воссоединение их с остальными соплеменниками к некоторому укреплению сознания этнического единства, обладало ли это самосознание здесь какими-либо региональными особенностями.

Те же самые вопросы можно поставить и применительно к другим районам бывшей Болгарии, как и признаться в невозможности на них ответить. Здесь имеются в виду болгарские районы к югу от Балканского хребта, в которых во второй половине XIV в. возникли независимые от Тырнова княжества и которые на 20 лет ранее были захвачены османами. Наконец, территория между Гемом и Дунаем в последней четверти XIV в. уже не составляла единого политического целого, распавшись на Тырновское и Видинское царства и Добруджанское княжество.

В предыдущем очерке, посвященном этническому самосознанию болгар, уже приводились данные источников относительно употребления этнонима "болгары" для обозначения населения этих регионов в конце XIV в.<sup>18</sup> Выявить вполне вероятные нюансы для интересующего нас периода, к сожалению, невозможно: ни славяноязычные, ни прочие авторы, не делая никаких отличий, называют "болгарзми" жителей всех названных регионов. Так, византиец Дука (XV в.) определяет "Ахриду"

(г. Охрид) как "часть Болгарии"<sup>19</sup>. Венгерский хронист Янош Турочи называет Видин даже "главным городом всей Болгарии", а на итальянских картах начала XVI в. "Болгария" как часть османских владений указана на месте Добруджи<sup>20</sup>.

Итак, рассмотрим последовательно для первого из выделенных нами этапов (до середины XV в.) и для второго (до начала XVI в.) изменение (сравнительно с концом XIV в.) роли трех главных этноконсолидирующих факторов, обуславливавших устойчивость этнического самосознания и его преемственность от поколения к поколению, а именно – политического (подданство), конфессионального (церковь и вера) и собственно этнического (общность происхождения и исторических судеб).

Как было констатировано в предыдущем очерке, во второй половине XIV в. в структуре этнического самосознания болгар существенно возросло значение политического компонента<sup>21</sup>. Можно предполагать, что степень политизации сознания болгар в первой половине XV в. серьезно не ослабела, по крайней мере до тех пор, пока было живо поколение, жившее в независимом болгарском государстве. Во всяком случае в 1433 г. французский путешественник Б. де ла Брокьер вполне определенно отмечал, что "все жители этой страны (Болгарии) имеют горячее желание освободиться от рабства, если найдут того, кто им поможет"<sup>22</sup>. Сама ненависть к завоевателям содействовала политизации сознания и служила своеобразным этноконсолидирующим фактором.

Косвенным, но надежным свидетельством данной оценки может служить и сам факт длительной вооруженной борьбы болгар. Ее организация облегчалась тем обстоятельством, что в тот период еще была жива некоторая часть старой феодальной аристократии как внутри страны (христиане-тимариоты, привилегированная райя), так и среди эмигрантов. Особое значение имел при этом тот факт, что в антиосманском движении участвовали представители двух последних царских династий – сын тырновского царя Ивана Шишмана Фружин и сын видинского царя Ивана Страцимира Константин. Сражаясь на стороне антитурецкой коалиции, они своим авторитетом не только освящали борьбу с османами, но и придавали ей форму движения за восстановление прежней государственности.

Источники позволяют выявить не менее трех вооруженных акций на территории Болгарии, связанных с именами Константина и Фружина. Судя по письму венгерского короля Сигизмунда бургунскому принцу Филиппу III Доброму, в 1404 г. Константин принимал активное участие в борьбе крестоносцев с османами на территории бывшего Видинского царства<sup>23</sup>. Известно также, что в 1425 г. при захвате войсками Сигизмунда болгарских городов Видина и Оряхово в осаде принимал участие и Фружин<sup>24</sup>. Однако наиболее мощный всплеск антиосманского движения, в котором приняли участие представители последней династии, относится к организации восстания в ряде городов западной Болгарии. Информация об этом, хотя и очень скудная, содержится в "Житии Стефана Лазаревича" Константина Костенечского<sup>25</sup>. Источник не указывает ни даты восстания, ни обстоятельств его подавления, отмечая лишь, что во главе с сыновьями царей болгарских восстали города в районе Темско. В историографии датировка этого события вызывает оживленные споры: в

качестве возможных вариантов называется 1403 г., 1404 г., 1408 г. и 1408–1413 гг. Однако в данном случае, думается, важна не столько точная хронология события, сколько сам факт ориентации освободительной борьбы народа на символы прежней государственности.

Расстановка политических сил в регионе исключала в данный период возможность самостоятельной победы болгар над османами, вынуждая их руководствоваться политической конъюнктурой. Поэтому подъем политической активности болгар наблюдался в связи с действиями войск коалиции западно-христианских держав. Несмотря на традиционную враждебность местного населения к католикам, источники содержат сведения о помощи, которую оно оказывало крестоносцам. В воспоминаниях участников крестовых походов есть сведения о добровольной сдаче болгарскими своими городов при подходе отрядов западных войск и истреблении их жителями внутренних турецких гарнизонов. Именно таким образом по сообщениям французского маршала Ж. Бусико и немецкого рыцаря Х. Шилтбергера были в 1396 г. взяты города Видин и Оряхово<sup>26</sup>. Позднее, в 1443 г. в связи с походом польско-венгерского короля Владислава III, участник похода итальянский гуманист Каллимах отмечал, что "многие болгарские города в результате ли ненависти к туркам или от склонности к христианской вере... прогнали турецкие гарнизоны и перешли на сторону короля"<sup>27</sup>. Сведения о сотрудничестве населения Болгарии с крестоносцами содержит и современная событиям анонимная османская летопись "Газават-наме", которая сообщает, что среди рыцарей, бравших в 1443 г. Софию, были также местные священники и монахи<sup>28</sup>. Участвовали болгары и в повторном походе войск короля Владислава в 1444 г. Но на этот счет сохранившаяся информация гораздо более скупа.

После падения в 1453 г. Константинополя говорить о сколь-нибудь высокой степени политизации сознания в болгарском обществе вряд ли возможно. Источники об этом сведений практически не содержат. В условиях внутренней стабилизации и политического могущества османской империи вопрос о восстановлении болгарской государственности уже не мог стоять на повестке дня, постепенно перемещаясь из области политических задач в систему исторической памяти народа.

Одновременно источники позволяют уверенно говорить о стремительном возрастании значения конфессионального компонента в общей структуре самосознания болгар. Эту тенденцию можно отметить с момента появления османских войск на Балканах. Так, например, в сочинениях последнего болгарского патриарха Евфимия она прослеживается вполне явственно<sup>29</sup>. Начиная же с первых десятилетий XV в. противопоставление христианского мира мусульманскому становится характерной особенностью сочинений балканских (в том числе и болгарских по происхождению) книжников. При этом сама классификация народов оказывается неразрывно связанной с проблемой конфессиональной принадлежности, что обуславливает, в свою очередь, появление нескольких уровней их восприятия: отношение к мусульманам (прежде всего к туркам-османам), к народам западно-христианского мира и к семье народов, исповедующих православие<sup>30</sup>.

Судя по произведениям книжников-болгар, писавших в последние годы XIV–XV вв. – Иоасафа Бдинского, Григория Цамблака, Константина

Костенечского, а также по ремаркам современников на полях рукописных сборников, стереотип восприятия османов был в тот период не просто безусловно отрицательным, но и ориентированным в структурном и эмоциональном отношении на противопоставление собственному автостереотипу<sup>31</sup>. Это проявляется хотя бы уже в том, что книжники предпочитали употреблять по отношению к завоевателям библейские клише-определители – агаряне, исмаилиты, сарацины, которым в тексте сопутствовали понятия, тоже нацеленные на религиозную характеристику, – нашествие агаренское, страны исмаилитские и т.д. Соответственно оказалась подвержена сильной идеологизации и эмоциональная сторона восприятия османов. Среди наиболее распространенных эпитетов, встречающихся в текстах, можно назвать следующие: безбожные, нечестивые, неверные, бесчинные, языческие, несправедливые, незаконные, богомерзкие, проклятые, богопротивные и т.д.

Впрочем, иногда (особенно в первой половине XV в.) при определенных условиях, а именно под влиянием политического фактора, отношение к туркам в среде болгар могло временно меняться. Пример тому – весьма двойственная позиция Константина Костенечского, зафиксированная в его "Житии деспота Стефана Лазаревича" и прямо зависевшая от политической конъюнктуры и конкретного поворота в отношениях между деспотом и османами. Показательным также является и факт участия коренного населения северо-восточной Болгарии в исламском религиозном восстании во главе с суфийским шейхом Бедреддином (1416 г.). В данной связи некоторые специалисты даже считают возможным утверждать, что христиане составляли в этом регионе едва ли не основную массу сторонников Бедреддина, к тому же его поддерживали и некоторые представители православного духовенства<sup>32</sup>.

Эти примеры свидетельствуют, во-первых, о "подвижности", изменчивости приоритетов среди компонентов самосознания под влиянием конкретной ситуации, во-вторых, о том, что даже такой доминирующий в XV в. элемент этнического самосознания, как вероисповедный, мог на время отступать в иерархии духовных ценностей на задний план.

Второй уровень включал восприятие болгарскими народами западно-христианского мира. Христианский мир, оказавшись в непримиримой конфронтации с носителями враждебного вероисповедания, начал восприниматься под давлением внешних обстоятельств гораздо менее разобщенным, чем это представлялось балканским книжникам прежде. В частности, широкий общевосточный и общехристианский взгляд на судьбы народов полуострова демонстрирует составитель Анонимной болгарской хроники<sup>33</sup>. Аналогичная позиция характерна и для автора "Плача" по Константинополю<sup>34</sup>.

Расстановка политических сил в конце XIV – первой половине XV в. действительно требовала союза всех христианских держав для противодействия османской агрессии. По-видимому, это обстоятельство не могло не оказывать определенного влияния на состояние общественного сознания в регионе. Выше уже говорилось о фактах сотрудничества различных социальных слоев болгарского населения с западными коалиционными войсками. К этому необходимо добавить, что в среде книжников, вероятно, также существовали настроения в пользу сдержанной, а порой и

доброжелательной позиции по отношению к католикам как потенциальным союзникам в общей борьбе. Это достаточно ярко отразилось в "Житии Стефана Лазаревича" Константина Костенечского. В нем автор весьма сочувственно описывает необходимость военного союза между византийским императором Мануилом и итальянцами; с пониманием относится к его поискам путей конфессионального компромисса, осознавая, что это делается с целью "браны въздвизати въ отмъщение и избаву"; восхваляет политическую мудрость деспота Стефана, участвовавшего по его сведениям в подготовке церковных соборов, ставивших целью заключение унии<sup>35</sup>. Сходной в данном отношении является и позиция составителя Анонимной болгарской хроники, фактически исключившего из своего лексикона негативные эпитеты в адрес крестоносцев и сочувственно описывающего их попытки противостоять османской агрессии<sup>36</sup>.

Более того, некоторые представители болгарской элиты в период борьбы с османами прямо выступали за организацию шагов, направленных на заключение церковной унии. Известно, например, что уроженец Болгарии московский митрополит Киприан еще осенью 1396 г. вел переговоры с константинопольским патриархом по данному вопросу<sup>37</sup>. А болгарин Григорий Цамблак в свою бытность киевским митрополитом участвовал в переговорах на эту тему, состоявшихся на Константском соборе в 1418 г.

Отмечая активизацию контактов и некоторое потепление в отношении болгар к католикам, необходимо, однако, отметить, что это явление было непродолжительным и, по всей видимости, конъюнктурным по своей природе<sup>38</sup>. Во всяком случае рукописные славянские сборники популярные на территории Болгарии в середине – второй половине XV в., по-прежнему содержали многочисленные сочинения, традиционно обличавшие "латинскую ересь". Среди них особой известностью пользовались объемные собрания антикатолических произведений, составленные южно-славянским книжником Владиславом Грамматиком. О сохранении в обществе в целом негативного отношения к католикам свидетельствуют и наблюдения некоторых иностранцев. Так, например, французский путешественник Б. де ла Брокьер, посетив в 1433 г. Балканский полуостров, записал, что "встречал бóльшее расположение со стороны турок... чем греков (православных). Они не любят христиан, подчиненных римской церкви. А если иногда и оказывают ей почтение, то ими движет не любовь к ней, а бедность и скудость"<sup>39</sup>.

И все же, несмотря на наличие столь определенной характеристики, говоря об отношении болгар к католикам, уместно обратить внимание на то, что вопрос о вероисповедных отличиях в первой половине XV в. книжниками порой сознательно не акцентировался. Речь идет прежде всего о семье славянских народов. Материалы историко-грамматического трактата Константина Костенечского "О письменах" и ряд других источников дают основание предполагать, что по крайней мере в начальный период османского завоевания элементы общеславянского сознания получили некоторое развитие сравнительно с XIII–XIV вв.<sup>40</sup>

Излагая в трактате систему правил употребления буквенных знаков, принятую в конце XIV в. в кругу патриарха Евфимия Тырновского, Костенечский формулирует мысль о существовании изначального языко-

вого и племенного единства всех славян. К единой славянской языково-племенной семье он относит русский, болгарский, сербский, боснийский, словенский, чешский и хорватский языки, опуская по неизвестной причине польский. Важно отметить, что повествуя о конкретном вкладе каждого из народов в дело создания нового синтетического церковно-славянского языка, Константин опускает всякое упоминание о делении славян на православных и католиков. Можно предположить, что это обстоятельство отчасти указывает на определенный приоритет в сознании автора идеи изначального языкового (этнического) единства славян по отношению к их более позднему разделению в рамках христианского вероисповедания. Этому позднему делению должен, по логике автора, препятствовать и сам факт создания общего церковно-славянского языка, относящегося, по его мнению, к одному из немногих священных языков святого писания<sup>41</sup>.

Мысль об единстве славян в рамках их этнической и христианской общности встречается и в "Похвальном слове Евфимию" Григория Цамблака. Речь идет об указании автором географических границ, внутри которых язык родствен, по его мнению, болгарскому. В целом их география совпадает с ареалом, очерченным Константином. У Цамблака родственные славянские языки занимают области "севернаа вѣсе до океана и западнеа до Илирика"<sup>42</sup>, а у Костенечского ареал их распространения включает на севере русские области, а на западе чешские и хорватские.

Трудно судить, до какой степени представления об общеславянском единстве были типичны и типичны ли вообще для сознания широких слоев болгарского общества. Данные на этот счет в высшей степени фрагментарны. В частности, участник крестового похода 1443 г. Каллимах отмечал в своем сочинении, что доброжелательность болгар к западным рыцарям объяснялась среди прочих факторов тем обстоятельством, что "с поляками их объединяла схожесть речи и общее происхождение обоих племен"<sup>43</sup>. В XVI в. ему вторил поляк-хронист Марцин Бельский, утверждая, что в 1443–1444 гг. "болгары, будучи одного языка с нами, добровольно везде полякам сдавались и не могли с ними наговориться"<sup>44</sup>.

В целом же можно говорить лишь о том, что активизация межэтнических контактов в первой половине XV в., вызванная уничтожением прежних границ, интенсивными миграционными процессами и многонациональным составом войск борющихся сторон, вполне могла способствовать временному усилению позиций собственно этнического компонента в общей структуре самосознания населения, что, в свою очередь, могло влиять и на его восприятие идеи общеславянского единства. Но при этом еще раз подчеркнем, что сохранившиеся источники позволяют лишь наметить данную тенденцию и жестко ее локализовать – исключительно рамками славянской этнической общности.

Думается, что в целом для конца XIV – начала XVI в. гораздо более важную роль играло сознание принадлежности к семье народов, исповедующих восточное христианство – православие. Круг их, помимо болгар, был достаточно узок: греки, сербы, вlahи, молдаване и далекие русские. В отношениях с жителями придунайских княжеств фактор вероисповедного единства осознавался, по-видимому, обеими сторонами и определял взаимную доброжелательность. Как известно, Валахия высту-

пала в качестве союзника коалиции христианских стран, пытавшихся нанести османам удар в 1403–1413 гг. и в 1443–1444 гг. За Дунаем искали спасения после падения Тырнова и Видина множество представителей не только болгарской элиты, но и рядового населения<sup>45</sup>. На массовый поток миграции в северо-дунайские княжества указывают и материалы распространения в них так называемого тырновского извода, т.е. правил написания, принятых в Тырновском царстве в последней трети XIV в. По мнению специалистов, в XIV в. тырновское написание стало господствующим в этих землях<sup>46</sup>. А по данным французских источников, лишь в 1445 г. двенадцать тысяч болгар переселились вместе со всем скарбом в соседнюю Валахию<sup>47</sup>.

Характеризуя отношение болгар к грекам, отметим, что для интересующего нас периода источники не позволяют говорить о существовании в болгарском обществе их отрицательного стереотипа. Для стереотипа же, реконструируемого на основе сочинений Цамблака, Костенечского и ряда других источников, не типична эмоциональная заостренность; он нацелен прежде всего на конфессиональную характеристику<sup>48</sup>. Анализ показывает, что для представлений об этом народе весьма типично противопоставление греков-язычников грекам-христианам. Конкретно эту позицию подтверждает параллельное использование Костенечским и Цамблаком этнонима "эллины" и этникона "греки" – с разным смысловым содержанием. В тех случаях, когда оба автора ведут речь о противоборстве христиан с язычниками-греками или о каких-либо событиях греческой истории дохристианского периода, они последовательно и без исключений употребляют этноним "эллины", тогда как для обозначения греков-христиан его не используют. В целом данный этноним оценочный, по сути он является негативным конфессионимом. Причем основными пороками эллинов-язычников книжники считали идолопоклонство, "безумное мудрование" и гордыню<sup>49</sup>. Современные же греки-христиане, судя по материалам сохранившихся текстов, никаких негативных эмоций у авторов не вызывали. Скорее, наоборот. Как не раз подчеркивалось в историографии, такое произведение Константина Костенечского, как трактат "О письменах" полон уважения и преклонения перед ученостью византийцев и их книжной культурой<sup>50</sup>. Сам факт скудости материала, ориентированного на греческую тематику, – косвенное указание на то, что данная проблема не являлась в XV в. для болгарского общества актуальной и не затрагивала в значительной степени его этнических чувств.

В данной связи представляется уместным кратко остановиться на характеристике отношений, складывавшихся в болгарских землях между греческим клиром и местным населением. Как уже упоминалось, ликвидация Тырновской патриархии и передача основной части ее диоцеза под юрисдикцию Константинополя имели катастрофические последствия для дальнейшего этнического развития болгар. Вместе с тем, как показывают современные исследования, это событие ни в коей мере нельзя связывать с якобы преднамеренной "националистической" политикой высшего константинопольского клира. Роль греческого духовенства в этом событии оценивается историками скорее как конъюнктурная: в обстановке политической дестабилизации конца XIV – первой половины

XV в. и при полном равнодушии османских властей Константинополь, не прибегая к излишним интригам, ловко воспользовался ситуацией и расширил границы своего диоцеза<sup>51</sup>.

Соответственно как конъюнктурную можно, по-видимому, охарактеризовать и политику греков в болгарских землях. Длительный процесс постепенного понижения статуса Тырновской патриархии до ранга рядовой митрополии сопровождался, с одной стороны, заменой высшего болгарского клира представителями греческого духовенства. С другой стороны, славянский язык в XV–XVI вв. еще достаточно активно употреблялся в церковной канцелярии<sup>52</sup>. Более того, по данным, относящимся к середине XVI в. особенностью богослужебной практики в центре софийской митрополии г. Софии являлся ее ярко выраженный билингвизм: выбор языка для чтения проповеди и служения литургии зависел от конкретного этнического состава прихожан. На отсутствие конфликтной межнациональной ситуации указывает и факт, приводимый немецким путешественником Ст. Герлахом: даже много позднее, а именно в 70-х годах XVI в. в Болгарии не чинилось препятствий для подготовки священнослужителей из числа местного населения. Посетив Софию, он записал в дневнике, что там действуют два училища (причем, одно из них при митрополичьей церкви), в которых воспитывается большинство болгарских священников; греческих же училищ в городе нет совсем. Аналогичное учебное заведение Герлах наблюдал и в сельской местности<sup>53</sup>.

Следует также иметь в виду, что в условиях стабилизации османского режима, когда сам факт существования болгарского народа игнорировался вслед за османской и международной официальной документацией<sup>54</sup>, титулатура высшего православного духовенства была едва ли не единственной официальной формой признания болгар в качестве особого этноса. Следуя древней византийской традиции, греческие иерархи продолжали и в османский период включать в свою титулатуру этнонимы подвластных народов. Известно, например, что тырновский митрополит носил титул экзарха всех болгар, который равным образом употреблялся в греческом и славянском эквиваленте<sup>55</sup>. Охридские архиепископы также указывали в своей титулатуре этнический состав диоцеза<sup>56</sup>.

Рассуждая об отношениях между болгарскими и греками не стоит, однако, их излишне идеализировать, хотя сохранившиеся источники и не дают оснований говорить о негативном отношении болгар к своим южным соседям или о напряженности в отношениях между двумя народами, все же, думается, многовековая история военной конфронтации не могла не оставить следов в общественном сознании. Тем более, что в греческой среде презрительное отношение к "варварам" было весьма распространено даже в период борьбы с османами. Ярким тому примером является, в частности, сочинение Иоанна Канабуциса (итальянца по происхождению, грека по образованию), написанное около 1430 г. В нем автор не только оправдывает настроения такого рода, но и подводит под них теоретическую платформу: "...мы говорим, — пишет он, — что под варварством не разумеется ничего, относящегося к вере, но имеется в виду род, язык, строй государства и воспитание. В самом деле: мы, будучи христианами, имея одну веру и единое крещение со многими народами,



вообще-то, и принимаем за варваров и так называем болгар, влахов, албанцев, русов и все иные народы..."<sup>57</sup>

При этнических контактах негативная позиция одного народа неизбежно порождает ответную у другого с тем же знаком. Мало вероятно, что пренебрежительное отношение греков к "варварскому миру" являлось тайной для болгар. Однако источники конца XIV – начала XVI в. молчат об их ответной реакции.

Характеризуя восприятие болгарскими славянами славян, необходимо подчеркнуть, что в иерархии самосознания они занимали, по-видимому, особое место: в отношении к ним чувство вероисповедной общности совпадало с чувством близкого этнического родства. В отношении славян этническое чувство болгар оказалось в XV в. даже несколько обостренным. В результате уничтожения политической границы, отсутствия официальных этнодифференцирующих структур, близости языка, культуры и т.д. были созданы определенные предпосылки для сближения двух народов. Однако в рассматриваемый период ответная реакция оказалась направлена на сдерживание данного процесса. Так, в зонах этнического контакта (западная Болгария, Македония) османские налоговые регистры фиксируют распространение обоюдно культивируемой этноразграничительной практики. Содержащиеся в них данные ономастики, указывающие имя (и прозвище) налогоплательщика, позволили болгарскому ученому Хр. Гандеву сделать вывод о широком применении в контактных зонах этнонимов, используемых жителями в качестве личной характеристики (Кольо Българин, Стойко Серб и т.д.).<sup>58</sup>

О существовании подобной тенденции косвенным образом свидетельствуют и данные XVI в., связанные с посещением этого региона иностранцами. Проезжая территорию между Белградом и Софией, они на удивление единодушно фиксировали этническую границу, никак не обозначенную официально, отмечая, что ею является река Нишава и город Ниш<sup>59</sup>. В определенной степени это указывает на приверженность двух общин комплексу этноразграничительных признаков (одежда, язык, обычаи) и, вероятно, на достаточно четкие ответы проводников.

Несколько иначе обстояло дело в области духовной культуры. Специалисты отмечают широкое распространение сначала в западных и юго-западных, а затем и в центральных районах Болгарии сербских рукописей, книжного извода (сербского и ресавского), а также произведений фольклора уже в первые столетия существования Османской империи<sup>60</sup>. Причем в области устного народного творчества межэтническое общение было, по-видимому, столь тесным, что в результате в районе Македонии, Старой Сербии и Западной Болгарии сложилась особая фольклорная область, которую некоторые специалисты не считают возможным членить по национальному признаку<sup>61</sup>. Вероятно, в данный исторический период заимствования в области духовной культуры, особенно культуры христианских народов, не рассматривались с идеологизированных позиций и не встречали сознательного противодействия в обществе. Одновременно сам факт столь тесного духовного взаимодействия двух народов может служить подтверждением тезиса об отсутствии в среде болгар каких-либо негативных установок в отношении западных соседей.

Об этом же свидетельствуют и материалы произведений болгарских книжников, а также пометы современников на полях рукописей, на редкость индифферентных к сербской проблематике. Более того, за исключением сочинений книжников-эмигрантов, вынужденных жить в Сербии и ориентироваться на сербскую аудиторию (откровенные дифирамбы Константина Костенечского и Григория Цамблака в адрес сербов), в современных источниках болгарского происхождения не удастся набрать материала, необходимого для реконструкции вообще какого-либо стереотипа. В тех редких случаях, когда этноним "серб" все же встречается в рукописях, он оказывается нацелен лишь на этническую констатацию, весьма напоминающую ту этноразграничительную практику, которая встречается в османских налоговых регистрах.

Чрезвычайно скупы источники и в отношении материала, связанного с русской тематикой и позволившего бы сделать попытку реконструировать стереотип восприятия русских в болгарском обществе той эпохи. Нет сомнения, что в период завоевания османами Балкан контакты между двумя родственными православными народами интенсифицировались. Об этом свидетельствует даже не столько факт занятия уроженцами Болгарии Киприаном и Цамблаком высоких церковных кафедр в северных славянских землях, сколько широкое распространение в них тырновского извода, связанное, по всей вероятности, с миграцией на север образованных болгар. Известно, в частности, что именно в XV в. тырновское написание не только прижилось на Руси, но стало даже вытеснять русскую графику сначала из книжной, а позднее из деловой письменности<sup>62</sup>. О внимании в эту эпоху балканских славян к России можно судить и по такому, например, факту: в середине XV в. южнославянский книжник Владислав Грамматик счел необходимым в специальной маргинальной заметке на рукописи дать справку об истории крещения Руси, а Костенечский в трактате "О письменах" обратил особое внимание на роль русского языка в процессе создания церковно-славянской письменности<sup>63</sup>. Не могли, вероятно, не сказываться на состоянии общественного сознания на Балканах и настроения, бытовавшие в среде греческой культурной элиты, связывавшей надежды на освобождение с помощью, которую, согласно пророчествам, следовало ждать с севера<sup>64</sup>.

Вместе с тем в самих болгарских землях непосредственные контакты между болгарами и русскими в XV в., по-видимому, были минимальными<sup>65</sup>. Известно только, что в 1466 г. монахи восстановленного Рыльского монастыря заключили договор о взаимной поддержке с русским монастырем св. Пантелеймона на Афоне. Соответственным оказалось и место русской проблематики в современных эпохе болгарских источниках. Единственным исключением в данном отношении является "Надгробное слово митрополиту Киприану" Григория Цамблака, написанное, однако, уже в пределах Московского, а возможно, и Литовского княжества и ориентированного на русскую аудиторию.

В этом произведении проводится уникальная для средневековой болгарской литературы мысль о существовании особого характера близости между болгарами и русскими<sup>66</sup>. Используя в качестве литературного прототипа "Надгробное слово Мелетию Антиохийскому" Григория Нисского и развив его мысль о духовном родстве епископов, Цамблак

нарисовал картину идеализированного болгаро-русского братства. Реализуется это братство благодаря одновременной пастырской деятельности двух епископов-соотечественников: митрополита Киприана в Москве и патриарха Евфимия в Болгарии. Анализ показывает, что вся композиция Слова строится на риторическом противопоставлении болгарской и русской паствы: "мы" – болгары (паства Евфимия), "вы" – русские (паства Киприана). Единение двух паств осуществляется на субъективном уровне через обыгрывание автором идеи о тождестве духовного вероучителя и истинного "родителя" народа. Логическим следствием этого тождества является мысль о существовании особого рода братства между болгарами и русскими. Евфимий – отец, болгары – чада; Киприан – отец, русские – чада; Евфимий и Киприан – братья-епископы ("брат беаше нашему отцю"), следовательно, их духовные чада также являются братьями ("братия бо вам есмы отлучшии")<sup>67</sup>.

В свою очередь, возникшая духовная близость двух народов закрепляется еще и тем обстоятельством, что оба иерарха оказываются соотечественниками, т.е. болгарами. Цамблак специально подчеркивает в тексте, что Киприана, Евфимия и его самого "наше", т.е. болгарское "отечество изнесе"<sup>68</sup>. Напоминая русской аудитории о болгарском этническом происхождении их митрополита, Цамблак преследовал безусловно политические цели, стремясь подчеркнуть свою близость к усопшему. Представляется, однако, маловероятным, чтобы эмигрант в весьма сложном положении Цамблака стал подчеркивать факт своего иноземного происхождения, если не был бы уверен в доброжелательной реакции. По всей вероятности, – хотя состояние источниковедческой базы и не позволяет утверждать это с достаточной степенью определенности – в русском и болгарском обществе существовала в XV в. тенденция к формированию взаимных положительных стереотипов, основанных на осознании этнического родства и общности веры. ●

Известно, что устойчивость разного уровня стереотипов служит в качестве одного из важных факторов устойчивости и собственного стереотипа народа. Определяющим фактором осознания своей идентичности является собственно этническое чувство единства происхождения, языка, обычаев, исторических судеб. Это чувство у болгар также подверглось в изучаемый период серьезным испытаниям. Автостереотип болгар формировался на протяжении столетий в основном в условиях независимой государственности. Это обусловило возникновение в доосманский период достаточно четких представлений о тесной взаимосвязи категорий этнической и государственной принадлежности<sup>69</sup>. Интеграция в состав теократической империи османов уничтожила, как уже упоминалось, объективные предпосылки, определявшие возможности развития в обществе данной формы самосознания. Анализ показывает, что автостереотип достаточно быстро отреагировал на изменение условий существования народа, начав претерпевать существенные внутренние изменения уже в первой половине XV в. Прежде всего это относится к изменению смысловой функции этнонима "болгары" и к усложнению самого структурного оформления автостереотипа<sup>70</sup>.

В период существования Первого и Второго болгарского царства в международной этнической номенклатуре термин "болгары"

подразумевал, прежде всего, подданных болгарского государства. Уничтожение болгарской государственной организации и изменение правового положения народа привели к изменению и позиции этнонима. Изучение болгарским историком И. Гылыбовым огромного массива османской документации XV–XVI вв. дает основания утверждать, что в этом типе источников употребление этнонима носит разовый характер<sup>71</sup>. Сначала этнимом исчезает из османских документов, а затем (постепенно) из международных. В начале XV в. он еще встречается в европейских источниках дипломатического характера, обозначая по инерции подданных болгарского царя, но с окончательным установлением на Балканах османского правления этнимом полностью утрачивает политический смысл и перестает употребляться в официальной документации, будучи заменен собирательным термином "греки" или "ортодоксы"<sup>72</sup>.

Постепенно меняется и содержание, вкладываемое в этнимом самими болгарскими. Материалы сочинений книжников болгарского происхождения позволяют установить тенденцию (за период 70-х годов XIV в. – 30-х годов XV в.) к изменению смысловой функции этнонима от этнополитонима до собственно этнического значения. Употребление термина в первом значении – характерная особенность корпуса сочинений последнего болгарского патриарха Евфимия<sup>73</sup>. В произведениях Григория Цамблака тенденция к усилению собственно этнического компонента прослеживается вполне отчетливо, хотя политическое содержание термина для автора по-прежнему актуально. Так, в "Похвальном слове Евфимию", повествуя о реформах патриарха, Цамблак не только опускает политическую конъюнктуру конца XIV в. (образование нескольких болгарских государств – Тырновского, Видинского, Добруджанского), но и трактует действия Евфимия как общеполитические в собственно этническом смысле (отовсюду, согласно трактовке автора, к нему приходят учиться "болгарских родов множества")<sup>74</sup>.

Еще более характерно внимание к проблемам, связанным с этносами, для Константина Костенечского. В этом отношении особое место принадлежит его трактату "О письменах". В нем, в частности, он соотносит категории языка и этноса. По логике автора разговорный язык есть категория этническая, так как его носителем является конкретное племя. Причем степень близости между этими двумя понятиями такова, что необходимо даже обращать особое внимание на правила написания, которые соответственно чрезвычайно близки: "язык" и "езык" (народ)<sup>75</sup>. Логическим следствием данной установки является мысль, что единству языка соответствует и единство этноса. Поэтому говоря в тексте исключительно о едином племенном языке болгар, Константин как бы демонстрирует свое их восприятие вне политической конъюнктуры эпохи.

Относительная активизация собственно этнического компонента самосознания болгарских книжников являлась, возможно, логическим следствием периода политической дестабилизации конца XIV – первой половины XV в., так как обстановка в регионе способствовала оживлению межэтнических контактов и соответственно более интенсивному функционированию понятий, связанных с этнической категоризацией населения. Что же касается того, насколько широко употреблялся этнимом в разных слоях болгарского общества то, к сожалению, судить об

этом практически невозможно из-за отсутствия источников. Можно только осторожно предполагать, что его содержание было максимально приближено к узкому собственно этническому значению. Основанием для этого являются данные османских налоговых регистров, фиксирующих употребление этнонима в качестве личной характеристики сельским населением областей со смешанным этническим составом. Косвенным образом возможный приоритет этнических категорий в структуре самосознания данного общественного слоя подтверждает факт сохранения болгарскими старыми названиями местностей и населенных пунктов, в том числе и на уровне микротопонимии (устойчивая традиция), а также не менее устойчивой приверженности к чисто болгарским личным именам и прозвищам в течение XV в. на всей территории расселения этноса (кроме районов, прилегающих к Солуни)<sup>76</sup>.

Начало изменений в структурном оформлении автостереотипа болгар следует, вероятно, относить к середине XV в. Вместе со стабилизацией османской государственной системы и утратой надежд на восстановление независимости начался процесс постепенной адаптации народа к новым реалиям, а вместе с тем и перестройка его самосознания. Эта перестройка происходила, судя по сохранившимся источникам, в сторону постепенной конфессионализации автостереотипа<sup>77</sup>. Прежде всего это сказалось на том, что восприятие отношений государственного подданства начало приобретать у болгар сложную собственную подструктуру. Эти отношения стали постепенно восприниматься в рамках двух различных систем: в системе исторической памяти и новых социально-политических реалий.

Память народа как на уровне книжной культуры, так и устного народного творчества продолжала бережно хранить воспоминания, связанные с идеей национальной государственности, а следовательно, и с прежними отношениями подданства. Наиболее активная роль в консервации этого процесса принадлежала православной церкви. Уже само сохранение традиционного культового действия и богослужебной практики подразумевало наличие определенной гарантии сохранения населением хотя бы части знаний о средневековой болгарской державе. В церквях хранились и зачитывались синодики, содержащие упоминания о древних болгарских царях и наиболее важных событиях той или иной эпохи. Так, например, Синодик царя Борила, содержащий краткую информацию о событиях XIII–XIV вв., по существу являлся краткой летописью государственной жизни Болгарии той эпохи<sup>78</sup>. В церквях также хранились помянники, в которых среди перечня имен встречались имена державных властителей. В особых случаях этот тип документов может служить своеобразным индикатором степени активности исторической памяти народа. Характерным, но, к сожалению, уникальным памятником такого рода является наиболее старый список Зографского помянника (список 1502 г.), в котором нашла отражение приверженность его составителей идее болгарской государственности и правящей династии. В этом документе к царям Болгарии причлен сын тырновского царя Ивана Шишмана Фружин, так никогда и не вступивший на престол, но длительное время активно участвовавший в борьбе с османами<sup>79</sup>.

Важные историко-информативные функции выполняла и агиографическая литература, традиционно используемая церковью для чтения в

массовой аудитории. Особенно это касалось житий местных славянских святых и тех, чьи мощи хранились в Болгарии, так как в этих случаях в текстах нередко обыгрывались сюжеты, связанные с историей средневекового болгарского государства. Один из примеров такого рода – Житие Ивана Рильского, чрезвычайно популярное в Болгарии и в османский период, в котором, в частности, подробно рассказывается о встрече святого с царем Петром.

При этом особо следует подчеркнуть роль исторических справок, обычно поясняющих обстоятельства появления мощей святых в болгарских землях. Такого рода справки встречаются, например, во всех агиографических произведениях Евфимия Тырновского. А поскольку обстоятельства перенесения мощей многих святых оказывались напрямую связаны с военными успехами царей Калояна и Ивана Асеня II, то автор таким образом подробно знакомил своих читателей с историей внешнеполитических успехов Второго Болгарского царства первой половины XIII в.

Память широких слоев народа также хранила информацию о былой государственности. Из поколения в поколение передавались топонимы, напоминавшие населению о царском достоинстве древних местных властителей. Об этом говорят такие сохранившиеся названия, как Царевец, Царева ливада, Царев дол, Царевы кладенци и др.<sup>80</sup> В народе на протяжении столетий продолжали петь песни, рассказывать легенды и предания, главными героями которых были реальные правители последнего периода существования средневекового болгарского государства. Так, например, в разных областях Болгарии (Балканский хребет, южные регионы) сохранились многочисленные сказания, повествующие о многолетней борьбе дружины царя Ивана Шишмана с турками (после падения Тырнова, Видина и реальной смерти самого царя). Согласно этим сказаниям, Шишман погиб не в турецком плену после взятия в 1396 г. Никополя, а на ратном поле после геройской битвы в районе Самокова. В легендарных местах его сражений население вплоть до XIX в. хранило топонимы, связанные с этими событиями: Шишманово кале, Шишманов гроб и др.<sup>81</sup> Одновременно в Западной Болгарии существовало предание о последней битве дружины Шишмана на Софийском поле<sup>82</sup>. О степени популярности этих легенд уже в XV в. свидетельствует тот факт, что в середине столетия анонимный книжник посчитал возможным вполне определенно написать на полях рукописного сборника, что "последний император великий болгарский" Иван Шишман был убит у града Самокова после тридцатилетней борьбы с турками<sup>83</sup>.

Вместе с тем османское завоевание предопределило неизбежность восприятия и осознания болгарами новых, объективно существовавших отношений подданства. Процесс осознания осложнялся, однако, тем обстоятельством, что система новых правовых реалий фактически закрепляла за христианами статус двойной юрисдикции – по отношению к султану и к патриарху. При этом степень участия церковных иерархов в жизни своей паствы возросла настолько, что это дает основания некоторым исследователям сравнивать константинопольского патриарха с преемником византийского императора, а его епископов – с наместниками, управлявшими делами своеобразного "государства в государстве", которое функционировало в рамках Османской империи<sup>84</sup>.

Возникшую ситуацию сознание современников вполне могло интерпретировать как систему, близкую к двойному подданству. Южнославянские источники свидетельствуют, что на субъективном уровне элементы такого рода представлений действительно начинают появляться уже к середине XV в. Законный характер власти султана современники-христиане, по-видимому, признавали безусловно. На это, в частности, указывает стабильное закрепление за ним в славянской среде титула царь, многократно встречающееся (в различных модификациях) в приписках XV в. к рукописным сборникам: "царь", "царь султан", "царь над царями", "царь всем земли Романиской и Македонской и Българской и Срѣбской" и т.д.<sup>85</sup> Но одновременно в ряде аналогичных источников можно обнаружить, что трактовка церковных иерархов начала приближаться к статусу правителей той или иной области. Так, например, южнославянский книжник Димитр Кратовский в 1466 г. в приписке к Номоканону по поводу поездки охридского архиепископа Дорофея записал, что он объезжал "весы и села и градовы по области дръжавы своее црковнаа"<sup>86</sup>.

По отношению к XV столетию можно говорить лишь о зарождении данной тенденции. Подлинное развитие она получит позднее – в XVI в., когда книжники смогут позволить себе фразы аналогичные той, которую позволил себе в приписке к Четвероевангелию поп Димитр из плевенского села Горна Митрополия (1573), записавший, что в данный период "обладающую блъгарскую землю благочестивому архиепископу кир Арсению"<sup>87</sup>. Но уже и в XV в. в среде южнославянских хронистов прочно закрепилась новая традиция обозначения даты указываемых событий. Если ранее традиционная формула подразумевала обязательное указание не только года от сотворения мира, но также имени православного государя, а вместе с ним зачастую и имени церковного иерарха, то в рассматриваемый период указание рядом с именем султана имени патриарха (архиепископа, митрополита) стало обязательным. При этом в дальнейшем первая часть формулировки (имя светского сюзерена) книжниками подчас опускалась. Такое усложнение восприятия категории подданства вело, в свою очередь, к тому, что конфессиональный компонент самосознания получал мощную поддержку за счет дублирования сразу на двух таксономических уровнях внутренней структуры автостереотипа: религиозная принадлежность оказывалась обязательным атрибутом не только духовного, но и правового единства народа.

Оценивая последствия данного процесса, отметим, что постепенная конфессионализация автостереотипа вела не просто к деформации традиционных форм самосознания, ибо реакцией на проникновение в среду болгар ислама было утверждение в обществе взгляда на православие как на одно из обязательных условий принадлежности к своему народу, что могло стать не только этносохраняющим фактором, но и реальной основой для дезинтеграции и внутреннего саморазделения этноса по религиозному признаку. Будущее показало, что процесс развивался именно в этом направлении, приведя в итоге к формированию значительного слоя так называемых помаков (болгар-мусульман) со своей особой культурой и менталитетом.

К сожалению, на материале источников XV в. не представляется возможным проследить изменения, которые претерпевало сознание исламизированных болгар. Отдельные разрозненные свидетельства позволяют только предполагать, что в первом поколении "новые мусульмане" сохраняли четкое сознание своей этнической принадлежности, но теряли чувство духовного единства со своим народом и переставали, по-видимому, считать себя членами прежней общности. Основанием для предположений такого рода может служить информация француза Б. де ла Брокьера, дважды в 1433 г. имевшего возможность беседовать с мусульманами болгарского происхождения. Один из них был освобожденный раб, возвращавшийся после паломничества в Мекку, второй – бейлербей из Адрианополя. Оба они не делали тайны из своего происхождения, но были ревностными мусульманами и желали, чтобы их воспринимали исключительно в этом качестве<sup>88</sup>.

Что же касается тех групп исламизированного сельского населения, которые явились основой для формирования в будущем общин помаков, то материалов, позволяющих судить о процессах, протекавших в их сознании непосредственно в интересующий нас период не сохранилось вовсе. К тому же, судя по результатам специальных исследований, даже в районе Родоп эти группы в XV в. были еще слишком малочисленны<sup>89</sup>, чтобы оказывать серьезное влияние на общую направленность общественного сознания в регионе. Ситуация изменилась лишь в XVI в. после серии исламизаторских походов султана Селима I (1512–1520), резко нарушивших соотношение между христианским и мусульманским населением Болгарии и давших мощный импульс для развития дезинтеграционных процессов в среде самих болгар.

Подводя итог, необходимо, по-видимому, сделать вывод, что впервые за историю болгарского этноса как славянской народности, именно в XV в. в представлениях болгар о своей этнической идентичности наметились глубокие перемены, свидетельствующие об утрате былого чувства сопричастности судьбы каждого с жизнью всего этноса в масштабах его географического расселения. В структуре самосознания гипертрофированное, как никогда ранее, значение приобрело сознание вероисповедной принадлежности – главного этносохраняющего и этноконсолидирующего фактора. Особенно убедительно это подтверждается тем, что принадлежность к конфессии стала главным критерием при создании болгарскими этнопсихологических стереотипов как других, так и собственного народа.

В первых двух книгах коллективного труда была сделана попытка, тесно увязывая развитие болгарской народности с внутренней эволюцией болгарских земель, обозначить этапы формирования этнического самосознания болгар и сформулировать его основные отличия по сравнению с положением дел в предшествующую эпоху (раннефеодальная народность, затем – народность периода зрелого феодализма). Однако приведенный выше материал источников не дает достаточных оснований для подобных обобщений для рассмотренного в данном очерке времени. Скорее всего, здесь мы не имеем права говорить о каком-либо дальнейшем созревании и укреплении болгарской средневековой народности. Речь, конечно, не может идти и о движении вспять, на менее развитую (пройденную ранее) ступень развития болгарской этнической общности. Для болгарского



етноса сложились, вероятно, гораздо более неблагоприятная ситуация – началась опасная (хотя, как оказалось, временная) его эрозия и дезинтеграция – прямое следствие того экстремального положения, в котором болгары были вынуждены существовать в конце XIV–XV в.

- <sup>1</sup> *Pantazopoulos N.* Church and low in the Balkan peninsula during the Ottoman rule. Thessaloniki, 1967; *Hasluck F.* Christianity and islam under the sultans. Oxford, 1929; *Paradopoulos S.* Les privileges du Patriarcat Oecuménique dans l'Empire Ottoman. P., 1924; *Karpat K.* Ottoman views and policies towards the Orthodox Church // Greek orthodox theological review. 1986. Vol. 1. P. 131–155. *Лебедев А.П.* История греко-восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя до настоящего времени. Сергиев Посад, 1896. Т. 1.
- <sup>2</sup> *Грозданова Е.* Българската селска община през XV–XVIII в. София, 1979; *Христов Хр.* За самоуправлението на българите в османската държава през XV–XVIII в. // Исторически преглед. 1973. № 1. С. 18–42; *Георгиева Ц.* Ролята на българските социални институции в условията на османското владичество // България 1300: Институции и държавна традиция. София, 1983. Т. 3. С. 511–518.
- <sup>3</sup> *Inalcik H.* Ottoman methods of conquest // *Studia islamica*. 1954. Vol. 2. P. 100–129; *Atabinen R.* Les apports turcs dans le peuplement et la civilisation de l'Europe Orientale. Istanbul, 1952; *Barkan O.* Les déportations come méthode de peuplement et de colonisation dans l'Empire Ottoman // *Revue de la faculté sciences économiques de l'Université d'Istanbul*. 1949–1950. N 1/4. P. 67–131; *Гандев Хр.* Българската народност през XV век: Демографско и етнографско изследване. София, 1972.
- <sup>4</sup> *Снегаров И.* Турското владичество – пречка за културното развитие на българския народ и другите балкански народи. София, 1958. С. 47–48.
- <sup>5</sup> *Асим Н.* Българите в Анадола // Известия на Българското историческо дружество. 1922. Т. 4. С. 163–171; *Венедиктов Г.К.* Сведения за българите в Мала Азия и отношения их с анадоолски племена и княжества (XI–XVI в.) // I Международен конгрес по българистика, София, 1982; Доклади. Българска държава през вековете. София, 1982. Т. 1. С. 57–69; *Цветкова Б.* Памятна битка на народите: Европейски югоизток и османското завоевание – края на XIV и първата половина на XV в. Варна, 1979. С. 98.
- <sup>6</sup> *Barkan O.* Les déportations...; *Димитров С.* За юрушката организация и ролята и в етноасимилаторски процеси // Векове. 1982. № 1/2. С. 38; *Тодоров Н.* За демографското състояние на Балканския полуостров през XV–XVI в. // Годишник на Софийския университет. Философско-ист. ф-ет. София, 1960. Т. 53(2). С. 220.
- <sup>7</sup> *Пляков З.* За демографския облик на българския град през XV – средата на XVII в. // Исторически преглед. 1968. № 5. С. 19–47; *Тодоров Н.* Балканският град XV–XIX в.: Социално-икономическо развитие. София, 1972; *Желязкова А.* Разпространение на исляма в западно-балканските земи под османска власт: XV–XVIII в. София, 1990; *Соколоски М.* Исламизация у Македони и у XV и XVI в. // Исторически часопис. 1975. № 22. С. 75–89; *Муртузалиев С.И.* Болгарский народ и османская политика исламизации (вторая половина XV–XVI в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1986; *Грозданова Е.* Българската народност през XVII век: Демографско изследване. София, 1989; *Barkan O.* Quelques remarques sur la constitution sociale et démographique des villes balkaniques au cours des XV et XVI siècles // *Bulletin de l'Association internationale d'études du sud-est euripien*. 1974. N 2. P. 151–174.
- <sup>8</sup> *Петров П.* Съдбоносни векове за българската народност, края на XIV – 1912 година. София, 1975. С. 411; *Димитров С.* Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долина на Места през XV–XVII в. // Родопски сборник. София, 1965. Т. 1. С. 82; *Цветкова Б.* За поселищния облик на Търновския край през XV–XVI в. // Сборник в чест на Й. Захариев. София, 1964. С. 125–140; *Тодоров Н.* Балканският град XV–XIX в. С. 75.
- <sup>9</sup> *Цветкова Б.* Робството в Османската империя и по-специално в българските земи // Исторически преглед. 1954. № 2. С. 82–100; *Она же.* Памятна битка на народите. С. 94–97; *Мутафчиева В.* За приложението на робския труд в османското стопанство през XV–XVI в. // Изследвания в чест на М. Дринов. София, 1960. С. 505–518.
- <sup>10</sup> *Kaluzniacki E.* Aus der panegyrischen der Südslaven. Wien, 1901. S. 110–111.
- <sup>11</sup> *Тодоров Н.* За демографското състояние... С. 215.

- 12 *Макарова И.Ф.* Этническое самосознание болгар в первые века османского владычества, XV–XVI вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1990. С. 10–12.
- 13 Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982; Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989.
- 14 *Наумов Е.П.* Анонимная болгарская хроника и проблемы балканской общественно-политической мысли (XIV–XV в.) // Балканские исследования. М., 1978. Вып. 3. С. 240–257; *Он же.* Об авторстве Анонимной болгарской хроники XV века // Сов. славяноведение. 1969. № 3. С. 41–42; *Nastase D.* Une chronique byzantine perdue et version slavoroumaine // *Cyrrilomethodianum*. 1977. Vol. 4. P. 125–169.
- 15 *Георгиева Ц.* Етнонимът "българи" в системата на българския исторически спомен през XV–XVII вв. // Изследвания в чест на проф. Хр. Гандев. София, 1982. С. 155–171; *Она же.* Содержание и функции этнонима "болгары" в условиях османского владычества // *Bulgarian Historical Review*. 1983. № 2. С. 40–54; *Иванова Э.* Эволюция на собственоетнические названия на българи (XV – началото на XVIII в.) // Българската етнография. 1985. № 4. С. 3–10; *Она же.* Обозначение этнической принадлежности болгар в песенном фольклоре до Освобождения // Общоетнично и локално в традиционната народна култура. София, 1985. С. 25–31; *Она же.* Этническое самосознание болгар на этапе перехода от народности к нации // Сов. этнография. 1987. № 2. С. 51–61; *Она же.* Формирование и развитие национального самосознания болгар эпохи национального Возрождения (середина XVIII – до 70-х годов XIX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1985; *Она же.* Етнополитически елементи на българското народно самосъзнание през началото на XVII в. // Старобългаристика. 1987. № 2. С. 108–117.
- 16 *Гандев Хр.* Българската народност през XV век. \*
- 17 *Макарова И.Ф.* Этническое самосознание болгар в первые века османского владычества: XV–XVI вв.; *Она же.* Идея славянского единства в памятниках болгарской литературы начала XV в. // Славяне и их соседи: Международные отношения в эпоху феодализма. М., 1989. С. 75–86; *Она же.* Структура автостереотипа болгар в условиях османского владычества (XV–XVI вв.) // Славяне и их соседи: Этнопсихологический стереотип в средние века. М., 1990. С. 116–128; *Она же.* Этнические представления болгарских книжников эпохи начала османского владычества // Сов. этнография. 1990. № 2. С. 76–84; *Она же.* Этническая проблематика в произведении болгарского патриарха Евфимия // Сов. славяноведение. 1990. № 1. С. 33–42; *Она же.* Стереотип восприятия католиков в болгарском обществе конца XIV–XVI вв. // Славяне и их соседи: Католицизм и православие в средние века. М., 1991. С. 16–28; *Она же.* Османы и самосознание болгар в XV–XVI вв. // Славяне и их соседи. Османская империя и народы Центральной, Восточной, Юго-Восточной Европы и Кавказа в XV–XVIII веках. М., 1992. С. 30–48.
- 18 *Литавин Г.Г.* Особенности развития самосознания болгарской народности со второй четверти X до конца XIV в. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. С. 61–63.
- 19 *Ducas Turco-Bizantina (1341–1462)* / Ed. V. Grecu. Bucurest, 1958. S. 123.
- 20 *Jonannes de Thurocz: Chronica Hungarorum. I. Textus* / Ed. E. Galantai, J. Kristo. Budapest, 1985. S. 263; *Бешевлиев Б.* Появяването на названието "България" в печатни карти през XVI–XVIII в. // Втори международен конгрес по българистика. София, 1986. Доклади. С., 1987.
- 21 *Литавин Г.Г.* Указ. соч. С. 66–69.
- 22 *Френски пътеписи за Балканите: XV–XVIII в.* // Съст. и ред. Б. Цветкова. София, 1975. С. 55.
- 23 *Динић М.* Писмо унгарског краља Жигмунда Бургундском војводи Филипу // Зборник за друштвене науке Матице српске. Нови Сад, 1956. Т. 13/14. С. 96.
- 24 *Цветкова Б.* Памятна битка на народите. С. 76.
- 25 *Кув К., Петков Г.* Събрани съчинения на Константин Костенечки: Изследване и текст. София, 1986. С. 398–399.
- 26 *Френски пътеписи за Балканите. С. 35–38; Немски и австрийски пътеписи за Балканите, XV–XVI в.* / Съст. и комент. М. Йонов. София, 1979. С. 122.
- 27 *Callimachus Ph. Philippi Callimachi historia de rege Wladislao* / Ed. I. Lichonska, T. Kowalewski, A. Komornicka. Varsowiae, 1961. S. 138.
- 28 *Цветкова Б.* Памятна битка на народите. С. 271.

- 29 *Макарова И.Ф.* Этническая проблематика в произведениях болгарского патриарха Евфимия. С. 40–42.
- 30 *Макарова И.Ф.* Этнические представления болгарских книжников...
- 31 Там же; *Макарова И.Ф.* Структура автостереотипа болгар...; *Она же.* Османы и самосознание болгар в XV–XVI вв.
- 32 *Парушев П.* Шейх Бедреддин, Еретика. София, 1982. С. 131, 136.
- 33 *Наумов Е.П.* Анонимная болгарская хроника... С. 242.
- 34 *Fontes historiae daco-romanae* / Ed. H. Mihaescu et al. Bucurestiis, 1982. Т. 4. S. 384, 386, 388.
- 35 *Кувев К., Петков Г.* Указ. соч. С. 388, 400, 413–414.
- 36 *Bogdan I.* Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichts-schreibungs // Archiv für slavische Philologie. B., 1891. Bd. 13. S. 531, 533–534.
- 37 *Приселков М.Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 46–47.
- 38 *Макарова И.Ф.* Стереотип восприятия католиков...
- 39 *Френски пътеписи за Балканите.* С. 52.
- 40 *Макарова И.Ф.* Идея славянского единства... С. 75–86.
- 41 *Кувев К., Петков Г.* Указ. соч. С. 396, 413.
- 42 *Kaluzniacki E.* Op. cit. S. 49.
- 43 *Callimachus Ph.* Op. cit. S. 138.
- 44 *Урбанчик Ст.* Болгария и болгары в старопольских летописях // Второй международный конгресс по българистике, София, 1986: Доклады. Български земи в древността. България през средновековие. София, 1987. С. 544.
- 45 *Трайков В., Жечев Н.* Българската емиграция в Румъния XIV – 1878 г. и участието и в стопанския, общественно-политическия и културния живот на румънския народ. София, 1986.
- 46 *Нешев Г.* Българско културно влияние във влахо-молдавските земи през късното средновековие (XV–XVIII в.) // Старобългаристика. 1981. № 2. С. 91–102; *Яцимирский А.И.* Из истории славянской письменности в Молдавии и Валахии в XV–XVII в. СПб., 1906. С. CXIV.
- 47 *Френски пътеписи за Балканите.* С. 68.
- 48 *Макарова И.Ф.* Этнические представления болгарских книжников... С. 78–80.
- 49 *Kaluzniacki E.* Op. cit. S. 42, 43; *Ягич И.В.* Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке // Исследования по русскому языку. СПб., 1885–1895. Т. 17 С. 394, 395, 449, 454.
- 50 *Ягич И.В.* Указ. соч. С. 368–369; *Лихачев Д.С.* Некоторые задачи изучения второго южно-славянского влияния в России: Доклады на IV Международном съезде славистов. М., 1958. С. 22–23.
- 51 *Трифонов Ю.* Уничтожаването на Търновската патриаршия и заместването и с митрополитство-архиепископство // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1906–1907. Т. 22/23. С. 1–40; *Tachiaos A.-E.* Die Aufhebung des bulgarischen Patriarchats von Tirmovo // Balkan studies. 1963. Vol. 1. S. 67–82; *Маркова З.* Българското църковно-национално движение до Кримската война. София, 1976. С. 13–16.
- 52 *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия-патриаршия от падането и подтурците до нейното унищожаване. София, 1931. С. 250–251, 280, 308–309.
- 53 *Герлах Ст.* Дневник за едно пътуване до Османската порта в Цариград / Прев. и ком. М. Киселинчев. София, 1976. С. 264, 269.
- 54 *Георгиева Ц.* Етнонимът "българи"... С. 165.
- 55 *Иванов Й.* Български старини из Македония: От IX в. до Освобождението. София, 1970. С. 208.
- 56 *Иванов Й.* Български старини... С. 45.
- 57 *Fontes historiae daco-romanae.* S. 354.
- 58 *Гандев Хр.* Българската народност през XV век. С. 287–292.
- 59 *Немски и австрийски пътеписи за Балканите.* С. 163, 233, 235, 350, 357; *Френски пътеписи за Балканите.* С. 56.
- 60 *Сърку П.А.* Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV–XVI веках: Житие святого Николая Софийского по единственной рукописи XVI в. // Исследования и труды. СПб., 1901; *Ангелов Б.* Летописни съчинения в старобългарска

- литература // Старобългарска литература. София, 1983. Т. 14. С. 65–83; 1984. Т. 15. С. 60–73.
- 61 Библиографню см.: Романска Ц. Въпроси на българското народно творчество. София, 1976. С. 37.
  - 62 Тихомиров М.Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969. С. 144.
  - 63 Данчев Г. Владислав Граматик – книжовник и писател. София, 1969. С. 94; Куев К., Петков Г. Указ. соч. С. 394–398.
  - 64 Fontes historiae doco-romanae... S. 386.
  - 65 Снегаров И. Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове (X–XV в.). София, 1950; Он же. Културни и политически връзки между България и Русия през XVI–XVIII в. София, 1953.
  - 66 Макарова И.Ф. Идея славянского единства... С. 80–86.
  - 67 Леонид архим. Надгробное слово Григория Цамблака российскому архиепископу Киприану // Чтения общества истории и древностей российских. М., 1872. Кн. 17 С. 29.
  - 68 Там же. С. 25.
  - 69 Ангелов Д. Образуване на българската народност. София, 1980. С. 338–339; Литаурин Г.Г. Указ. соч. С. 36–69; Макарова И.Ф. Этническая проблематика в произведениях болгарского патриарха Евфимия. С. 33–36.
  - 70 Георгиева Ц. Етнонимът "българи"...; Иванова Э. Еволюция на собственоетническите названия...; Она же. Обозначение этнической принадлежности болгар...; Макарова И.Ф. Этнические представления болгарских книжников...; Она же. Этническая проблематика в произведениях болгарского патриарха Евфимия; Она же. Структура автостереотипа болгар...
  - 71 Гълъбов Г. Народността ни име българи в старите османско-турски документи // Родина. 1938–1939. № 3. С. 87–93.
  - 72 Георгиева Ц. Етнонимът "българи". С. 156.
  - 73 Макарова И.Ф. Этнические представления болгарских книжников...; Она же. Этническая проблематика в произведениях болгарского патриарха Евфимия.
  - 74 Kaluzniacki E. Op. cit. S. 49.
  - 75 Куев К., Петков Г. Указ. соч. С. 405–406.
  - 76 Гандев Хр. Българската народност през XV век. С. 287–292.
  - 77 Макарова И.Ф. Структура автостереотипа болгар...
  - 78 Попруженко М.Г. Синодик царя Борила. Одесса, 1899. С. 1–83.
  - 79 Иванов Й. Български старини из Македония. С. 489.
  - 80 Гандев Хр. Загубил ли е българският народ възможността да създава свои институции през XV и XVI в. // България 1300: Институции и държавна традиция. София, 1982. Т. 2. С. 403.
  - 81 Никол П. Турското завладяване на България и съдбата на последните Шишмановци // Известия на Българското историческо дружество. 1928. Т. 7–8. С. 82–83.
  - 82 Милодинови Дм и К. Български народни песни. Загреб, 1861. С. 78.
  - 83 Спространов Е. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. София, 1902. С. 114.
  - 84 Лебедев А.П. Указ. соч. С. 117; Маркова З. Указ. соч. С. 21.
  - 85 Спространов Е. Указ. соч. С. 103, 35; Радонић Й. Епистолар манастира Продром // Споменик. Београд, 1910. Т. 49. С. 63.
  - 86 Ангелов Б. Из старата българска, руска и сърбска литература. София, 1967. Т. 2. С. 265.
  - 87 Цонев Б. Опис на ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в София. София, 1910. Т. 1. С. 52.
  - 88 Френски пътеписи за Балканите. С. 51–52.
  - 89 Там же; Димитров С. Из ранната история на исламизация в северните склонове на Родопи // Векове. 1986. № 3. С. 43–50; Он же. Някои проблеми на етнически и исламизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV–XVII в. // Проблеми на развитието на българската народност и нация. София, 1988. С. 33–56; Он же. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долина на Места през XV–XVII в. // Родопски сборник. София. 1965. Т. 1.

# ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В ЭТНИЧЕСКОМ САМОСОЗНАНИИ СЛАВЯН В XV веке

*Г.Г. Литаврин, Б.Н. Флоря*

Теоретическое осмысление судеб этнического самосознания славян в XV столетии представляет собой чрезвычайно сложную задачу. Во-первых, как показал произведенный выше анализ, пути эволюции данного, в основном еще мало изученного, исторического феномена были весьма разнообразны в пределах огромной занятой славянами территории, по крайней мере вдвое превышавшей все остальное европейское пространство. Во-вторых, асинхронность темпов исторического развития обусловила на изучаемом отрезке времени типологически различные модели самосознания, стадияльно дистанцированные, а следовательно, более правомерно сопоставимые в определенных случаях не с современными им соседними или отдаленными моделями, а с хронологически предшествующими как типологически более сходными. В-третьих, хронологический период (для большинства изученных регионов равный столетию) все-таки слишком краток, чтобы уверенно судить об окончательно (или в основном) изжитых формах и феноменах или устойчиво набирающих силу новых тенденциях. В-четвертых, наконец, крайняя неравномерность в обеспеченности источниками разных регионов исключает возможность систематического и полнокровного историко-сравнительного анализа положения дел в пределах всего славянского мира, так как для ряда народностей авторы труда не в состоянии достаточно определенно ответить на некоторые важнейшие вопросы, диктуемые аспектом исследуемой проблемы.

Разумеется, наиболее целесообразной в данной обобщающей статье была бы попытка применить компаративный метод в двух "системах координат": по вертикальной, хронологической шкале (что было прежде и что имеется в данный момент) и по горизонтальной (как в данный момент обстоят дела в разных частях изучаемого пространства). Однако первый тип сравнительного анализа в основном уже осуществлен авторами каждой главы: исследуя этническое самосознание славян на новом этапе (в XV в.), они отправлялись от своих собственных наблюдений, сделанных для предшествующего периода ими самими во второй книге.

Поэтому, не отвергая полностью эту линию осмысления и сопоставления, мы сведем ее все-таки к минимуму и будем опираться при этом почти исключительно на выводы авторов соответствующих статей.

Главное направление нашего поиска в заключительной статье – сопоставление в рамках славянского мира сходных по типу, структуре, форме, а самое важное – по функциям феноменов этнического самосознания, существовавших у разных народностей одновременно (в XV в.), с целью выявления общего между ними и особенного.

Естественным было бы в этой связи построить дальнейшее изложение в соответствии с теми четырьмя регионами славянства, о которых сказано во введении и внутри которых сравнительный метод методологически был бы более корректен и плодотворен.

Мы не исключаем необходимости вернуться позднее к этой идее. Пока, однако, мы попытаемся добиться большего, попробовав найти некоторые общие черты самосознания всего славянского мира в XV в.

Уже во второй книге был сделан вывод о том, что в XII–XIV вв. стали достаточно заметными социальные (сословные) оттенки в этнических представлениях разных слоев населения нескольких славянских стран. Самосознание выходцев из среды высшего духовенства, высшей светской знати и рыцарства, основной массы бюргерства отнюдь не было одинаковым, как различными были и виды патриотизма, обуславливаемые не совпадающими сословными целями и социальными мотивами общественной активности.

Такого рода заключения уже делали авторы второй книги в разделах, посвященных судьбам этнического самосознания поляков, чехов, хорватов, болгар. XV столетие в истории европейского средневековья было временем складывания сословно-представительных монархий, роста политической активности разных слоев населения и их все более широкого вовлечения в политическую жизнь. Несомненно, этот фактор оказывал влияние на формирование представлений о внутренней структуре этноса. Уже в XII–XIV вв. высшая знать, представители верховной власти, даже вожди восстаний и предводители мятежей всячески стремились выдать собственные интересы за интересы всего народа, считали необходимым пропагандировать свои цели среди простого народа, апеллируя к патристическим чувствам.

В XV в. эта тенденция проявилась уже в полную силу во всех основных славянских странах. Естественно при этом, что в первую очередь почти всюду в источниках находили отражение позиция верховной власти, взгляды дворянства.

Русские летописи, созданные в разных центрах раздробленной Руси, выражали интересы высших боярских кругов и духовенства, присваивая — каждое — именно своему княжеству обозначение "вся русская земля", "вся Русь", утверждая таким образом свое право на власть над русским этносом. Характерно, что эта позиция была свойственна боярству даже тех земель Галицко-Волынской Руси, Смоленщины, Полоцка, которые оказались под властью Польши и Литвы. Можно полагать в связи с этим, что в содержании термина "вся Русь" в данном случае существенное место занимает именно этнический компонент сравнительно с политическим. Отмеченная тенденция, проявившаяся на западе и юго-западе бывшей Киевской Руси, т.е. на потерянных Русью землях уже в 20-х годах XIII в., сохранилась и в XIV в., о чем свидетельствует "Список русских городов, дальних и ближних". В представлениях тех же социальных слоев, во всей вероятности, принадлежность к бывшей единой Руси, судя по эпизодически встречающимся замечаниям в I Новгородской летописи, составленной в середине XIV в., признавалась и в Новгороде.

Мысль о своем княжении как главном центре населенного русскими пространства, призванном восстановить этнополитическое единство Руси,

наиболее ярко выражена в московском летописании еще накануне активного процесса "собираания" русских земель (здесь термин "вся Русь" заключал в себе внешнеполитическую программу), подлинными вдохновителями которого были, несомненно, княжеский двор, высшее боярство и духовенство. Что касается сходных притязаний правящих кругов в Литве, как бы "присвоивших" себе этнополитические и этносоциальные права подчиненной ими русской знати, то эти притязания возникли как ответная реакция (чисто политическая доктрина) на политику Великого княжества Московского. И возникли они не накануне процесса "собираания" (как в Москве), а следом за началом "собираания". Показательно при этом, что начавшееся соперничество за "наследство" Древней Руси обусловило исчезновение из источников московского происхождения обозначения русских городов и земель Литвы в качестве "русских": все население и все территории, входившие в состав Великого княжества Литовского, стали называться только "литовскими" и изображаться в качестве враждебных Руси земель со всеми их обитателями, включая русских. Политическая конъюнктура и военное противостояние отодвинули на задний план всякое сознание этнического родства.

Видимо, можно утверждать (опираясь по крайней мере на тот вид источника, который в основном использован в главе о восточных славянах), что известный нам вариант русского этнического самосознания XIII–XV вв. – это самосознание княжеских кругов и близких к ним боярства и духовенства. Что касается представлений на этот счет других социальных слоев (сословий) русского народа рассматриваемого периода (ремесленников и купечества, мелких феодалов, черного духовенства и др.), то эта проблема – задача дальнейшего исследования. Особый интерес в этом отношении составило бы выяснение позиции разных слоев населения Новгорода и новгородских земель.

Гораздо более реально оказалось выяснить оттенки этнического самосознания разных сословий на материале существенно возросшего сравнительно с предшествующей эпохой корпуса польских источников XV в. Конечно, польские хронисты и более раннего времени знали, что этнос как общность складывается из представителей разных социальных слоев, но сам этот факт не привлекал особого внимания и не становился предметом размышлений. На практике и сам этнос и его особенности, цели, интересы идентифицировались с особенностями и интересами "политического народа", т.е. дворянства. Ярким примером в этой связи могут служить написанная в начале XIV в. чешская "Хроника Далимила" и польская хроника Яна Длугоша (XV в.).

В Польше горожане не сыграли в XV в. значительной роли в "национальном" развитии народа, так как власть в городах находилась в руках немецкой верхушки. Соответственно и их население рассматривалось как нечто внешнее по отношению к славянскому этносу и даже ему враждебное. Но в отличие от Далимила совсем иную позицию по отношению к дворянству занимал Ян Длугош. Он остро критиковал притязания дворянства на отождествление своих интересов с интересами всего народа. Оформление в ту эпоху представления об этносе как сложном организме с противоречивыми устремлениями составляющих его частей наглядно показывают помещенные в этом труде критическая

характеристика поляка-рыцаря и благожелательный отзыв о поляке-крестьянине.

В отношениях с соседними этносами наиболее яркой чертой дворянского этнического самосознания являлось представление об извечной враждебности поляков немцам – постоянной угрозе с их стороны самостоятельности и самой жизни польской народности. Именно дворянство убежденно идентифицировало свои интересы с интересами всего народа, добиваясь проведения соответствующего курса правительства и во внутренней и во внешней политике через решение контролируемого дворянами сейма – высшего сословно-представительного органа государства.

Антинемецкая позиция дворянства была неотъемлемой чертой сословного дворянского автостереотипа даже в периоды относительного ослабления конфронтации с немецкими духовными орденами: требования не позволять немецким духовным лицам участвовать в политической жизни страны, запретить в крупных городах Польши проповедь на немецком языке, ликвидировать дискриминационные в отношении польских монахов нормы в духовных орденах, где главенствовали немцы, – все это исходило в первую очередь от дворянства Польши. Этой же социальной среде было свойственно убеждение в своем историческом праве (праве Польши – как незыблемого искони форпоста католической веры на Востоке Европы) главенствовать и в славянском мире и над соседними язычниками. Притязания эти на политическое господство над восточными славянами обосновывались ссылками на культурное превосходство над ними, живущими скудной и примитивной жизнью несвободных подданных, находящихся в полном подчинении деспотической власти своего правительства.

Упомянутые ссылки на уровень культуры – совершенно новая (сравнительно с более ранним временем) знаменательная черта самосознания польского дворянства. Предметом этносоциальной гордости становятся не только христианские добродетели и воинские доблести, но и уровень образованности, культуры – и не только самого дворянства, а поляков в целом как единой народности, причем образованность не только общеевропейская – латиноязычная, но также и польскоязычная. Дворянство выступало за расширение роли польского языка в сфере религии, за развитие польской письменности и литературного польского языка (проявляя при этом гораздо больший радикализм, чем духовенство, опасавшееся проникновения в Польшу ересей вместе с переводами вероучительной литературы).

Наиболее выразительные формы этническое самосознание поляков нашло в источниках, вышедших из-под пера представителей элитарного слоя интеллектуалов, связанных с Краковским университетом, – нарождающейся польской интеллигенции. Ее яркая отличительная особенность сравнительно с космополитической образованной элитой Западной Европы – четко выраженные этнопатриотические признаки общественного сознания. Для XV в. наиболее видным представителем польских интеллектуалов был упоминавшийся хронист Ян Длугош, сочинение которого и положено в основу анализа польского этнического самосознания (Б.Н. Флорей). Длугош сознавал, что для упрочения единства народности



необходима широкая программа этнополитических идеалов и событий героического прошлого как можно в более широких кругах общества, необходимы также просвещение и совершенствование нравственного облика поляка, понимание присущих ему недостатков и изжитие их. Важной для сохранения и утверждения этнического достоинства народа хронист считал заботу о его духовном и моральном престиже, его образе в глазах ближних и дальних соседей.

Если в трудах предшествующих средневековых (польских и непольских) писателей этнический стереотип своего этноса, т.е. автостереотип, был всегда наделен только положительными чертами, а критические инвективы сводились к ламентациям по поводу греховности тех или иных деяний, караемых провидением, то у Длугоша впервые, как кажется, в славянской литературе вообще встречаются горькие сентенции (правда, с надеждой на исправление к лучшему) по поводу недостатков, присущих собственному народу в целом как этнической общности (леность, беспечность, пьянство).

Более дифференцированно отношение Длугоша и к другим народам: при всех своих антинемецких настроениях он, однако, полагал, что проживание "добрых немцев" в Польше полезно для страны, ибо у немцев более совершенны государственные и общественные институты, имперский трон принадлежит им по праву и вообще желательно для самой Польши вступление в имперское сообщество; и чехи, даже гуситы, — "славный народ", лишь впавший в заблуждение; и русские — схизматики, распущенные и неверные — простосердечны и податливы на голос добра...

Новые критерии достоинств "нации" (уровень культуры, образованности, нравственного совершенства) также наиболее ярко выражены у Длугоша, который говорит и о гуманном отношении к слабым не просто как об индивидуально практикуемой христианской добродетели, а как о необходимом качестве народного восприятия мира вообще. Будучи по этнополитическим установкам близким к дворянству, как и другие интеллектуалы его круга, несмотря на имеющиеся оттенки, Длугош непримирим к порокам панства и рыцарства, забывающих порой в угоду корысти свой главный долг — защиту отечества от внешнего врага, уступая в этом нередко простым крестьянам-патриотам.

Объективно для того времени этносоциальные и этнополитические представления университетской социальной группы в Польше следует признать наиболее отвечающими интересам этноса и государства.

Сходные черты этносоциального (сословного) самосознания имели место и в чешском обществе, хотя они были здесь гораздо более поляризованными и вариантными в силу более чем полувековой остро выраженной этноконфессиональной аномалии — раскола народа по религиозному принципу (эпоха гуситского движения и гуситских войн), порой не совсем совпадавшему с социальными гранями. По степени выраженности этнопатриотических настроений здесь так же, как и в Польше, ведущую роль играли широко пропагандируемые воззрения дворянства (рыцарства) и интеллектуальной элиты. Но в отличие от Польши в Чехии третьей силой, не уступающей по влиянию первым двум, было бюргерство. Именно в гуситскую эпоху (в ее начале) завершилась решительная чехизация городского населения. Горожане-чехи вышли на

арену истории как фактор, определивший пути не только политического и культурного, но и национального развития. Системе взглядов, исключавших в представлениях о своем этносе значительный слой населения (по преимуществу как этнически чуждый), пришел конец на чешской почве. Этнос стал сознательно рассматриваться как совокупность общественных групп, разных по образу жизни, сословным интересам и целям, но тем не менее составляющих единый народ.

Чешская специфика этнополитической и этноконфессиональной позиции университетской элиты (взявшая к 20-м годам в свои руки, оттеснив немецких профессоров, управление крупнейшим в Чехии центром образования и культуры – Пражским университетом) состояла в том, что она в отличие от польской была более демократичной, более радикальной в отношении к немцам и всему немецкому и более влиятельной благодаря слиянию, с одной стороны, с чешским духовенством, а с другой – с наиболее активной и решительной частью бюргерства. В немалой степени в силу этой специфики четкая характеристика оттенков в этническом сознании разных сословий в чешском обществе XV в. затруднена по объективным причинам: с начала столетия до 70-х годов страна пережила множество крупных событий, острых внутренних столкновений, несколько вторжений иноэтничных (немецких) войск, перемен в составе враждующих коалиций, две смены правителя на королевском престоле, сопровождавшиеся крутыми изменениями и внутренней и внешней политики по воле как государственной власти, так и ведущих социальных слоев. Победа над таборитами у Липан в 1434 г. была достигнута благодаря коалиции умеренных гуситов с чехами-католиками: конфессионально-социальные интересы, которые ранее доминировали в отношении каждой из этих групп со всеми другими, отступили на этот раз на второй план перед интересами этногосударственными. Иначе говоря, вслед за изменениями политической ситуации претерпевала перемены и позиция сторонников враждующих лагерей, не поддающаяся однозначной оценке.

Констатируя сословные отличия в этническом самосознании чехов, Г.П. Мельников считает возможным говорить о трех видах патриотизма при ориентации на социальные критерии. Это, во-первых, дворянско-рыцарский патриотизм, который можно определить как этногосударственный с четко выраженной антинемецкой направленностью и сознанием безупречности своего вероисповедания (именно из этой среды вышли два популярных во время гуситских войн лозунга "Чехия для чехов" и "Чех не может быть еретиком"). Во-вторых, это патриотизм бюргеров, приобретших в союзе с рыцарями и университетско-церковными кругами господствующее влияние; бюргерский патриотизм определяется как этнополитический и этносоциальный. Именно внутри этой группировки были наиболее сильны позиции радикального крыла гуситов с их глубокой убежденностью в своей правоте при утверждении "правды божьей" и уверенностью в том, что именно они являются подлинными защитниками интересов народа.

Третий, так сказать "ученый", патриотизм профессоров университета, светских и духовных интеллектуалов, родоначальников и ревнителей идей гусизма был на первых порах выражен весьма слабо, так как гуситское движение возникло как конфессиональное и политическое, более того, –

как внеэтническое, интернациональное. Тем не менее идеи именно этой социальной группы легли в основу постепенно формирующегося ярко выраженного этноконфессионального "национализма". Для этого наиболее радикального течения было свойственно представление о чехах как "избранном народе", о его мессианском предназначении, о гусизме как "чешской религии". Сторонники именно этой доктрины сумели, широко пропагандируя свои воззрения через проповеди на чешском языке, через чехизацию церковнослужения, пропаганду культа гуситских святых, распространение письменности на родном наречии, развитие чешской литературы, переводной и оригинальной, внедрить свои идеи в массах сельского и городского населения страны. Идея богоизбранничества чехов стала одной из важных черт их этнического автостереотипа (точнее, той части чехов, которые разделяли гуситскую доктрину). Эта доктрина, несомненно, содействовала консолидации чешского этноса и росту его этнического самосознания, но та же доктрина, включающая объективно элемент конфессионального самообольщения, способствовала развитию тенденций к ксенофобии и дистанцированию от главного русла развития западноевропейской культуры эпохи Возрождения.

О сословных особенностях этнического самосознания безгосударственных славянских народов (полабских славян, словенцев и словаков, а также – в силу особенностей судеб болгар в XV в. – и этой этнической общности) мы в сущности лишены возможности судить по двум причинам. Во-первых, упомянутые славянские народы не имели в XV в. нормальной социально-демографической структуры, как и ранее (кроме болгар, этносоциальная структура которых была насильственно деформирована только в конце XIV – начале XV в.), т.е. не имели естественно-исторически сложившихся социально ведущих, активных сословий (феодальной знати, бюргерства, самостоятельной церковной организации болгарского духовенства). Может быть, в данной связи – хотя бы в качестве постановки вопроса – следует рассматривать в качестве особого сословия свободное крестьянство, частично сохранявшееся у лужицких сорбов, словенцев и словаков (наряду с прослойкой данного этнического происхождения, формирующейся среди бюргерства) как фактор (и, видимо, фактор решающий) сохранения этнической идентичности этих народов и в XV в. и в последующем. Может быть, именно с этими социальными слоями необходимо в первую очередь связывать те проявления этнического самосознания, данные о которых приведены в главах о "безгосударственных" народах.

Существенно меньше в нашем распоряжении материалов для суждения о социально обусловленных оттенках этнического самосознания хорватов, сербов и босняков сравнительно с данными по этому аспекту о русских, поляках и чехах.

Что касается хорватов, то данные об их самосознании содержатся почти исключительно в письменных памятниках, принадлежащих перу высокообразованных представителей элиты далматинских городов-коммун, сознававших себя нерасторжимо связанными с высшими культурными кругами Западной Европы, в особенности с деятелями итальянского Ренессанса. Большинство этих высокообразованных людей и университеты закончили вне родины, в Италии. Процесс осознания ими своей

хорватской этнической принадлежности был достаточно длительным и в XV в. еще не достиг завершения. Ускорился он во второй половине столетия, с распространением гуманистических идей в городах далматинского побережья и с нарастанием турецкой опасности непосредственно хорватским землям.

Черты сословности самосознания разных социальных слоев в Хорватии в XV в. нашли проявление в трех вариантах, причем не в собственно этнических представлениях, сколько в престижно-патриотических настроениях, так как обуславливались по преимуществу не этническими, а политическими и социальными причинами.

Наиболее распространенным, массовым в Далматинской Хорватии был коммунальный патриотизм. Самосознание местного горожанина отличалось сложной иерархичностью: он создавал себя прежде всего членом своей родной коммуны (города), затем далматинцем (представителем сообщества далматинских городов), далее жителем хорватских земель (причем не столько как территории родного этноса, сколько государственно-политического пространства) и, наконец, представителем славянского мира, славяноязычным по рождению его членом. Иерархия этого самосознания была неустойчивой в ее средних звеньях: далматинское сообщество городов было отягощено внутренним соперничеством, иногда открытой враждебностью, а политическое единство хорватских земель никогда не достигалось в полную меру.

Коммунальный патриотизм носил отпечаток влияния ученой, интеллектуальной традиции: горожане каждой коммуны были убеждены, что именно их город был древнейшим, был теснее связан с античной историей и играл в прошлом особенно видную роль ("Рагуза более римский город, чем сам Рим").

Безусловно сословный характер имел патриотизм нобилей далматинских городов: в их среде было распространено представление, что только они (патрициат) в отличие от прочих своих сограждан ведут происхождение от троянцев (как римляне, полагавшие, что ведут род от Энея). Иначе говоря, в основе этого патриотизма лежал явно социальный фактор, осмысленный с помощью античной мифологии в качестве этногенетической реалии, не имевшей по существу никакого отношения к славянам.

Античной же мифологией, мнимыми связями с античной (греческой и римской) историей пронизаны и этногенетические представления далматинских интеллектуалов, объявивших хорватов автохтонами (ведущими происхождение уже не от куретов, как они полагали в XII в., а от фракийцев и иллирийцев). Более того, сторонники этой позиции считали хорватов родоначальниками славянства вообще, т.е. Балканы представлялись прародиной славян. Соответственно этому не только Чех, Лех и Рус объявлялись далматинцами-славянами: к ним причислялись также и Диоклетиан, и Константин I Великий, и св. Иероним, переводчик Библии на латынь, и славянские просветители Кирилл и Мефодий и т.п. Таким образом, этническая гордость носителей этого вида патриотизма была основана на уверенности в культурно-исторических заслугах своего народа. Характерно, что носители этого сознания, подобно интеллектуалам Польши и Чехии, обнаруживали повышенный интерес к культурному

уровню своего этноса, к фольклору, к народным обычаям, к утверждению прав родного языка в делах веры (церкви) и официальной жизни общества, к становлению и развитию хорватского литературного языка. XV век был временем расцвета глаголической литературы в Хорватии (а с 1483 г. – и начала книгопечатания). В самосознании образованной элиты был осуществлен сложный синтез латино-романской (преимущественно итальянской) и славянской этнокультурной традиций.

Источники, свидетельствующие об этническом самосознании сербов, не позволяют поставить конкретно вопрос о его сословных разновидностях. Однако судя по тому, что среди ведущих черт автостереотипа в источниках фигурируют, с одной стороны, традиционный для предшествующей эпохи набор качеств (христианские добродетели, воинская доблесть, вассальная верность), а с другой – совершенно новые достоинства, отражающие культурно-гуманистические тенденции (сербы нравственно безупречны, почтительны и милосердны друг к другу, превосходят других и телесной чистотой и самую "легкую светлую кровью", а главное – являются "богоизбранным народом", "Новым Иерусалимом"), можно заключить, что господствовал в сербском обществе в XV в. тот тип этнического самосознания, который был присущ сербской феодальной знати (как и ранее), испытывший, однако, влияние высококультурных кругов. Сербия в канун османского завоевания испытала серьезный культурный подъем, состав ее высокообразованной элиты пополнился в то время и за счет светских и духовных интеллектуалов, эмигрировавших из Болгарии и обретших в Сербии другую родину.

В русле подобного осознания этнических свойств своего народа и его задач находился и патриотизм более широких слоев населения, в недрах которого именно в то время складывался героический сербский эпос косовского цикла, и это вполне закономерно, учитывая фактор все более грозно нараставшей османской опасности.

Что касается Боснии и босняков, то здесь невозможно говорить не только о сословности этнического самосознания, но и существовании самого самосознания вообще. Появившийся в XIV в. (причем не в правительственной боснийской, а в сербской канцелярии) термин "босняки", скорее всего, так и остался политонимом или территориально-географическим обозначением. Представляется обоснованной точка зрения авторов главы (О.А. Акимовой и А.А. Турилова), что существование Боснийского царства было слишком кратко, а влияние бабунов (богомилы, патарены) как представителей особого религиозного учения, никогда не имевшего строго организованной церкви, а в изучаемое время утратившего всякие формы организации, слишком слабо, чтобы эти факторы успели послужить основой для формирования особой (боснийской) этнической общности, отличной от сербов.

Другая общая характерная черта этнического самосознания славянских народов в XV столетии – существенное увеличение значения конфессионального компонента в представлениях всех славянских народов. Важнейшим фактором, лежавшим в основе этого явления, следует считать, по нашему мнению, интенсификацию контактов славян с иноплеменниками, причем контактов враждебных, особенно с народами иноверными. На Руси после опустошительного нашествия установилось

иго татаро-монголов, иго язычников (перешедших в XIV в. в мусульманство). Господство иноплеменников-иноверцев не могло не вызвать повсеместного в самых широких слоях населения обострения чувства приверженности православию. В принципе к тому же результату вели и столкновения русских на северо-западе, западе и юго-западе с католиками (шведами, немецкими духовными орденами и поляками) и язычниками (литовцами, в 80-х годах XIV в. принявшими католичество).

Значительная конфессионализация сознания имела место в тот период и в Польше. Связано это было, несомненно, и с вековым противостоянием с немцами, хотя оно стало менее острым в XV в. сравнительно с предшествующим столетием, но никогда не исчезало совсем, сохраняясь в повседневной жизни (в городах с немецким бюргерством и в духовных орденах между монахами немецкого и польского происхождения). И вообще сознание немецкой опасности оставалось у поляков стойкой, неизменной чертой автостереотипа. Несомненно, усилению религиозных настроений способствовала и конфронтация со "схизматиками" (русскими) и "нетвердыми в вере" недавними язычниками-литовцами, которые и после принятия христианства нуждались, по мнению верхов польского общества, в опеке со стороны Польши. Возможно, имела значение и некоторая демократизация отношений духовенства со своими прихожанами, которую всячески поддерживали и рыцарство и высокообразованная элита (проповедь на родном языке, запись молитв также на родном языке).

Рост религиозности сопровождался появлением в высших социальных кругах и интеллектуальной (светской и духовной) элите мессианских идей: Польша представлялась форпостом католического мира на границе со "схизматиками", призванная привести русских (как это удалось с литовцами) к "правой вере", подвергнув их повторному крещению (чего при переходе в католичество не требовало от православных даже папство). Предметом особой гордости поляков были безупречная верность папскому престолу, неизменная "чистота веры" — польское христианское общество не испытало никогда влияния каких бы то ни было богословских ересей, в том числе и гусизма, приверженность которому половины населения Чехии лишь укрепляло поляков в мысли о своем бесспорном превосходстве.

Наиболее ярко, в самых крайних формах мессианские претензии нашли воплощение в доктрине гуситов Чехии, где религиозная экзальтация вылилась в острое внутреннее столкновение, ставшее почти на столетие главным стержнем общественной и политической жизни народа. Раскол народности по вероисповедному признаку оказался решающим, определявшим с обеих сторон и политическую позицию и социальные симпатии. И внутри страны и в отношениях этноса (точнее, двух, затем трех частей разделившегося по религиозному принципу этноса) с внешним миром положение дел зависело почти исключительно от вероисповедной принадлежности как индивида, так и любой общественно-социальной и политической группы. Религия стала доминирующим мотивом поведения человека, обуславливающим и сам распорядок его личной жизни и характер общественного поведения, выступала в сущности в качестве субститута этнического самосознания. Указывая на данную особенность

развития чешской народности в XV в., Г.П. Мельников называет Чехию этого времени для историка и этнолога поистине "полигоном", позволяющим проверить справедливость многих распространенных в науке теорий этноса. Так, по его мнению, чешская народность в период гуситских войн не переставала представлять собой этносоциальный организм, существование которого, согласно признанной точке зрения в этнологии, невозможно без наличия такого фактора, как культурное (т.е. духовное, для средневековья религиозное) единство. Случай с чешским этносоциальным организмом в XV столетии, по-видимому, как полагает Г.П. Мельников, эту точку зрения опровергает. Не отрицая важности наблюдения автора, мы укажем, однако, на весьма существенное упущенное им обстоятельство: во время гуситских войн чешская народность не имела не только духовного, но и политического единства, а в какой-то мере и социального (среди приверженцев католичества преобладала высшая знать с ее окружением и зависимым людом); кроме того, мало затронутой гуситским движением осталась такая крупная область, как Моравия. Иными словами, поднятый автором вопрос оказывается еще более сложным: а являлась ли Чехия, утратившая духовное единство, по-прежнему, во время гуситских войн, единым этносоциальным организмом.

Отдельные проявления идеи богоизбранности чешского народа, чешского мессианизма могут быть обнаружены в чешских источниках и более раннего времени. Но лишь во время раскола между гуситами и остальным миром католической Европы эта идея вылилась в определенные формы и овладела сознанием широких общественных кругов.

Доктрина о том, что только чешскому народу Бог открыл подлинно истинную веру и на нем лежит миссия сохранить эту истину и сообщить ее другим народам, ставила чехов в особые отношения с окружающими как славянскими, так и неславянскими народами. Впрочем, на практике эта доктрина отразилась довольно ограниченным образом на отношениях чехов с их соседями, она способствовала в основном обострению возникшего еще в предшествующий период чешско-немецкого антагонизма. Во второй половине XV в. наблюдалось заметное ослабление влияния этого фактора на отношения чехов с окружающим миром. Дневники чешских посольств 50—60-х годов XV в. говорят о позитивном отношении ко многим сторонам жизни других народов несмотря на отличие их религиозных верований от гуситских.

Спецификой этнического самосознания чехов в гуситскую эпоху следует считать то, что для гуситов "избранным народом" является только разделяющая их взгляды часть этноса, вне которого оказывались, таким образом, все католики. Соответственно и католики не желали иметь ничего общего с "еретиками". Чешский народ был не единственной в то время среди славянских народностей этнической общностью, разделенной по конфессиональному принципу. Еще более раздробленной общностью, в которой начались процессы этнической консолидации, был народ Боснии (среди ее жителей были и православные, и католики, и богомилы-бабуны). Однако лишь в Чехии это разделение привело к кровопролитному конфликту, когда сознание вероисповедных различий возобладало над сознанием принадлежности к одному этносу. Только после нескольких десятилетий войн мысль о принадлежности к единой этнической общности

стала доводом в пользу возможности мирного существования гуситов и католиков в пределах одной страны и одного государства.

Наблюдения, сделанные авторами данной книги, позволяют утверждать, что идея "избранного народа" овладевала умами представителей тех этнических общностей в средние века, которые достигали более высокой степени зрелости этнического самосознания (и уровня культуры) и более высоких, чем у соседей, параметров государственно-политического развития.

Доктрина богоизбранничества оказалась свойственной в XV столетии также самосознанию хорватов и сербов. В Хорватии она нашла своеобразное преломление в "присвоении" (объявлении славянами-далматинцами) и равноапостольного Константина Великого, и папы Кая (?), и создателя Вульгаты св. Иеронима, и Кирилла и Мефодия. При несомненно наиболее значительной в славянском мире веротерпимости (наряду только, видимо, с позицией в этом отношении обитателей Боснии), присущей славянам, живущим в находящемся на перекрестке культур регионе, хорваты тем не менее под влиянием нарастающей турецкой угрозы стали сознать себя в качестве форпоста всего христианского мира, находясь на границе с его наиболее опасным врагом (т.е. представляли в собственных глазах в роли особого народа, призванного осуществить спасительную миссию).

Та же идея, причем в более четко выраженной форме, и по тем же причинам (угроза завоевания иноземцами-иноверцами) получила распространение в последние десятилетия существования Сербского государства и в сербском народе, сознание которого испытало в тот период также значительную конфессионализацию. Последнее выразилось, в частности, в усилении культов отечественных святых (в особенности представителей династии Неманичей), в принятии и почитании культов болгарских святых (мощи некоторых из них были даже перевезены в Сербию из Болгарии, находящейся под игом мусульман), в восстановлении в 1469 г. в качестве общей обители болгарского Рильского монастыря на средства сербской знати.

В изображении представителей образованной элиты сербская земля предстает в качестве "земли обетованной", а сербский народ – в качестве "избранного", но с существенным оттенком: он "Новый Иерусалим", не столько стремящийся исполнять свою миссию в отношении иных народов, сколько исполненный готовности твердо перенести все испытания, ниспосланные Богом не в наказание за грехи, а ради проверки твердости в вере. В плане избранничества следует трактовать, по-видимому, и попытки возвести генеалогию первых Неманичей к роду Константина Великого.

Что же касается болгарской народности, то резкое возрастание религиозных настроений в изучаемый период определялось самими условиями жизни народа под османским господством: открытая, официально осуществляемая мусульманскими властями и мусульманскими подданными дискриминация христиан вызывала с их стороны естественную ответную реакцию обострения оскорбленного этноконфессионального чувства. Тот же эффект достигался и в результате официально проводимого властями принципа, согласно которому социальное положение подданного в обществе определялось его вероисповеданием: отказавшиеся от перехода в



ислам почти автоматически оказывались среди социальных низов (в составе бесправной "реайи"). В Османской империи вообще этническая принадлежность подданного не влияла на его правовой статус: решающим признаком была вера. Этнонимы (в том числе этноним "болгары") сознательно не употреблялись в официальной государственной практике для определения положения человека в обществе.

Приверженность к христианству становилась, таким образом, в условиях отсутствия собственной государственности и церковной организации (со своим верховным центром) основным фактором сохранения своей этнической идентичности. Процесс перехода в ислам части болгар, насильственный и добровольный (под давлением экономических и социальных причин), уже начался в XV в., и в отношении к этим болгарам, хотя они и после принятия ислама – по крайней мере в первом поколении – продолжали чувствовать себя болгарами, можно говорить об ослаблении и даже о полном исчезновении христианской веры – основы в то время этнического самосознания. Но и такого рода факты сплошь и рядом лишь укрепляли в верности православию большую часть болгарской народности.

Как позволяет, однако, заключить пример с полабскими славянами, роль этносохраняющего фактора в условиях владычества иноземцев религия играла лишь в тех случаях, когда господствующая народность являлась иноверной: при прочих равных условиях, т.е. под властью иноплеменников, но при единстве их веры с подчиненными иноплеменниками этот фактор становился фактором не сохранения этнической общности, а средством ускорения ассимиляции. Казалось бы, этому суждению противоречит факт сохранения словацкой и словенской народностей: эти народы также жили под властью единоверцев (венгров и немцев), но они в массе своей не подверглись ассимиляции. И вряд ли в случае со словенцами все дело заключалось в том, что они в X в. обладали своей государственностью и полтысячи лет бережно хранили об этом историческую память. Словаки своей государственности не имели никогда. Возможно, в таких случаях более серьезную роль в сохранении этнической стабильности могли играть какие-то иные, в частности социальные, причины, уже упоминавшиеся выше.

Мы остановились на вопросе о месте религиозного компонента в структуре этнического самосознания как этнообразующего фактора только для того, чтобы продемонстрировать относительность значения как этого, так и других факторов в разных конкретных ситуациях в различных регионах на разных этапах развития этноса. В столь тонкой и сложной духовной сфере этническое чувство индивида с представляющей ему субъективно малоопределенной общностью людей зависело от переплетения множества весьма разнообразных факторов, от трудно поддающихся учету и толкованию обстоятельств, от устойчивых и преходящих условий, от особенностей места и времени.

Сложность иерархической структуры этнического самосознания достаточно наглядно в данном труде показана на примере чешской народности. Материал главы служит иллюстрацией к тому, как менялись (порой на весьма кратком отрезке времени) у разных группировок этноса ценностные соотношения между компонентами самосознания: то один из них, то

другой приобретал ведущую роль или, напротив, ранее представлявшийся важнейшим из них (даже такой, как религия) временно утрачивал почти всякое значение. Мы имеем в виду в данной связи соглашение умеренных гуситов с католиками против таборитов. Несмотря на подвижность компонентов этнического самосознания и обнаруженную ими способность в структуре иерархии меняться местами, сам состав этих компонентов (их "набор") оставался в общем и целом стабильным, по-прежнему главными из них оставались представление об общности происхождения, порождаемое объективно существующей общностью языка и образа жизни, сознание единства вероисповедания и, наконец, подданство единой для всей данной общности верховной власти, компетенция которой простирается на определенную территорию и реализуется через применение официально признанных законов и обычаев.

И все-таки есть основания говорить о происшедшем в XV в. усложнении содержания этнонимов и этниконов (или, иными словами, автостереотипов и стереотипов других этносов). Так, на западноевропейской почве в связи с развитием средневековой системы образования, подъемом общего уровня культуры и формированием своеобразной интеллектуальной элиты общество пыталось на новом этапе определить свое место в кругу европейского образованного сообщества. Важными позитивными частями автостереотипа этноса становятся не только мужество и воинское искусство, не только военные подвиги, но и успехи в науке и образовании, наличие у народа своих культурных учреждений и круга образованных людей. И в польских и в чешских источниках XV в. отчетливо звучит мотив противопоставления прошлого, когда и Польша и Чехия были еще "варварскими" странами, настоящему, когда, преодолев свое культурное отставание, они заняли достойное место среди других европейских народов. В связи с этим выдвигавшиеся ранее притязания на то, что не чужеземцы, а представители своего этноса должны играть ведущую роль в политической жизни и управлении страны, дополняются требованиями, чтобы представителям родного этноса была обеспечена главная роль и в сфере культуры и образования. (Напомним в этой связи хотя бы о Кутногорском эдикте чешского короля Вацлава IV о предоставлении большинства мест чешским профессорам в Пражском университете.)

Обращение к новым критериям оценки этноса привело к изменению оценок и других народов, находящихся в контакте со своим, и отдельных групп в составе "своей" этнической общности. Так, в источниках XV в. появляются "нелицеприятные" оценки "нецивилизованных обычаев" и образа жизни тех или иных общественных групп – результат сравнения жизни своего этноса с жизнью более цивилизованных соседей.

В связи с ясно выраженным на новом этапе стремлением повысить престиж своего народа в глазах иностранцев находится и проявляемая патриотическими кругами забота о распространении просвещения. В истории западноевропейских народов XV век занимал особое место как время бурного развития письменности на "национальных" языках. В Чехии уже в первой половине столетия чешский язык утвердился как господствующий во всех сферах общественной жизни, проникнув даже в сферу богословской полемики. В Польше этот процесс начался позднее и

протекал медленнее в связи с сопротивлением духовенства, опасавшегося, что распространение литературы на родном языке будет содействовать проникновению еретических учений из соседней Чехии. Для истории этнического самосознания важно, что даже в Чехии развитие письменности на национальном языке лишь отчасти было результатом активности религиозных реформаторов, стремившихся сделать "божье слово" доступным для народа. Не меньшее, если не большее значение имела сознательная деятельность патриотически настроенных группировок горожан и дворянства, которые видели в распространении родного языка во всех сферах общественной жизни одно из средств, способствующих превращению "местного" этноса ("туземцев") в полного хозяина в своей стране. В этой связи примечательно, что в Польше программа поддержки и укрепления позиций родного языка как языка публичной проповеди, судопроизводства, документации и т.п. сложилась в кругах патриотически настроенного дворянства вне связи с религиозными исканиями.

Совершенно новая черта появилась и в таком элементе этнополитических представлений, как подданство сформировавшихся народностей, в течение длительного времени обладавших собственной независимой государственностью, но оказавшихся в XV столетии под властью иноземных завоевателей. Мы имеем в виду болгар. Их представления о подданстве претерпели серьезную трансформацию – постепенно оно приняло форму, в которой отчетливо проявилась дихотомия сознания: подданству султану, верховному иноземному повелителю государства, и верность православному (хотя и иноэтничному) патриарху (а в ряде регионов и местному архиерею), который исполнял некоторые не свойственные ему ранее светские распорядительные функции и выступал в глазах болгар – в силу их исторических реминисценций – в качестве некоего "наместника" (или заместителя) бывшего отечественного государя. В ином варианте подобная дихотомия представлений о подданстве была присуща русской знати южно- и западнорусских земель, вошедших в состав Великого княжества Литовского: не переставая сознавать себя русскими, они осознали себя также и как представители правящих кругов Литвы, претендуя на участие в определении политического курса государства (во внешней политике этот курс был антимосковским).

Не столь однозначными, как ранее (только положительными, только отрицательными, совершенно нейтральными), стали в изучаемый период в представлениях ряда народов и стереотипы их соседей. В зависимости от обстоятельств образ соседей менялся (иногда кардинально) и раньше, но в XV в. стереотипы стали усложняться и совмещать в нерасторжимом единстве и положительные и отрицательные характеристики, прилагаемые к одному и тому же народу. Так, в представлениях поляков, русские – "изнеженные и неверные" – были в то же время "простосердечными и добрыми по природе", турки в глазах хорватов – "отвратительны", но также "выносливы и честны". Перемены сказались и на отношении западных славян к их главным антагонистам предшествующего периода – немцам. Несмотря на резкое усиление славяно-немецкого противостояния в первой половине XV в., в источниках второй половины столетия наряду с традиционным образом немца как захватчика и агрессора он обретает

черты умелого хозяина, носителя высокой культуры, который может в некоторых отношениях служить образцом для подражания.

В связи с вопросом о содержании автостереотипов славянских народов в XV в. встают две проблемы чрезвычайной важности: во-первых, каково место и значение среди компонентов автостереотипа (или в содержании этнонима) собственно этнического, узко понимаемого чувства и, во-вторых, достаточно ли этого одного компонента (принимая его за основополагающий) для суждения о состоянии, развитии, особенностях этнического самосознания. В современной отечественной этнологии существуют два подхода к решению этих проблем. Одни исследователи (например, Бромлей, а его положениям в значительной мере следовали авторы и первых двух и данной третьей книги) рассматривают этническое самосознание как комплекс устойчивых представлений всех членов (и каждого в отдельности) именно этносоциального организма, т.е. не только этнически родственного, но и непременно определенным образом социально и политически организованного сообщества. Тем самым постулируется тезис о сложной структуре самосознания этноса, которое, помимо центрального компонента (собственно этнических представлений), непременно должно содержать и представления о формах социальной, политической и духовной жизни данного общества, ибо вне этих форм, на единственной основе — осознании общности происхождения, — оформление любой этнической общности невозможно.

Согласно мнениям других этнологов (Крюков, Козлов и др.), исследование трактуемой здесь проблемы должно осуществляться при предельном отстранении внимания ото всех иных проявлений общественного сознания представителей того или иного их сообщества (от социальных, политических, этических, исторических воззрений и т.п.), т.е. должно осуществляться, так сказать в "чистом виде", концентрируясь исключительно на выражениях этнического чувства.

Не предпреляя ответа, попробуем взглянуть на приведенный в данной книге материал источников со второй точки зрения.

Уже первый, самый беглый обзор свидетельств убеждает в том, что данных о "чисто" этнических представлениях (для любой славянской народности) источники почти не содержат. Точнее, они их содержат (эти данные и подвергнуты анализу и интерпретации в данной книге), но они, как правило, осложнены неразрывно слитыми с ними политическими, социальными, религиозными и этническими представлениями информаторов — и отнюдь не всегда принадлежность к тому или иному этносоциальному (и этническому) единству мотивируется фактором именно этнического родства. Разумеется, нельзя игнорировать одного существенного отличия этнического компонента от двух других наиболее важных — подданства и вероисповедания: только он независим объективно от воли его носителя, тогда как два других могут быть изменены (даже кардинально) по желанию человека. "Нацию" ни выбрать, ни сменить невозможно, тогда как веру и государство в принципе можно переменить. Однако и в отношении первого компонента нельзя быть слишком категоричным: невозможно изменить этническую принадлежность биологически, но не как фактор сознания, т.е. именно то, что и является объектом нашего исследования. История нового и новейшего времени

дает множество примеров смены "национальности", причем не как житейской тактики, а по искреннему чувству. Имело место это, по-видимому, и в средние века – в условиях ассимиляционного процесса или (и) при переходе в ислам, когда сам индивид сознательно стремится избавиться от своих природных этнических признаков (знатные выходцы из полабских славян, болгарские спахии и тимариоты). Иными словами, мы снова приходим к выводу о тесной взаимосвязи главных компонентов друг с другом, включая сознание этнического происхождения.

Несомненно, XIII столетие было отмечено на Руси крупным всплеском этнического чувства, обусловленного острым и судьбоносным столкновением с иноплемениками (татаро-монголами, литовцами, поляками). Иноземцы как бы заставили население раздробленной Руси "вспомнить" о своем этническом родстве. Но "вспомнить" одновременно и о некогда едином государстве. "Чисто" этническое сознание, однако, не нашло при этом адекватного отражения в источниках (летописях). Наиболее заметно оно проявилось в "Списке русских городов, дальних и ближних": бывшие подданные южных и юго-западных и западных княжеств Руси, попавших во власть Литвы и Польши, продолжали называть себя русскими. Так же продолжали называть их и жители других княжеств, сохранявших в качестве данников Золотой Орды свою независимость, совершенно игнорируя при этом новый политический статус захваченных литовцами и поляками русских земель. В какой-то мере представление об этнической общности русских проявлялось и в том, что в произведениях фольклора, создававшихся в разных княжествах, действие разворачивается обычно вокруг старейших центров Руси – Киева и Владимира. Сходную со "Списком городов" этническую позицию занимал и автор заключительной части Супрасльской летописи, созданной в Литве: по его представлениям, Литва отнюдь не едина. В ней особое место занимают "русские города" и "волинская земля".

Среди очевидных проявлений собственно этнического чувства у поляков в XV в. укажем на данные источников о таких явлениях, как стремление к расширению сферы употребления родного языка в официальной (светской и церковной) жизни общества, сохранение в основном отрицательного стереотипа немцев, появление доктрины, согласно которой поляки являются "избранным народом".

Наиболее четко признаки осмысления и осознания особенностей своей этнической идентичности, сравнительно с другими славянами прослеживаются на чешском материале. Достаточно напомнить хотя бы о лозунге "Чехия для чехов". Помимо этнического мессианства, попечения об общественных функциях родного языка (как это имело место и в Польше), укажем на признание гусизма именно "чешской религией" (разумеется, признание только со стороны гуситов), отметим и тот факт, что обе враждующие на конфессиональной и политической почве стороны стали сожалеть о гибели в столкновениях многих "прекрасных" молодых людей.

Хотя источники почти ничего не сообщают об этнических чувствах полабских славян (В.К. Ронин приводит на этот счет единственный факт: пастушок-славянин убил девочку-немку, оскорбившую его этническое достоинство), сама ситуация в этом славянском регионе свидетельствует о том, что господствующий этнос не давал славянам возможности ни на

минуту забыть о своем славянском происхождении. Случай с полабскими славянами доказывает также, что постоянного осознания ими своего этнического своеобразия оказалось совершенно недостаточно для его сохранения в условиях отсутствия у них государственности и ведущих социальных структур.

Этническое противостояние, по-видимому, лишь на протяжении какого-то отрезка времени обостряло и поддерживало устойчивость этнической общности в неблагоприятных (внешних, указанных выше) условиях. В дальнейшем, однако, происходил психологический "надлом" этноса, и все большее число его представителей – в процессе смены поколений – стремились уже не столько к сохранению черт своего этнического своеобразия, сколько к изжитию их с целью обретения одинакового статуса с членами господствующего этноса. Именно это обстоятельство имеет в виду В.К. Ронин, заключая, что дискриминация на этнической почве вела в итоге к ускорению процесса ассимиляции полабских славян.

Подобные явления, помимо региона полабских славян, начали развиваться и среди автохтонного населения Болгарии в XV столетии. Правда, в то время наряду с упомянутым процессом те же обстоятельства вызвали у большей части завоеванного османами болгарского населения подъем этнического самосознания. Упраздненный в официальной жизни общества термин "болгары" утратил вместе с тем и присущий ему ранее государственно-политический оттенок. Но он (этноним) не исчез полностью, как об этом свидетельствуют современники – иностранные путешественники, он употреблялся и в собственной болгарской среде и у ближайших соседей только в его изначальном значении, т.е. как этноним.

Свойственные сознанию хорватов и сербов в изучаемое время мессианские тенденции и яркие патриотические чувства, выраженные в народных песнях косовского цикла, были уже расценены выше как явные признаки проявления собственного этнического самосознания и сербов и хорватов (сербский героический эпос получил распространение и в Хорватии). Важно подчеркнуть, что в этих славянских регионах претерпел в XV в. изменения и этнический автостереотип: хорваты оказались наделенными высокими заслугами в античной истории и объявлены родоначальниками всего славянства, а сербам приписаны наилучшие физические и нравственные качества (красивы, трудолюбивы, милосердны друг к другу, терпеливы, уважительны и т.п.). Следует, однако, сделать существенную оговорку. Вопреки ренессансным тенденциям в хорватской культуре и подъему коммунално-далматинского патриотизма источники не позволяют говорить с абсолютной уверенностью о полном оформлении именно хорватского этнического самосознания. Определение "хорватское" еще не стало обозначением (этнонимом) всего населения Далматинской Хорватии, которая именовалась также и Славией, а тем более населения других (континентальных) хорватских земель. Чтобы отличить свой район от "Славии", жители Славонии нередко называли его "Савонией" (от р. Сава) и вели свое происхождение не от фракийцев и иллирийцев, а из Паннонии. Обитатели и Далматинской Хорватии и Славонии считали себя в этническом смысле не хорватами, а славянами. О.А. Акимова усматривает прогресс в развитии этнического самосознания хорватов уже в том, что население Далматинской Хорватии, вкладывая в понятие "хорваты"

по преимуществу еще политико-географический смысл (а не этнический), стало обозначать язык своего повседневного общения "родным" языком.

Итак, признавая возможным в исследовании проблемы вычленение для анализа и обобщений исключительно этнических представлений, мы все-таки предпочитаем метод комплексного исследования этнического самосознания вместе с теми сопутствующими ему сферами духовной жизни человека, без которых само этническое чувство не может существовать как устойчивый феномен (территория обитания, подданство, социальная организация общества, вероисповедание и др.). Вне комплекса данных объективных реалий, определяющих условия жизни и формирования мировоззрения человека, которые фиксируются его сознанием с не менее высокой оценкой их важности для себя, чем только фактор этнического происхождения и родства с жителями родной местности, этническое самосознание предстает как осознание собственного существования лишь в качестве биологической особи, а не личности – представителя человеческого сообщества. Подобный подход к изучению вопроса, имеющий, возможно, определенные преимущества для целей этнологии, является, по нашему мнению, менее перспективным для исторического исследования, решающего задачу воспроизведения процесса развития рассматриваемого феномена во всем его многообразии, сложности и конкретности.

Остановимся теперь на проблеме сохранения в XV столетии общеславянского этнического самосознания, которая ставилась и рассматривалась специально и в двух первых книгах. Собранный авторами третьей книги материал не оставляет сомнений в том, что и в изучаемый период общеславянское самосознание в ряде регионов славянского мира не только сохранилось, но и получило дальнейшее развитие.

В первой главе (о Руси) данный вопрос не был одной из задач исследования (в согласии с самим замыслом этого раздела, в котором концентрировалось внимание на иных аспектах проблемы).

Наиболее ясно представление об общеславянском единстве выражено в сочинениях высокообразованных авторов сравнительно более развитых в культурном отношении славянских стран (Польши, Чехии, Хорватии, Сербии и Болгарии). В качестве примера назовем имена Яна Длугоша и Константина Костенечского. Их труды отражают достаточно определенные представления и о границах славянского мира, и о входящих в его состав славянских народах. Главным компонентом общеславянского самосознания были в то время, как и ранее, представления о происхождении всех славян от общих предков и о родстве славянских языков. Реальное содержание, однако, "славянской общности" на западнославянской почве было гораздо уже того ареала, который действительно занимали славянские народы в тот период. У западных славян это понятие указывало прежде всего на близкое родство и историческое единство двух таких соседних народов, как поляки и чехи. Их тесные культурно-языковые (а отчасти и политические) контакты в XV в. наполнили понятие общеславянского единства достаточно богатым реальным содержанием. Можно отметить также интерес, проявлявшийся в польских и чешских памятниках, к трагической судьбе полабских славян. Что же касается южных славян, то в самосознании западнославянских народов XV в. они не занимали сколько-нибудь заметного места. В тот период южные славяне

воспринимались западными скорее не как родственные славянские народы, а как важная составная часть "византийского" ("греческого") мира.

Тот факт, что поляки не просто признавали родство своего языка с чешским – они считали, что это один и тот же язык. Даже язык полабских славян они признавали также польским, лишь испорченным из-за немецкого влияния: сохранив прежнее звучание, слова изменили свое значение. Указывая на отсутствие у поляков ясного понимания отличий между славянскими языками, Б.Н. Флоря делает заключение об особой архаичности представлений поляков об общеславянской общности.

В известной легенде о братьях-родоначальниках славянства произошли знаменательные перемены: в подчинении Леха оказались теперь не только Чех и Рус, но также Хорват, Словен, Босняк и Далмат, а Рус из брата Леха превратился в его потомка. Соответственно и Кий был объявлен "польским князем", а Киев – "польским городом". При всей слабости внимания поляков того времени к южным славянам обратим, однако, внимание на любопытное свидетельство польской хроники, современной крестовому походу 1444 г. во главе с Сигизмундом на Балканы против османов. При встречах польских воинов с болгарами, говорится там, обнаружилось родство их языков "и они не могли наговориться". В достаточно оживленных контактах с восточными славянами, однако, осознание славянского (общего с поляками) происхождения со "схизматиками" не сыграло существенной роли, хотя, как отмечалось выше, стереотип русских не наделялся отныне исключительно отрицательными чертами.

Свидетельства о наличии и у чехов сознания славянского единства менее выразительны, но говорят как будто о понимании этой этнической реальности более широкими слоями населения. В документах гуситской эпохи, исходивших от представителей разных вероисповедных течений, чешский народ именуется "славянским", как и родной язык населения страны. Что же касается интереса гуситов к южным и восточным славянам, то он сводился по существу к поискам аргументов в пользу обоснованности причастия под обоими видами (как у приверженцев православия). Конечно, в связи с этим в гуситских источниках встречается утверждение, что и сами чехи ведут происхождение от "греков".

Своего рода историческим парадоксом является тот факт, что в такой развитой в культурном отношении стране, как Хорватия (особенно Далматинская), столь устойчивые позиции занимал наиболее архаичный, древний тип этнического самосознания славян – представление об их общеславянском единстве. Об этом свидетельствуют: определение своего языка как "славянского" (никогда – как "хорватского"), альтернативное наименование Далматинской Хорватии "Славией", название Посавской Хорватии Славонией, определение своей земли как прародины славянства, необычно точное для того времени указание на географический ареал славянства: от Балтики до Черного моря, от Дона до центра Германии.

Сознание общеславянского единства окрепло в XV в. в Сербии и Болгарии. Османское завоевание и здесь оказало мощное стимулирующее воздействие. В этом отношении представления обоих народов были почти идентичными. Да и высказывались эти представления сплошь и рядом теми болгарскими книжниками, которые были по происхождению болгарами, но жили и работали, эмигрировав из завоеванной турками Болгарии,



в Сербии (Григорий Цамблак, Константин Костенечский, Дмитрий Кантакузин). Они почти не делали каких-либо отличий между болгарами и сербами, подчеркивая факт их вероисповедного единства. Именно Константин Костенечский высказал идею о создании старославянского языка путем заимствования лексики и грамматических форм из всех славянских языков, включая "боснийский" (не упомянут при этом в перечне только польский, но, может быть, только потому, что о появлении начатков письменности на польском Константин еще не знал). Таким образом, культурно-историческая миссия Кирилла и Мефодия обрела у Константина общеславянский характер.

Составить хотя бы примерное представление об отсутствии или наличии общеславянского самосознания у полабских славян, словенцев и словаков почти невозможно. Однако нет никаких сомнений в том, что все они продолжали и в XV в. обозначать себя этнонимом "славяне". Но отдавали ли они себе отчет в своей причастности ко всему славянскому миру (а если отдавали отчет, то насколько великим им представлялся этот мир), сказать невозможно. Появление в XV в., как и дальнейшее развитие, у всех этих народов (включая лужицких сорбов) письменности на родном языке позволяет заключить, что их представления о славянской общности могли в перспективе претерпевать эволюцию. В.К. Ронин полагает, что этническое самосознание части полабских славян и словенцев прогрессировало от осознания себя частью славянства к представлениям о себе как об особой славянской общности.

Наконец, наблюдением, имеющим силу для всего славянского мира в XV в., мы считаем возможным отнести осознание гораздо более широкими слоями населения (и по количеству и по глубине) своей этнической идентичности как важного фактора своей общественной позиции. Конечно, этот вывод нуждается в дополнительной аргументации, так как наиболее ярко выраженные в изучаемый, чем в предшествующий, период формы этнического самосознания и наличие этого сознания как устойчивого феномена у значительных масс населения каждой славянской народности находят объяснение в простом увеличении материала источников XV в. для большей части регионов славянского мира. Тем не менее мы готовы усматривать и в этом отношении существенный прогресс, тем более что обострению этнического чувства способствовали в изучаемое время и внешнеполитические события (почти все славянские народы в XV в. подверглись или прямой агрессии иноземцев, или их интенсивному давлению). Б.Н. Флоря наиболее убедительным примером обострения чувства этнического единства у широких масс народа считает положение дел в гуситской Чехии: в этнические и религиозные конфликты оказались вовлеченными самые широкие слои вплоть до социальных низов. Пожалуй, впервые в истории славянского мира достаточно сложные идейные построения, созданные интеллектуальной элитой, смогли так глубоко проникнуть в сознание самых разных кругов общества.

Основное заключение, касающееся восточнославянского региона, сводится к следующему: феодальная раздробленность и татаро-монгольское завоевание обусловили лишь временную дезинтеграцию русского этноса; сознание этнического единства населения в пределах бывшего централизованного Древнерусского государства в конце XIII–XIV в. было свой-

ственно жителям всех самостоятельных княжеств Руси (и даже несамостоятельных, захваченных иноземцами). Именно это обстоятельство облегчило Великому княжеству Московскому проведение со второй четверти XIV в. политики "собирания" русских земель. Материалы источников не оправдали бытующую в современной отечественной историографии точку зрения, согласно которой в изучаемый период уже явно обнаружались признаки разделения ранее единой восточно-славянской (древнерусской) народности на три новые средневековые: русскую, украинскую и белорусскую. Ошибочным оказалось и мнение, широко распространенное в науке, что появившиеся в XIV в. и утвердившиеся в XV в. обозначения для разных частей восточноевропейского региона термины "Великая", "Малая" и "Белая" Русь будто бы находятся в непосредственной связи с формированием трех упомянутых народностей. Анализ показал, что эти обозначения возникли не на русской почве и не отражали собственно этнических процессов на Руси, да и употреблялись эти термины не с той территориальной определенностью и последовательностью, какую им приписывали и приписывают в историографии.

Самое большое, о чем позволяют заключить источники, — это появление в конце XV в. в результате противостояния двух новых крупных государственных образований (Великого княжества Московского и Великого княжества Литовского) первых признаков дезинтеграции единой русской (древнерусской) народности, постепенно осознаваемого отчуждения между населением северо-западных русских княжеств, и жителей южных и юго-западных русских земель, попавших под власть иноземцев.

Что касается второго региона — Польши и Чехии, то наиболее характерной чертой этнического самосознания этих славянских народов является, по нашему мнению, его относительно более высокий уровень сравнительно с самосознанием всех других славянских народов того времени. Существенную роль при этом сыграли не только вековые противостояния поляков и чехов с немцами, но и более высокий уровень культуры, ускорившийся (в условиях начавшегося Возрождения) процесс расширения образования среди бюргерства и мелкого рыцарства и утверждения родного языка (в том числе письменного) в государственном делопроизводстве и конфессиональной сфере, формирование слоя интеллектуальной элиты, находящейся на уровне европейской университетской образованности. Уровень культуры и наличие слоя образованных людей стали новым критерием оценки достоинств этноса.

Другая характерная черта — заметное влияние этнического самосознания наряду с политическими, конфессиональными и социальными мотивами на общественную активность широких слоев населения. Гуситская Чехия представляет беспрецедентный для средневековой Европы случай, когда заимствованное в своей основе извне (из Англии) религиозное учение, видоизмененное и развитое на чешской почве, послужило в дальнейшем идеологическим обоснованием своего рода средневекового "национализма" для значительной части ранее единой народности.

Для третьего региона — для "безгосударственных" славянских народов XV столетие было временем, когда окончательно определились дальнейшие перспективы их исторических судеб. На большей части территории, занятой полабскими славянами, в XV в. продолжался начавшийся

ранее процесс дезинтеграции и ассимиляции, ставший, по всей вероятности, необратимым. Исключение составлял лишь район сербов-лужичан, причины сохранения которых как этнической общности не поддаются выяснению из-за недостатка источников.

Ассимиляция стала уделом и части славян в Восточных Альпах. В лучшем случае они составили особые этнографические группы, которые утратили родной язык и отличались от окружающего немецкого населения лишь некоторыми несущественными особенностями в бытовом распорядке, праздничных обрядах, деталях одежды и фольклоре.

Большинство же словенцев и словаков не только сохранили свою этническую идентичность в XV в., но и упрочили ее в XV в. Ассимиляционным тенденциям здесь противодействовал процесс становления в городах своего (в этническом смысле) слоя бюргерства, добившегося права участвовать вместе с немцами (представителями господствующего этноса) в городском самоуправлении, иметь собственного церковно-служителя, читающего проповеди на родном для них языке. Они-то (эти бюргеры) и являлись, по-видимому, первыми сознательными носителями этнического самосознания своего народа и первыми защитниками его интересов. Сходную роль могло играть и свободное словенское и словацкое крестьянство, не подвластное феодалам и сохранявшее общинные традиции, предполагавшие взаимную помощь и поддержку.

Важную роль в сохранении и закреплении этнического самосознания славян этой группы играли развитие (преимущественно со второй половины XV в.) письменной традиции на местных славянских языках там, где ее раньше не было (лужицкие сорбы и словаки), и ее значительное распространение там, где она ранее существовала в зачаточных формах (словенцы). Появление такого рода текстов (переводы катехизисов, молитв и т.п.) было вызвано прежде всего деятельностью церкви, ее стремлением углубить христианизацию населения.

Но распространение и упрочение славянской письменности есть основания связывать с сознательной активностью упомянутой городской прослойки. Наибольшего развития письменность на родном языке достигла на территории Словакии, где тогда в некоторых городах велось на своем языке делопроизводство и осуществлялись переводы памятников права. Специфика Словакии состояла в том, что здесь в качестве "своего" языка использовался пришедший из Чехии словакизированный вариант чешского литературного языка. Обилие известий в источниках о запретах принимать славян в цехи и члены городских общин заставляет думать, что именно эта система запретов помешала оформлению в городах сильной прослойки из местных славян и в дальнейшем в отличие от словенцев и словаков обрекла большую часть полабских славян на ассимиляцию.

Южнославянский регион, т.е. территория расселения хорватов, сербов, босняков и болгар (о словенцах сказано выше), представлял в XV в. также район относительно высокой культуры, три последние из названных народов к XV столетию уже в течение полутысячелетия обладали собственной письменностью и литературой на старославянском языке, уже разделившемся на "национальные" изводы. Что касается хорватов, то в силу непрерывной романской традиции латынь была здесь широко

распространенным видом письменности во всех сферах жизни общества, а в XIV–XV вв. стала быстро развиваться и письменность (и литература) на родном языке (на основе латинского алфавита). Никогда не затухала здесь и глаголическая традиция, переживавшая в XV в. даже расцвет.

В культурном (духовно-конфессиональном) отношении южнославянский регион распадался на три части: христианско-католическую (хорватскую и сербское приморье), православную (сербскую и болгарскую) и особую боснийскую (где исповедовали и богомилство, и католичество, и православие). Не только факт разделения сербов на две части по конфессиональному признаку (хотя католическая была небольшой по размеру, но более развитой и экономически и культурно), но и факт их раздела в государственно-политическом отношении: босняки, обладавшие в XV в. самостоятельным государством, оставались в этническом смысле сербами, так что термин, которым обозначались обитатели Боснии, был в сущности не этнонимом, а политонимом. Скрепленная лишь политической властью, не имевшая конфессионального и ясно осознанного этнического единства. Босния не случайно стала легкой добычей турок, не случайно и то, что ее население, быстро перешло в ислам.

Сложными были и судьбы хорватской народности. Они в сущности никогда не находились сколько-нибудь продолжительное время в пределах единого государства. Общественная жизнь, быт и культура населения континентальных районов и прибрежных городов-коммун разительно отличались друг от друга. Завершение славянизации далматинских городов в XII в. не сопровождалось какими-либо крупными переменами в этом отношении. Изменения, отразившиеся на этническом самосознании, стали происходить здесь только в конце XIV–XV в. с углублением процесса взаимопроникновения романской и славянской культурных традиций. Однако и в конце изучаемого периода хорватское этническое самосознание в отличие от большинства других славянских народов было выражено еще весьма слабо вопреки высокому культурному статусу народа.

В завершение выскажем общее мнение авторов данного труда: конец XIV – начало XVI в. следует рассматривать как последний этап, который мог быть изучен как определенный период в развитии этнического самосознания славян в рамках одностороннего коллективного труда, в котором проблема была бы поставлена в историко-сравнительном плане. С начала XVI в., т.е. с образования централизованных многонациональных государств (Российское государство, Речь Посполитая, Габсбургская монархия), в пределах которых оказалось большинство славянства, а также с завершением завоевания османами южных славян начался новый период в истории славянских народов. Исторические судьбы славян значительно и надолго разошлись. Разумеется, изучение этой проблемы не стало менее актуальным. Напротив, с приближением к новому времени все более увеличивается и ее острота. Решать ее, однако, следует иными средствами – не в рамках отдельных глав коллективного труда (как и поступал авторский коллектив, начав с древнейших времен и доведя исследование до конца XV столетия), а посредством серии монографий, каждая из которых была бы посвящена этническому самосознанию одной народности. К этому побуждает и стремительно нарастающий с XVI в. материал источников.

# СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII–XV веках (к вопросу о зарождении восточнославянских народностей) <i>Б.Н. Флоря</i> .....	10
Самосознание польской народности в XV веке <i>Б.Н. Флоря</i> .....	38
Этническое самосознание чехов и национальные проблемы в Чехии в гуситскую эпоху (конец XIV века – 1471 год) <i>Г.П. Мельников</i> .....	77
Условия развития этнического самосознания словаков в XV веке: этническая ситуация <i>В.П. Шушарин</i> .....	113
Славяне к западу от Одера и в Восточных Альпах в XV веке: проблемы самосознания <i>В.К. Ронин</i> .....	123
Этническое и культурное самосознание хорватов в XV веке <i>О.А. Акимова</i> .....	138
Этническое и культурное самосознание сербов в конце XIV–XV веке <i>А.А. Турилов</i> .....	157
Этническое и культурное самосознание населения Боснии в XV веке <i>О.А. Акимова, А.А. Турилов</i> .....	177
Этническое самосознание болгар в конце XIV – начале XVI века <i>Г.Г. Литаврин, И.Ф. Макарова</i> .....	191
Общее и особенное в этническом самосознании славян в XV веке <i>Г.Г. Литаврин, Б.Н. Флоря</i> .....	216

Научное издание

## ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ СЛАВЯН В XV СТОЛЕТИИ

Утверждено к печати

Институтом славяноведения и балканистики РАН

Заведующая редакцией "Наука-история" *Н.Л. Петрова*

Редактор издательства *Л.А. Зуева*

Художественный редактор *В.Ю. Яковлев*

Технические редакторы *О.В. Аредова, Т.В. Жмелькова*

Корректор *Р.С. Алимова*

Набор выполнен в издательстве на компьютерной технике

ИБ № 1023

ЛР № 020297 от 27 ноября 1991 г.

Подписано к печати 27.01.95. Формат 60х90 1/16. Гарнитура Таймс

Печать офсетная. Усл.печ.л. 15,0. Усл.кр.-отт. 15,0

Уч.-изд.л. 17,7. Тип. зак. 3324.

Издательство "Наука"

117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография № 1 РАН

199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

# ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ СЛАВЯН