



РЕЛИГИОЗНЫЕ И ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ

В ФОРМИРОВАНИИ
НАЦИОНАЛЬНЫХ
ИДЕНТИЧНОСТЕЙ
В ЕВРОПЕ

СРЕДНИЕ ВЕКА — НОВОЕ ВРЕМЯ

ФРАНКО-РОССИЙСКИЙ ЦЕНТР ГУМАНИТАРНЫХ И ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК
ЦЕНТР УКРАИНИСТИКИ И БЕЛОРУСИСТИКИ МГУ
CENTRE FRANCO-RUSSE DE RECHERCHES EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
CENTRE D'ÉTUDES UKRAINIENNES ET BIÉLORUSSES,
UNIVERSITÉ LOMONOSOV DE MOSCOU



RELIGION
ET
ETHNICITÉ
DANS
LA FORMATION
DES IDENTITES
NATIONALES
EN EUROPE

MOYEN ÂGE — EPOQUE MODERNE

Sous la direction de
Mikhaïl V. Dmitriev



MOSCOU «INDRIK» 2008

ФРАНКО-РОССИЙСКИЙ ЦЕНТР ГУМАНИТАРНЫХ И ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК
ЦЕНТР УКРАИНИСТИКИ И БЕЛОРУСИСТИКИ МГУ
CENTRE FRANCO-RUSSE DE RECHERCHES EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
CENTRE D'ÉTUDES UKRAINIENNES ET BIÉLORUSSES,
UNIVERSITÉ LOMONOSOV DE MOSCOU

РЕЛИГИОЗНЫЕ
И
ЭТНИЧЕСКИЕ
ТРАДИЦИИ
В ФОРМИРОВАНИИ
НАЦИОНАЛЬНЫХ
ИДЕНТИЧНОСТЕЙ
В ЕВРОПЕ

СРЕДНИЕ ВЕКА — НОВОЕ ВРЕМЯ

Под редакцией
М. В. Дмитриева



МОСКВА «ИНДРИК» 2008

УДК 94(4, 44, 47, 477, 495)"375/1492"+"1492/1914"

ББК 63.3(233, 4Фра)4+5

Р 36

Книга выпущена при участии Франко-российского центра гуманитарных и общественных наук в Москве (подразделение Национального совета по научным исследованиям, CNRS, и Министерства иностранных дел Франции)



Главный редактор

М. В. ДМИТРИЕВ

Редактор

В. Н. КОВАЛЕВ

Р36 Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века — новое время. Religion et ethnicité dans la formation des identités nationales en Europe. Moyen Âge — époque moderne. — М.: «Индрик», 2008. — 304 с.

ISBN 978-5-85759-479-7

Сборник статей посвящен сопоставительному анализу проблем становления национальных идентичностей в средние века и раннее новое время (на примерах из истории Франции, Византии, Киевской, Московской и Западной Руси).

Для историков, филологов, этнологов, культурологов и широкого круга читателей, интересующихся вопросами формирования этнического и национального сознания народов Западной и Восточной Европы.

УДК 94(4, 44, 47, 477, 495)"375/1492"+"1492/1914"

ББК 63.3(233, 4Фра)4+5

© Франко-российский центр гуманитарных и общественных наук, 2008

© Центр украинистики и белорусистики МГУ, 2008

© Текст. Коллектив авторов, 2008

© Оформление. Издательство «Индрик», 2008

ISBN 978-5-85759-479-7

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ (М. В. Дмитриев)	9
------------------------------------	---

М. В. Дмитриев (МГУ)

Проблематика исследовательского проекта « <i>Confessiones et nationes</i> . Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы»	15
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ И «ПРОТОНАЦИОНАЛЬНОЕ» ВО ФРАНЦИИ XVI–XVIII вв.

Н. Лёмэтр (Университет Париж-И Пантеон–Сорбонна)

Дипломат и его окружение: терминология Жоржа д'Арманьяка, посла Франциска I и Генриха II в Италии	45
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

К. Мишо (Университет Париж-И Пантеон–Сорбонна)

Вокруг «Франсиады» Пьера де Ронсара	57
-------------------------------------------	----

М. Венар (Университет Париж-Х Нантерр)

«Добрые французы» против «ревностных католиков». Стратегии 1584–1594 гг.	71
----------------------------------------------------------------------------------	----

П. Ю. Уваров (Институт всеобщей истории РАН)

Конфессиональные идентичности и рождение социальных классификаций во Франции конца XVI — начала XVII в.	87
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Л. А. Пименова (МГУ)

Представления о национальной и религиозной идентичности во Франции XVIII в.	97
-------------------------------------------------------------------------------------	----

Фрагменты дискуссии по докладам Н. Лёмэтр, К. Мишо, М. Венара, П. Ю. Уварова, Л. А. Пименовой	127
--------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ И «ПРОТОНАЦИОНАЛЬНОЕ» В КУЛЬТУРЕ РУССКИХ И УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЕЛЬ В XVI–XVII вв.

К. Ю. Ерусалимский (РГГУ)

Понятия «народ», «Росия», «русская земля» и социальные дискурсы Московской Руси конца XV — XVII в. ...	137
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Фрагменты дискуссии по докладу К. Ю. Ерусалимского	170
----------------------------------------------------------	-----

О. Б. Неменский (МГУ)

Русская идентичность в Речи Посполитой
в конце XVI — первой половине XVII в.
(по материалам полемической литературы) 180

Фрагменты дискуссии по докладу О. Б. Неменского 198

В. В. Калугин (МГУ)

Русское и общеславянское во взглядах Юрия Крижанича
на книжный язык 205

М. В. Дмитриев (МГУ)

Конфессиональный фактор в формировании представлений
о «русском» в культуре Московской Руси 218

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ИСТОКИ «ПРОТОНАЦИОНАЛЬНЫХ» ДИСКУРСОВ

Р. М. Шукуров (МГУ)

Конфессия, этничность и византийская идентичность 243

Фрагменты дискуссии по докладам

М. В. Дмитриева и Р. М. Шукурова 263

Ж.-Л. Лёмэтр (Высшая школа практических исследований
в общественных науках, Париж)

Мартирологи и календари — памятники
национальной идентичности? 269

И. В. Ведюшкина (Институт всеобщей истории РАН)

О некоторых особенностях древнерусского самосознания 282

Фрагменты дискуссии по докладу И. В. Ведюшкиной 294

ЗАКЛЮЧЕНИЕ (*Н. Лёмэтр*) 298

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE (<i>Mikhaïl V. Dmitriev</i>)	9
----------------------------------------------	---

Mikhaïl V. Dmitriev (Université Lomonossov de Moscou)

Problématique du projet « <i>Confessiones et nationes</i> . Traditions confessionnelles et discours protonationaux dans l'histoire de l'Europe»	15
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

CONFESSIONEL ET «PROTONATIONAL» EN FRANCE AUX XVI^e — XVIII^e SIÈCLES

Nicole Lemaitre (Université Paris-I Panthéon–Sorbonne)

Le diplomate et les autres : le vocabulaire de Georges d'Armagnac, ambassadeur de François I ^{er} et Henri II en Italie	45
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Claude Michaud (Université Paris-I Panthéon–Sorbonne)

Autour de la <i>Franciade</i> de Ronsard	57
------------------------------------------------	----

Marc Venard (Université Paris-X Nanterre, ém.)

«Bons Français» contre «Catholiques zélés» : les enjeux des années 1584–1594	71
---------------------------------------------------------------------------------------	----

Pavel Yu. Oouvarov (Institut de l'histoire universelle,
Académie des Sciences de Russie)

Identités confessionnelles et naissance des classifications sociales en France, fin du XVI ^{me} — début du XVII ^{me} siècles	87
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Ludmila A. Pimenova (Université Lomonossov de Moscou)

Représentations de l'identité nationale et religieuse en France au XVIII ^e siècle	97
-------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Extraits de la discussion à propos des exposés de <i>N. Lemaitre</i> , <i>C. Michaud</i> , <i>M. Venard</i> , <i>P. Yu. Oouvarov</i> et <i>L. A. Pimenova</i>	127
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

CONFESSIONEL ET «PROTONATIONAL» DANS LES CULTURES RUSSE ET RUTHÈNE AUX XVI^e — XVII^e SIÈCLES

Konstantin Yu. Erusalimski (Université des Sciences humaines, Moscou)

Les notions de «Russie», «terre russe», «peuple» et les discours sociaux dans la Russie Moscovite, fin du XV ^e — XVI ^e siècles	137
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Extraits de la discussion à propos de l'exposé de <i>Konstantin Yu. Erusalimski</i>	170
----------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Oleg B. Nemenski</i> (Université Lomonossov de Moscou)	
«Russité» dans la <i>Reczpospolita Polska</i> , fin du XVI ^e — première moitié du XVII ^e siècles (à travers les écrits polémiques)	180
<i>Extraits de la discussion à propos de l'exposé de Oleg B. Nemenski</i>	198
<i>Vasili V. Kalouguine</i> (Université Lomonossov de Moscou)	
Le russe et le slave dans la langue livresque selon Juraj Križanić	205
<i>Mikhail V. Dmitriev</i> (Université Lomonossov de Moscou)	
Le poids du confessionnel dans la construction des discours protonationaux en Russie Moscovite	218
RACINES MÉDIÉVALES DES DISCOURS PROTONATIONAUX	
<i>Rustam M. Shukurov</i> (Université Lomonossov de Moscou)	
Confession, ethnicité et l'identité byzantine	243
<i>Extraits de la discussion à propos des exposés de M. Dmitriev et R. Shukurov</i>	263
<i>Jean-Loup Lemaitre</i> (École pratique des Hautes Études, Paris)	
Martyrologes et calendriers, témoins d'une identité nationale?	269
<i>Irena V. Vediushkina</i> (Institut de l'histoire universelle, Académie des Sciences de Russie)	
Sur certaines particularités de l'identité russe ancienne	282
<i>Extraits de la discussion à propos de l'exposé de Irena V. Vediushkina</i>	294
CONCLUSION (<i>Nicole Lemaitre</i>)	298

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящее издание отражает итоги промежуточного этапа в осуществлении исследовательской программы «*Confessiones et nationes*. Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы». Соответственно, публикуемые материалы следует рассматривать как препринты, которые призваны обозначить некоторые гипотезы, возникающие в ходе нашей программы, и привести примеры того, как поставленные вопросы решаются на основе той или иной совокупности источников.

Исследования в рамках программы «*Confessiones et nationes*. Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы» организованы при участии Центра украинистики и белорусистики МГУ, университета Париж-И Пантеон–Сорбонна, Дома наук о человеке (Париж), Франко-русского центра общественных наук (Москва), Центрально-Европейского университета (Будапешт) и Института исторических исследований «PASTS» этого университета, университета Монпелье-III им. Поля Валери, Института славяноведения РАН, университета Париж-IV Сорбонна (Институт исследований по истории религий).

Предмет предпринимаемых в рамках этой программы исследований — взаимодействие конфессионального и «этнического» в формировании и эволюции протонациональных дискурсов в европейских обществах. Хронологически проект охватывает период от зрелого средневековья до начала XX столетия.

Главная задача этой программы — понять, как в средние века и раннее новое время конфессиональные факторы и, особенно, специфика конфессиональных традиций влияли на формирование «протонациональных» и «национальных» дискурсов и представлений о «протонациональной» идентичности. Во-вторых, нас интересует, насколько и как знание именно средневековых христианских конфессионально-культурных традиций и анализ истоков протонациональных дискурсов могут помочь адекватному осмыслению национализмов нового и новейшего времени. В-третьих, мы надеемся, что наши исследования поспособствуют развитию университетских учебных программ, касающихся конфессионально-культурных традиций, этнических конфликтов и генезиса национализма в истории Европы.

Одна из гипотез, которую предстоит проверить в ходе программы, состоит в том, что в восточном и западном христианстве представления об «этносе», «нации», «расе» формировались и осмысливались по-разному в зависимости от конфессионально-культурных особенностей соответствующих религиозных традиций. Другая сторона той же гипотезы состоит в том, что модальности религиозно-этнической нетерпимости или терпимости в обществах запада, востока и юго-востока Европы в новое и новейшее время отражали особенности сложившихся здесь еще в средние века традиций.

Разумеется, за двумя сторонами этой гипотезы стоит и еще один, много более «современный» вопрос: насколько развертывание этнонациональных конфликтов и обеспечение мирного сосуществования этносов, наций и религиозных общин в Европе и вне Европы в настоящее время предопределено унаследованными от прежних эпох традициями.

Работа по программе «*Confessiones et nationes*» началась осенью 2003 г., когда на историческом факультете МГУ была проведена серия семинаров и коллоквиум, во время которых выступили А. Кабантус (университет Париж-І Пантеон-Сорбонна), Б. Руссель (Высшая школа практических исследований по общественным наукам, Париж), А. Закшевский (Варшавский университет), В. Кригзайзен (Польская академия наук), О. Задорожная (Киево-Могилянская академия), В. Н. Ковалев, О. Б. Неменский, Б. Н. Серов, М. В. Дмитриев (все — МГУ), А. Шпирт, С. С. Лукашова и Г. П. Мельников (Институт славяноведения РАН) и другие исследователи. Тогда же на историческом факультете МГУ М. В. Дмитриевым был прочитан спецкурс, осветивший главные гипотезы нашей программы.

В январе-марте 2004 г. исследовательский семинар работал над программой в Центрально-Европейском университете (Будапешт). С докладами выступили: М. В. Дмитриев (МГУ, «„Святая Русь“, „Русь — Новый Израиль“, Русь как Палестина, „Москва — Третий Рим“: загадки протонациональных дискурсов в Московской Руси»), Я. Грицак (Львовский университет, «Мир, созданный крестьянами: идентичности украинских/русинских крестьян Галиции, 1830–1930»), Б. Тренчени (ЦЕУ, Будапешт, «Дискурсы „избранного народа“ и „земли обетованной“ в английской и венгерской культурах, XVI–XVIII вв.»).

2–7 марта 2004 г. в Центрально-Европейском университете прошла научная сессия и состоялись коллоквиумы по теме «Религиозные традиции, культурная идентичность и протонациональные дискурсы в Европе средних веков и раннего нового времени».

В ходе этой сессии, в частности, состоялись круглый стол «Что такое „этничность“ и „национальная идентичность“? Как они связаны с религиозными традициями?» и коллоквиум «Религия, этничность, культура, протонационализм и национализм в Восточно-Центральной и Центральной Европе, средние века — новое время».

Доклады прочитали Р. М. Шукуров (МГУ, «Религия и этническая идентичность в византийской культуре»), К. Ю. Ерусалимский (РГГУ, «Этническая, историческая и религиозная идентичность в культуре Московской Руси XVI в. в дипломатических документах»), Э. Сашалми (Печский университет, Венгрия, «Православие и религиозный образ врага в Московском государстве: поляки и литовцы в русских литературных и актовых источниках, конец XVI — начало XVII в.»), М. В. Дмитриев (МГУ, «Православие и „этничность“ в протонациональных дискурсах Московской Руси»), Г. Рокина (Педагогический университет Мари-Эл, Йошкар-Ола, «Религия и этническая идентичность в культуре населения Поволжья, XVI–XIX вв.»), В. Н. Ковалев (МГУ, «Политическое и конфессиональное в польском взгляде на „московских“ русских в эпоху Смуты»), С. Салей (Гродненский университет, Белоруссия, «Идентичность русинов в зеркале дипломатической переписки между Литовским княжеством и Московским государством в XVI в.»), О. Б. Неменский (МГУ, «Этнический дискурс в украинско-белорусских православных и униатских сочинениях начала XVII в.»).

В конце марта 2004 г. на историческом факультете ЦЕУ состоялся круглый стол «Национальные дискурсы в масштабе „большой длительности“: модерные или средневековые корни национализма?». На нем выступили М. В. Дмитриев (МГУ — ЦЕУ), А. И. Миллер (ИНИОН РАН — ЦЕУ), М. Яновский (Польская академия наук — ЦЕУ), Я. Грицак (Львовский университет — ЦЕУ).

В мае 2004 г. в университете Париж-И Пантеон–Сорбонна состоялась научная сессия «Идентичность и этничность на Востоке и Западе Европы в новое время: новые исследовательские подходы». Доклады прочитали Г. Салинеро, К. Мишо (оба — университет Париж-И Пантеон–Сорбонна), Д. Толле (университет Париж-IV Сорбонна), М. Дмитриев (МГУ).

В сентябре 2004 г. в Москве был проведен международный коллоквиум, материалы которого легли в основу настоящей книги.

В феврале 2005 г. в Центрально-Европейском университете (Будапешт) состоялся круглый стол (*workshop*) «Стратегии этнического различения: „варварские“ королевства, Византийская империя, Киевская Русь». Ключевые доклады сделали А. Шварц (Венский универси-

тет) и М. В. Дмитриев (МГУ). А в марте 2005 г. там же, в Центрально-Европейском университете, состоялся круглый стол (*workshop*) «Христианство и формирование протонациональных дискурсов в Восточной Европе, XVI–XVIII вв.». Ключевые доклады сделали М. Ниендорф (Эрфуртский университет) и М. В. Дмитриев (МГУ).

В апреле 2005 г. в университете Монпелье-III состоялся коллоквиум «Дискурсы протонациональной идентичности на Востоке и Западе Европы. Средние века — XVII столетие». Доклады представили А. Жуанна (университет Монпелье-III), Г. Одизио (университет Прованса), Ж. Дедеян (университет Монпелье-III), И. Дорфман-Лазарев (Римский университет «Сапиенца»), Е. Вольский (университет Монпелье-III), М. В. Дмитриев (МГУ).

В сентябре 2005 г. проблематике нашей программы был посвящен ряд семинаров, прошедших на историческом факультете МГУ в рамках сессии «Православие и западное христианство в истории Европы». Наряду с российскими специалистами в них приняли участие А. Мишель, С. Брюнэ, Ж. Фуйерон (все — университет Монпелье-III) и Г. Одизио (университет г. Экс-ан-Прованса).

В начале октября 2005 г. в Центрально-Европейском университете (Будапешт), в рамках сессии «Сравнительная история религиозных традиций Европы» состоялся коллоквиум «Дискурсы протонациональной идентичности в христианских культурах Европы». С докладами выступили М. В. Дмитриев (МГУ), К. Ю. Ерусалимский (РГГУ), А. М. Лидов (Центр восточнохристианских культур, Москва), Д. И. Польшванский (Ивановский университет), Ж.-М. Ле Галь, А. Кабантус, К. Мишо (все — университет Париж-1 Пантеон-Сорбонна), Г. Одизио (университет г. Экс-ан-Прованс).

В марте 2006 г. в Будапеште состоялся международный коллоквиум «Христианство и языки протонациональной идентичности в византийско-славянских средневековых культурах» (Центрально-Европейский университет, Будапешт), а в декабре того же 2006 г. конференция по аналогичной проблематике была создана в МГУ им. М. В. Ломоносова.

Все эти встречи призваны помочь работе над большой коллективной монографией «*Confesiones et nationes*. Конфессиональные традиции и формирование протонациональных дискурсов в истории Европы», которая будет опубликована в Москве в 2009 г.

Программа «*Confesiones et nationes*», в свою очередь, составляет этап в осуществлении более обширного проекта «Влияние правосла-

вия и западного христианства на общества. Сравнительный подход». Работа над этим проектом ведется с 1993 г. Центром украинистики и белорусистики МГУ при поддержке Дома наук о человеке (Париж), Научного совета РАН «Роль религий в истории», Института российской истории РАН, университета Париж-I Сорбонна-Пантеон, Вроцлавского университета (с 1994 г.), университета Париж-IV Сорбонна (с 1997 г.), университета Альберты (Эдмонтон, Канада, с 1999 г.), Института европейской истории в Майнце (с 1999 г.), Института славяноведения РАН (с 2002 г.), Центрально-Европейского университета в Будапеште (с 2004 г.), Франко-российского центра общественных и гуманитарных наук (с 2004 г.).

Осуществление проекта имело результатом организацию коллективных исследований, проведение семинаров, коллоквиумов, круглых столов и ателье, публикацию серии книг. Ряд книг, не считая статей, уже вышел в свет. Полная информация об этой программе и ее субпроектах помещена на сайте Центра украинистики и белорусистики МГУ.

В той области исследований, к которой обращена программа «Влияние православия и западного христианства на общества. Сравнительный подход», сложилась противоречивая ситуация. Создано громадное число работ, посвященных отдельным аспектам конфессиональной специфики религиозных традиций европейского ареала (западное и восточное христианство, иудаизм, ислам), влиянию этих традиций на формирование культурной идентичности европейских народов и тому, как формировались, развивались и развиваются до сих пор этнические, протонациональные и национальные дискурсы в европейских обществах. Однако обилие опубликованных книг и статей производит обманчивое впечатление. Среди опубликованных исследований по-прежнему очень редки такие, авторы которых подходили бы к данной проблематике в строго сравнительном ключе (а крупных научных работ, посвященных сравнению западнохристианских и восточнохристианских культур, вообще не существует); почти никогда историки православных обществ не принимают во внимание специфику восточного христианства по сравнению с западным, и *vice versa*; практически нет междисциплинарных исследований по проблемам взаимодействия конфессионального, этнического и социального в Европе раннего нового времени; нет убедительных попыток взглянуть на роль конфессиональных традиций не только сравнительно, но и с точки зрения «структур большой длительности».

Всё это значит, что сложившейся в ходе наших работ международной группе исследователей предстоит сделать много больше того, что уже сделано.

М. В. Дмитриев,
директор Центра украинистики и белорусистики МГУ, координатор программы «Влияние православия и западного христианства на общества. Сравнительный подход»

Москва, 4 июля 2007 г.

М. В. Дмитриев
(МГУ)

ПРОБЛЕМАТИКА ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО
ПРОЕКТА «*CONFSSIONES ET NATIONES.*
КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ
И ПРОТОНАЦИОНАЛЬНЫЕ ДИСКУРСЫ
В ИСТОРИИ ЕВРОПЫ»

В настоящем вводном реферате поставлена цель проиллюстрировать (и в некоторой, весьма незначительной степени обосновать) исследовательскую «анкету», положенную в основу нашего коллоквиума.

Точкой отсчета стало сомнение в адекватности господствующих представлений о «национальном» и «этническом». Нам очень привычно и просто думать о современном мире и его истории в категориях «нация», «этнос», «этничность», «национальность», «национализм», «национальное» государство... Принимается, что эти понятия более или менее адекватны реальности, а реалии, стоящие за ними, считаются универсальными, «естественными» для человеческих сообществ, по крайней мере для сообществ настоящего времени и прошлых веков. Можно привести множество примеров того, как выражено это расхожее мнение — в словарях, учебниках, исследованиях, в языке, в искусстве, в массовой культуре и прочем.

В самом ли деле перечисленные понятия адекватны «реальности», а «этничность» и «национальные» культуры представляют собой «естественные» формы связей в человеческих сообществах? Не противоречит ли строго *исторический* и — особенно! — историко-сравнительный подход утвердившемуся в гуманитарных науках догмату, что нация и этничность суть *универсальные естественно-исторические феномены*?

Среди аргументов, которые делают правомерными такие сомнения, я бы особенно выделил две идеи, два положения. Во-первых, утверждение о *средневековых*, а не модерных¹ истоках и в каком-то смысле

¹ Слово «модерный» употребляется по необходимости, за неимением лучшего.

средневековой — а не модерной — природе дискурсов², говорящих о национальных идентичностях. Во-вторых, идею, что происхождение, так сказать генетику, этих дискурсов можно и нужно выводить из особенностей западнохристианских концепций *nationes, gentes* и т. д.

При этом совершенно необходимо подчеркнуть, что все предлагаемое строится на представлении о том, что природа «национальных», «протонациональных» и «этнических» идентичностей есть дискурсивная природа³. Такое понимание «национального» мне кажется

² Дискурс мы, вместе с теми учеными, на опыт которых опирается А. И. Миллер, понимаем как «отложившийся и закрепившийся в языке способ упорядочения действительности, способ видения мира, выражаемый в самых разнообразных, не только вербальных, практиках, а следовательно, не только отражающий мир, но и его проектирующий и сотворяющий. Иначе говоря, понятие „дискурс“ включает в себя общественно принятые способы видения и интерпретирования окружающего мира и вытекающие из именно такого видения действия людей и институциональные формы организации общества» (Миллер А. И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб.: Алетейя, 2000. С. 14).

³ О дискурсивной природе национализма см. очень важную и ясно написанную обобщающую статью А. И. Миллера (Миллер А. И. О дискурсивной природе национализмов // *Pro et Contra*. Т. 2 (1997). № 4). Дискурсивная природа современного национализма и национальной самоидентификации особенно убедительно проанализирована и описана, в частности, Р. Водак и ее коллегами в исследовании, посвященном Австрии (Wodak R., de Cillia R., Reisigl M., Liebhart K. *The Discursive Construction of National Identity*. Edinburgh: University Press, 1999). Проведенное этой группой ученых исследование опирается на методологию и методы «критического анализа дискурса» (Critical Discourse Analysis — CDA). Об этом направлении в общественных науках см., например: Matsuki K. *Discourse Analysis* // *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. Vol. 1. New York: Henry Holt, 1996. P. 351–355; Wodak R. *Disorders of Discourse*. London; New York: Longman, 1996; Fairclough N. *Critical Discourse Analysis. The critical study of language*. London; New York: Longman, 1995; Fairclough N., Wodak R. *Critical Discourse Analysis* // *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*. Vol. 2. *Discourse as Social Interaction* / Ed. T. Van Dijk. London: Sage, 1997. P. 258–284; Van Dijk T. *The Study of Discourse* // *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*. Vol. 1. *Discourse as Structure and Process* / Ed. T. Van Dijk. London: Sage, 1997. P. 1–34; Van Dijk T., Kintsch W. *Strategies of Discourse Comprehension*. New York: Academic Press, 1983.

доказанным всем составом проведенных к сегодняшнему дню исследований (да и здравым смыслом).

В настоящем реферате сначала коротко представлено существо проблемы, далее даются краткие комментарии о сложившейся историографической ситуации, затем говорится о новых подходах и тенденциях в медиевистических работах, касающихся средневековых протонациональных идентичностей. Далее ставится вопрос о конфессиональных факторах в истории протонациональных дискурсов, и напоследок я напоминаю об особенностях развития протонациональных дискурсов в странах «византийского содружества» в средние века и новое время.

В чем проблема? Тема национализма и вопросы этнической, этнокультурной и этнонациональной идентичности в последние полтора десятилетия, особенно после распада Советского Союза и Югославии, стала пользоваться повышенным спросом в университетах, в средствах массовой информации и у издателей. Историография, посвященная этим вопросам, необозрима. И тем не менее есть некоторые важные проблемы, которые до сих пор не только не разрешены, но даже и не изучены. Одна из них — связь между спецификой западного и восточного христианства и особенностями генезиса, становления и развития этнонациональных, национальных и националистических дискурсов в европейских обществах. Суть проблемы видится в том, что, по всей вероятности, существует до сих пор не опознанная и, соответственно, не понятая связь между особенностями средневековых западнохристианских культур и рождением современных представлений о «национальном» и «этническом» и, как следствие, с рождением и специфическими чертами национализмов XIX–XXI вв.

Эта проблема заявляет о своем существовании в двух контекстах.

Во-первых, когда мы обращаемся к истории национализмов и представлений о национальном и этническом вне Европы, выясняется, что национализм и соответствующие системы представлений не

Аналогичные подходы могли бы быть применены (со всеми необходимыми модификациями и столь же необходимой осторожностью) к изучению средневековых этнических и протонациональных дискурсов. Не исключено, что анализ такого рода обнаружит не только сходства, но и внутреннее родство и преемственность между средневековыми и современными/современными дискурсами, касающимися «национальных» и «этнических» традиций.

зарождались самостоятельно и как бы «спонтанно» нигде, кроме Европы⁴.

Во-вторых, проблема заявляет о себе и при изучении истории византийско-славянских культур. Их опыт позволяет предположить, что в Византии (и отчасти в странах «Византийского содружества») дискурсы, касающиеся этнического и «национального», формировались и развивались по меньшей мере *не так*, как аналогичные (но вовсе не тождественные) дискурсы в культуре западного христианства. Видимо, в средневековом католицизме присутствовало (а в средневековом православии отсутствовало) нечто, что способствовало развитию этнонациональных дискурсов на Западе и препятствовало их возникновению и усвоению на Востоке. Соответственно, если наша исходная гипотеза верна, нужно установить, во-первых, почему и как складывались этнонациональные дискурсы на христианском средневековом Западе и какие черты культур православных обществ Европы в средние века и новое время препятствовали появлению представлений и высказываний о «национальном».

Подступиться к этой проблематике очень сложно и рискованно прежде всего потому, что чаще всего она не признается как таковая нашей университетской и академической средой. Тем не менее названная исследовательская проблема существует. Это с особенной наглядностью можно показать, обратившись к истории Византии. С меньшей наглядностью то же самое можно продемонстрировать, взглянув на историю России, Украины и Белоруссии. Поэтому стоит компаративистски присмотреться к некоторым аспектам «этнонациональных» дискурсов идентичности в культуре Московской Руси — к тем именно, которые представляют собой отклонение, аномалию, если принять в качестве «нормы» западноевропейский (западнохристианский) опыт.

Одна из недавних констатаций очень немногочисленных работ по истории «этнонационального» самосознания и соответствующих дискурсов Московской Руси состоит в том, что вплоть до конца XVII в. в России национальная идентичность осмысливалась и выражалась *почти исключительно* в представлениях о

- а) династии и государстве;
- б) религии;

⁴ Об «экспорте» национализма из Европы на Восток см., например: *Choueri Y. M. Arab Nationalism. A History. Nation and State in the Arab World. Oxford UK; Cambridge USA: Blackwell Publishers, 2000; Chinese Nationalism / Ed. J. Unger. London; New York: M. E. Sharpe, 1996.*

в) территории⁵.

Все эти компоненты присутствовали и в этнонациональных дискурсах католической и протестантской Европы. Но там, на Западе, к трояственному дискурсу «московского» типа добавлялась система представлений и высказываний о «народах», которым присуща особая культура (культурная идентичность), отличающая, наряду с политической принадлежностью, религией и территорией, данный «народ» от других «народов». Позже и на западе, и на востоке Европы к этому добавились представления о связи идентичности народа с его языком. Соответственно, одна из задач нашего коллоквиума и проекта — объяснить причины асимметрии между византийско-славянским и западным миром в построении протонациональных дискурсов.

Историография: «конструкционисты», «эссенциалисты», «перенниалисты», позитивисты, марксисты... С конца XVIII до конца XX в. господствовало мнение, что народности и нации — это созданные самой природой «спящие красавицы», которые существуют с древности и которые пробудились от поцелуя «будителей» в XIX столетии... Приведем два-три из тысяч возможных примеров.

А. Н. Пыпин в конце XIX в. во введении к своему труду по истории русской этнографии констатировал: «Изучения национальные, именно изучения народа и народности, с целью научным образом постичь характер и жизнь народа, как основу национальности и государства, и указать истекающие из них начала, особенности и современные потребности общественного развития» стали предметом всеобщего внимания и породили множество публикаций⁶.

Известный немецкий медиевист П. Э. Шрамм в ноябре 1939 г., сдавая издателю книгу о французской средневековой монархии, писал: эта книга, возможно, послужит «лучшему историческому пони-

⁵ См.: *Bushkovitch P. The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia // Harvard Ukrainian Studies. X (1986). № 3/4. P. 355–376; Bushkovitch P. What is Russia? Russian National Identity and the State, 1500–1917 // Culture, Nation, and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945)/Eds. A. Kappeler, Z. E. Kohut, F. E. Sysyn, M. von Hagen. Edmonton; Toronto: CIUS Press, 2003. P. 144–161; Бушкович П. Православная церковь и русское национальное самосознание XVI–XVII вв. // *Ab Imperio*. 2003. № 3. С. 101–117.*

⁶ *Пыпин А. Н. История русской этнографии. Т. 1. Общий обзор изучений народности и этнография великорусская. СПб., 1890. С. 3.*

манию народа, который мы сегодня снова видим на стороне наших противников»⁷.

Бывший президент Франции В. Жискард д'Эстен считает, что французская «идентичность принадлежит народу, живущему на определенной территории, вернее, в определенном природном окружении, ландшафте <...>, однако для того, чтобы ощущать себя французом, недостаточно проживать в данном природном окружении. Франция не может быть только адресом. Она является тем местом, которое требует определенной манеры жить. Эту манеру отличает уважение к личности, терпимость, радушие и учтивость (хотя утонченная форма нашей учтивости, кажется, в XX веке погибла!). Описанная манера жить остается, без сомнения, единственной в мире. Определяя идентичность Франции, нельзя сводить ее к возможности жить на земле этой страны. Данная идентичность предполагает желание принять ее образ жизни... В этом образе жизни общее, составленное из элементов, входивших в него один за другим, тех, что формируют идентичность, значит в конечном счете больше, чем различное»⁸.

Однако в последней четверти XX в. представления о «естественности» наций и этнических сообществ оказались поколеблены, если не разрушены, так называемыми «модернистами» или конструкционистами. Их имена, исследования, идеи знакомы многим. Это Эрнст Геллнер, Эрих Хобсбаум, Бенедикт Андерсон, Джон Брейи и др.⁹.

⁷ Schramm P. E. Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert. Ein Kapitel aus der Geschichte des abendländischen Staates. Weimar, 1939. Bd. 1. S. IX (das Buch «kann... vielleicht dem einen oder andern dazu dienlich sein, ein Volk historisch besser zu begreifen, das wir heute wiederum auf der Seite unsrerer Gegner finden»). Анализируя «Песнь о Роланде» и современные ей поэтические тексты, Шрамм писал: «Diese Welt der Dichtung, die den Laien und den Geistlichen zugleich vertraut war und in allen Schichten Echo fand, ist ein Spiegel der Zeit, der ihre Wünsche und Ideale verkündet: ihre religiösen und ethischen, ihre ständischen und auch — wie hätte es anders sein können! (курсив мой. — М. Д.) — ihre nationalen» (Ibid. S. 137).

⁸ Жискард д'Эстен В. Французы. Размышления о судьбе народа. М.: Ладомир, 2004. С. 185–186.

⁹ Национализм и формирование наций: теории — модели — концепции / Под ред. А. И. Миллера. М.: Институт славяноведения, 1994; Нации и национализм. М.: Праксис, 2002 (перевод сборника: Mapping the Nation, London, Verso, 1996 — со статьями Андерсона, Гроха, Геллнера, Брейи, Смита, Вердери, Хобсбаума, Хабермаса); Smith A. D. Nationalism. Theory,

Суть их позиции в том, что национализм и националистическая политика государственных элит *создает* нации, используя те или иные инструменты (стандартизированная система образования и школьных программ, сеть массовых коммуникаций, «печатный капитализм», пропаганда определенных лингвистических представлений, использование эмоциональных факторов и т. д.).

«Конструкционистам» противостоят «примордиалисты», или «эссенциалисты», защищающие и так или иначе модифицирующие традиционную точку зрения об этнических и в этом смысле «естественных» корнях современных наций. В этом секторе исследований самое заметное имя — Энтони Смит, который своими многочисленными книгами¹⁰ обосновывает мнение, что основа наций — это этнические сообщества, существовавшие уже в средние века и даже — до средневековья¹¹. Среди «примордиалистов» иногда выделяют и так называемых «перенниалистов» вроде Д. Армстронга¹².

Ideology, History. London: Polity Press, 2001; *Idem*. Theories of Nationalism. 2nd ed. New York: Holmes and Meier Publishers, s. a. (1st edition — 1983); *Idem*. Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism. London: Routledge, 1998.

¹⁰ *Smith A.* The Ethnic Origins of Nations. Oxford University Press, 1986; *Idem*. National Identity. London: Penguin books, 1991; *Idem*. Social and Religious Origins of Nations // The Rights of Nations. Nations and Nationalism in a Changing World / Eds. D. M. Clar, Ch. Jones. New York: St. Martin's Press, 1999. P. 26–44. См. также другие публикации Э. Смита.

¹¹ Большой резонанс имела и книга А. Гастингса, развивающая главные положения концепции Смита (*Hastings A.* The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism. Cambridge University Press, 1997). См. отклик Э. Смита на публикации А. Гастингса: *Smith A.* Adrian Hastings on nations and nationalism // Nations and Nationalism. 9 (1). 2003. P. 25–28.

¹² *Armstrong J.* Nations before Nationalism. Chapel Hill, 1982; См. также: *Хюбнер К.* Нация. От забвения к возрождению. М.: Канон, 2001 (пер. с нем.: *Hübner K.* Das Nationale. Verdrängtes. Unvermeidliches. Erstrebenwertes. Graz; Wien; Köln: Verlag Stiria, 1991). В сущности, такова же позиция многих современных российских авторов (*Мнацаканян М. О.* Интегрализм и национальная общность. Новая этносоциологическая теория. М.: Анкил, 2001; *Сергеева А. В.* Русские. Стереотипы поведения, традиции, ментальность. М.: Флинта-Наука, 2004; *Русский народ. Терминология, исследования, анализ.* Жуковский; Москва: Кучково поле — Полиграфические ресурсы, 2001; *Беркович Н. А.* Племя, народность, нация. Социально-философские аспекты. СПб.: Наука, 2001) и за-

Сохраняет известное влияние и марксистская традиция в понимании наций и «национального», из которой выросла и российская школа этнографических исследований¹³.

Большинство же всерьез работающих исследователей — это, условно говоря, позитивисты-дезертиры, которые не участвуют в баталиях об историческом синтезе, сосредоточив внимание на отдельных странах и эпохах.

До недавнего времени Энтони Смит и его сторонники могли опираться на исследования медиевистов, для которых средневековая этническая или протонациональная общность есть явление естественно-исторического порядка. Естественно — потому что этносы, согласно нашим мыслительным привычкам, суть первофеномены. Исторического — потому что этносы эволюционируют. Однако в последние 10–15 лет даже концепция «естественности» и «первичности» средневековых этносов начинает разрушаться, и по мере ее разрушения получает распространение мнение о сконструированности, то есть дискурсивности не только современных, но и средневековых протонациональных и этнических сообществ.

нимавшего, казалось бы, очень особенную точку зрения Л. Н. Гумилёва (*Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. Л.: Гидрометеиздат, 1990.*)

¹³ *Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983; Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М.: Наука, 1981; Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Наука, 1985. Ср. «ревизионистские» публикации В. А. Тишкова и С. В. Чешко: *Тишков В. А. О феномене этничности // Этнографическое обозрение. 1997. № 3 (переиздано: Тишков В. А. Очерки теории и политики этничности в России. М.: Русский мир, 1997. С. 47–77); Он же. Забыть о нации (постнационалистическое понимание национализма) // Вопросы философии. 1998. № 9; Он же. О нации и национализме // Свободная мысль. 1996. № 3 (переиздано: Тишков В. А. Очерки теории и политики этничности в России. М.: Русский мир, 1997. С. 78–90); Он же. Этнос или этничность? // Он же. Этнология и политика. Научная публицистика. М.: Наука, 2001. С. 229–233; Он же. О нации // Там же. С. 234–240; Он же. Что есть Россия? (перспективы нациестроительства) // Он же. Очерки теории и политики этничности в России. С. 115–138 (впервые: Вопросы философии. 1995. № 2); Он же. Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе // Там же. С. 26–46 (впервые: Вопросы философии. 1990. № 12); Чешко С. В. Этническая история славян с точки зрения проблем этнологии // Славяноведение. 1993. № 2; Чешко С. В. Человек и этничность // Этнографическое обозрение. 1994. № 6.**

Это направление в исследованиях следует охарактеризовать более подробно.

«Венская школа историко-этнографических исследований»¹⁴ и вопрос о средневековых этносах, народностях и «протонациях». В центре внимания исследователей этой школы находится предмет, который они назвали, заимствуя понятие у П. Бурдьё, «стратегиями различения» (*strategies of distinction*). Речь идет о дискурсах этнической дифференциации, выработанных европейской средневековой культурой.

¹⁴ Так называет группу австрийских историков и их единомышленников В. Поль (*Pohl W. Einleitung: Integration und Herrschaft im Wandel der Römischen Welt // Integration und Herrschaft. Etnische Identitäten und Soziale Organisation im Frühmittelalter / Hrg. von W. Pohl, M. Diesenberger. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie, 2002 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters. Bd. 3). S. 9*). Она представлена рядом работ по этническим процессам в раннем средневековье: *Wenskus R. Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes. Köln; Graz: Böhlau, 1961*; *Wolfram H. Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie. 3. Auflage. München: Beck, 1990*; *Wolfram H. Origo et religio. Ethnic traditions and literature in early medieval texts // Early Medieval Europe. 3 (1994). P. 19–38*; *Pohl W. Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567–822 n. Chr. München: Beck, 1981*; *Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern / Ed. H. Wolfram und W. Pohl. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990*; *Schwarz A. Bemerkungen zum historischen Forschungsstand in der Geschichte der Goten vom 4. bis zum 8. Jh. n. Chr. // Peregrinatio Gothica / Ed. J. Kmiecinski. Łódź: , 1986. S. 105–124*; *Schwarz A. Die Westgoten und das Imperium im 4. Jahrhundert // Los Visigodos. Historia y Civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos. Madrid–Toledo–Aleala. [Murcia]: Universidad de Murcia, 1986. P. 17–26*; *Pohl W. The Politics of Change. Reflections on the Transformation of the Roman World // Integration und Herrschaft. Etnische Identitäten und Soziale Organisation im Frühmittelalter. S. 275–288*; *Grenze und Differenz im frühen Mittelalter / Hg. von W. Pohl und H. Reimitz. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000*; *Amory P. People and Identity in Ostrogothic Italy, 489–544. Cambridge: Cambridge University Press, 1997*. См. также блестящее синтетическое эссе П. Гири: *Geary P. J. The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe. Princeton University Press, 2002* (перевод на нем.: *Geary P. Europäische Völker im frühen Mittelalter. Zur Legende vom Werden der Nationen. Frankfurt am Main, 2002*; недавно вышел и французский перевод книги П. Гири. Хочется надеяться, что и русский перевод не заставит себя ждать).

Исходная констатация бесспорна: формирование сообществ, которые мы теперь называем средневековыми народностями (или этносами, или народами, или «протонациями») было самым тесным образом связано с политической интеграцией или дезинтеграцией отдельных территорий, с эволюцией институтов власти и приемами ее легитимации. Этническая дифференциация (воображенная, изобретенная, сконструированная и «реальная») рассматривается в теснейшей связи с процессами, механизмами и идеологиями политического строительства и социальной консолидации, и в изучении этих феноменов все большее значение имеет исследование культурных детерминант соответствующих институтов, процессов, идеологий, практик. Политическая интеграция и соответствующие политические процессы, роль власти в структурировании общества, способы легитимации власти в связи с этим анализируются с точки зрения истории культуры, понятой как наделение смыслом тех или иных институтов, действий, процессов. Г. Вольфрам, В. Поль, Я. Вуд и его единомышленники подчеркивают, что речь идет не о банальном признании роли культурных перемен и «культурных факторов» или, например, признании того, что политические *идеи* играют огромную роль в становлении новых обществ и государств. В центре анализа — то, как шла борьба за придание того или иного смысла общественным институтам, за интерпретацию наличных слов и понятий и за то, как регулировать и направлять развитие этих институтов через манипулирование приписанными им смыслами. Соответственно, сохранившиеся тексты, археологические источники и лингвистические данные отражают не только сложившиеся реалии средневековья, но и «пространство борьбы за продуцирование смыслов» (*die Sinnproduktion*). Эта борьба за «продуцирование смыслов» имела решающее значение настолько, насколько интеграция общества и установление соответствующих связей, социальные институты, политические действия, общественные практики «могли быть интерпретированы и представлены как наделенные определенным смыслом»¹⁵. В частности, и представления об этнических различиях воспринимались

¹⁵ «Eher sollte der Kampf um Bedeutung(en) als gesellschaftliche Auseinandersetzung gedeutet werden» — и далее: «Die Texte, die uns erhalten sind, aber auch viele Befunde des Archäologen und der Philologen sind in diesem Forschungsfeld nicht bloss Abbilder gesellschaftlicher Wirklichkeit, sondern Spielfeld entscheidender Auseinandersetzungen um die Sinnproduktion. Gesellschaftliche Integration und sozialer Zusammenhalt sind nur in dem Mass möglich, in dem sie als sinnhaft erfasst und dargestellt werden können» (*Pohl W. Einleitung: Integration und Herrschaft im Wandel der Römischen Welt. S. 11*).

как, так сказать, онтологические различия лишь тогда, когда появлялись группы людей, считавших эти различия существенными¹⁶. В этой «борьбе за смыслы» решающую роль играло понимание прошлого, *memoria*, и в соответствующих исследованиях венской школы показано, какую роль интерпретация прошлого играла в легитимизации власти и, соответственно, в формировании представлений о коллективной идентичности и самой этой идентичности отдельных европейских социумов¹⁷.

Поэтому главные усилия исследователей «венской школы» сосредоточены на изучении источников, которые позволяют судить, как сложились и в чем выразились языки и системы представлений, описывающие «этнические различия» в раннесредневековой Европе и наделяющие эти различия определенным этнически-дифференцирующим смыслом.

В. Поль подчеркивает, что демографическая и этническая история Европы периода разложения Римской империи и генезиса средневекового мира очень плохо известна. Мы не знаем, сколько бриттов выжило в англо-саксонской Британии, сколько лангобардов пришло в Италию, сколько населения вымерло в VI в. в результате чумы, сколько на самом деле пришло варваров в Европу во время Великого переселения народов¹⁸. Все знают о готах — завоевателях Европы. Но никто не знает, кто такие готы... Судя по источникам, каждого четвертого и пятого «европейца» можно отождествлять с «готами», и поэтому ясно, что «готы» были разнородной массой. Таким образом, замечает иронически В. Поль, «некоторые готы, в самом деле, должны были бы быть более готскими, чем другие»¹⁹. Более того, Патрик Амори в специальном исследовании о готах приходит к выводу, что «готы» наших источников — вообще не этническая группа, а термин, отра-

¹⁶ В таком подходе «венская школа» опирается на принципы, разработанные в социологии П. Бурдьё (В. Поль ссылается, в частности, на то положение, что «une différence, une propriété distinctive... ne devient une différence visible, perceptible, non indifférente, socialement pertinente, que si elle est perçue par quelqu'un qui est capable de faire la différence» — Pohl W. Telling the Difference... P. 21, note 21).

¹⁷ Wolfram H. Origo et religio. Ethnic Traditions and Literature in Early Medieval Texts. P. 19–38; Pohl W. Der Gebrauch der Vergangenheit in der Ideologie der Regna // Ideologie e pratiche del reimpiego. Spoleto, 1999 (Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo. 46). S. 149–175.

¹⁸ Pohl W. The Politics of Change. P. 275 и след.

¹⁹ Ibid. P. 278.

жающий возможность через «этнические» титулы приобщиться к определенному привилегированному слою²⁰.

В ряде работ показано, что разрушение античных городов и их институтов вело к появлению территориальных идентичностей, связанных с провинциями, а вовсе не с этническими границами, и только потом эти территориальные образования начинали осмысливаться в связи с «этническими» традициями²¹.

Я. Вуд обращает внимание на то, что переход к средневековью означал, в частности, что оппозиция «цивилизованного» римского общества «варварам» теряла свою релевантность. Кроме того, нарастало значение этнических различий среди «варваров», хотя при этом ситуация IV в. весьма существенно отличалась от позднейших эпох²², и дело тут не только в смешанных браках и взаимной ассимиляции разных племен. Например, всё более тесные связи Бургундии с Французским королевством вели к политическим, правовым, социальным переменам, а те, в свою очередь, меняли значение термина *Бургундия*, и таким образом за «этническим» термином вставала какая-то неэтническая социальная и политическая реальность, хотя одновременно этот термин мог по-прежнему подразумевать и особую этнобиологическую группу. Или, например, такой этнический атрибут как *francisca* получил этническое значение у Исидора Севильского, но его невозможно связать с реальными чертами франкской идентичности и «этнические» коннотации данного слова вряд ли имеют смысл вне пределов Исидоровых «Этимологий»²³. Франки, бургунды и римляне могут пониматься в источниках как троянцы; готы будут смешиваться с гетами времен императора Трояна, турки выступают как отпрыски Гога и Магога, но все эти «нелепости» оказывали влияние на общественную практику — например, называя готов «гетами», римляне, воспринимали их в соответствии с логикой именно этого последнего термина²⁴.

²⁰ Ibid. P. 279; Amory P. People and Identity in Ostrogothic Italy, 489–544. Cambridge, 1997.

²¹ Pohl W. Einleitung: Integration und Herrschaft im Wandel der Römischen Welt. S. 10.

²² «...to be a member of an “ethnically” named group in the fourth century was, necessarily, different from being a member of a group of the same name two or three centuries later» (Wood I. Conclusion: Strategies of Distinction // Strategies of Distinctions. The Construction of Ethnic Communities, 300–800 / Eds. W. Pohl, H. Reimitz. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. P. 298).

²³ Ibid. P. 299.

²⁴ Ibid. P. 302.

Как сложились протонациональные «варварские королевства» и что собой представляла их «этническая» идентичность? Как вообще могли возникнуть и устоять такие сообщества, которые, с одной стороны, были гораздо более масштабными, чем племена, где более или менее каждый знал другого в лицо, а с другой стороны, были чем-то противоположным имперским структурам Рима — ведь исследования показали, насколько неопределенны и невняты были представления о границах этносов в эпоху франков? Пишущие и писавшие об этносах всегда испытывают и испытывали трудности из-за переменчивости, сбивчивости и неразделенности этнических характеристик тех или иных «народов», тем более что некоторые группы, как, например, авары, быстро сходили с исторической арены, прочной связи между системами права и этносами, как выясняется, не существует, археологические и лингвистические данные, как и многие данные письменных источников, с трудом поддаются этнической идентификации и т. д.²⁵

Вопрос обостряется и потому, что варварские королевства были полиэтническими образованиями, а римские «специалисты»-«виртуозы»²⁶ не только помогали создавать их, но и «вырабатывали этнические дискурсы, которые обосновывали возникновение новых политических сообществ». Характерный пример такого «специалиста» — Кассиодор. Он и другие идеологи-«виртуозы» стали архитекторами варварских королевств. Конструируя «этнические» дискурсы, они опирались на традиции античной этнографии, Библию с ее манерой описывать «племена» и «народы», а Исидор Севильский объединил обе традиции в своем творчестве²⁷. Исидор Севильский, как обращает внимание В. Поль,

²⁵ Вот предложение Вуда о том, как преодолевать такие трудности: «The scholar, therefore, needs to interpret an ethnic label within the kaleidoscope of changing discourses, while, at the same time, he or she should also identify the particular discourse which is of immediate relevance. In short, in looking at strategies of distinction the researcher has both to understand the development of a number of ethnic discourses and also to reconstruct the strategy of a single moment — of a single author, legislator, craftsman or owner <...>, it is necessary to reconstruct microcosms. Individual microcosm can then be compared synchronically and diachronically with other microcosms, thus building up a more inclusive picture» (Ibid. P. 300–301).

²⁶ Термин «виртуозы» заимствован нами из работ М. Вебера о протестантизме и протестантских «сектах» и употребляется в том же смысле, в каком его применял немецкий ученый.

²⁷ Pohl W. Introduction: Strategies of Distinction. P. 3–4.

с одной стороны, подчеркивал, что «*ex linguis gentes, non ex gentibus linguae exortae sunt*», но при этом, противореча самому себе, утверждал, что накануне вавилонского столпотворения многие народы говорили на еврейском, и принимал идею, что из одной языковой общности могут вырасти разные народы (*gentes/nationes*)²⁸.

Данные источников позволяют допустить, что чувства этнической близости и солидарности были распространены среди населения, но только в малых группах, члены которых знали друг друга «в лицо». Соответственно, задача исследований в том, чтобы объяснить, как этнические дискурсы этих малых, *face-to-face* групп превратились в концепты «франков» и «готов». Что значило в то время выражение «*omnes Franci*»? В. Поль, опираясь на предложенное П. Бурдьё понятие *distinction*, ставит вопрос: как возникали «различия» между «этническими» группами раннесредневековой Европы — различия горизонтальные, в отличие от вертикальных, проанализированных Бурдьё? «Самый существенный момент в том, что эти этнические общности не являются неизменными сущностями биологического или онтологического порядка, но суть результат исторических процессов или, можно сказать, сами по себе выступают как исторические процессы»²⁹.

В докаролингской «варварской» Европе мы сталкиваемся с множеством враждовавших друг с другом племен, и надплеменные этнические различия и связи в этих сообществах еще не сложились. Представления о различиях «этнических групп» начали формироваться в каролингскую эпоху, когда региональные идентичности стали связываться с определенными этническими традициями и выражаться в правовых нормах и особенностях убранства³⁰. Всё это еще не создавало таких представлений о «народах» и «нациях», какими мы привыкли оперировать сегодня, и тем не менее в средние века «этнические» дистрикции и дискурсы, возникшие в раннесредневековых европейских королевствах, стали одним из фундаментов европейской культуры, взаимодействуя каким-то образом с универсалистскими устремлениями церкви. Но лишь XIX век выковал представления об «этничности» и «национальности» в том виде, в каком они представляются «естественными» и универсальными нам сегодня. Мы же проецируем эти представления на ранее средневековье, хотя «ни один франк, лон-

²⁸ *Idem*. Telling the Difference: Signs of Ethnic Identity // Strategies of Distinctions.

²⁹ *Idem*. Introduction: Strategies of Distinction. P. 8.

³⁰ *Idem*. Telling the Difference: Signs of Ethnic Identity. P. 63–64.

гобард или гунн не понял бы такого представления о значении этнической идентичности»³¹.

В итоге австрийский исследователь приходит к утверждениям, очень схожим с посылками нашего проекта: ни этнические, ни универсалистские сообщества не являются «естественным» фундаментом, на котором — в силу его естественности — должно стоять человечество. И та, и другая модель организации общества восходит ко времени возникновения «этнических» королевств на территории Римской империи. Современные национализмы имплицитно и эксплицитно апеллируют к этим средневековым традициям, и поэтому, отмечает В. Поль, невозможно понять современный национализм, изучая идеологии лишь двух последних веков. «Необходимо обратиться к тому, как этническая риторика и этнические представления развивались между поздней античностью и ранним средневековьем». Не исключено, что националистические претензии восходят к сплаву античной и христианской культуры раннесредневековых европейских королевств. «В этом смысле трансформация римского мира еще не завершилась»³².

В целом исследования «венской школы», показывая, как трансформация позднеимперского римского мира привела к генезису средневековых дискурсов, подразумевающих существование «народов» и государств (которые, в свою очередь, положили начало национальным государствам нового времени и современности), создают предпосылки для того, чтобы взглянуть на национально-этнические феномены нового времени с точки зрения «перспективы большой длительности».

Отсюда — две линии в нашем исследовательском проекте.

Во-первых, констатируя, что современные и современные этнонациональные дискурсы каким-то образом связаны именно с *европейскими* и именно *средневековыми* культурными традициями, мы задаемся вопросом: с какими именно традициями мы имеем дело и каким именно образом современные представления о нациях и народах связаны с этими традициями? В частности, не существует ли какой-то связи между современными и современными этнонациональными дискурсами и средневековой *христианской* культурой? Какого рода эти связи, если их удастся эмпирически проследить?

Во-вторых, зная, что среди базовых элементов средневековых (прото)национальных дискурсов главную роль играли концепты *gens*, *natio* и *populus* в том виде, в каком они понимались в «варварских», каролинг-

³¹ Ibid. P. 69.

³² Pohl W. Introduction: Strategies of Distinction. P. 14.

ских³³ и посткаролингских обществах Западной Европы, и которые были позднее развиты и трансформированы в обществах раннего нового времени, нужно проверить в историко-сравнительном плане три предположения.

Первое из них относится к тому же предмету, о котором пишут представители «венской школы». По своему существу средневековые западные представления и идеи, касающиеся «этнических» различий, имеют мало общего с самими «реальными» этническими особенностями того или иного сообщества. Они были «изобретены», сконструированы (и отчасти унаследованы от античности) в процессе интеллектуального творчества, в котором были использованы библейские тексты, некоторые дескриптивные клише и мыслительные приемы, восходящие к Древней Греции и Древнему Риму, протосхоластические и раннесхоластические новации христианских «виртуозов». Такими путями и сложились, видимо, средневековые этнические/протонациональные дискурсы, если их понимать и как языки культуры (семиотические системы), и как знаковые системы, переплетенные с соответствующими им формами деятельности (практиками). Отсюда вопрос: насколько исключительной была в этом отношении западноевропейская средневековая культура? Каким образом «стратегии различения» выстраивались и реализовались в православно-византийских культурах и культурах вне европейского региона?

Второе положение касается терминов *natio*, *nationes*, *gens*, *gentes*, *lingua*, *linguae* и дискурсов, частью которых эти понятия и выступали. Соотносились ли эти дискурсы в средневековой культуре исключительно с политическими сообществами и с группами, выделяемым на основе географического критерия (как это было в случае с *nationes* средневековых университетов и с представителями духовенства отдельных регионов Европы во время церковных соборов)? Или они подразумевали сообщества, объединенные особой «этнокультурной» идентичностью? Иными словами, стояли ли в воображении средневековых авторов за терминами *nationes*, *gentes* и т. п. такие представления о народах, которые свойственны национальным теориям и национальной риторике XIX столетия?

Третий вопрос связан с теми случаями, когда слово «нация» (*natio*) понималось как подразумевающее «политическую нацию» (*natio politica*), в которую, казалось бы, могут быть включены представители разных

³³ См., например: *Zientara B. Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej.* Warszawa: PIW, 1985 (недавно появился немецкий перевод).

«этносов». Но если концепт *natio/gens* уже приобрел в зрелое средневековье «этнический» смысл, не показывает ли самый факт его употребления, что *политические* (а вовсе не этнические) сообщества на символическом уровне различались при помощи «этнических» идентификаторов, пусть даже и неадекватно использованных? Иначе говоря, стал ли созданный в раннее средневековье идеологами-«виртуозами» концепт «этничности» укоренен в самом употребляемом языке настолько, чтобы обозначать вовсе не «этнические» сообщества?

Вопрос о религиозно-конфессиональных истоках протонациональных дискурсов. Всё, что сказано выше, несмотря на важность и слабую разработанность данной проблематики, не находится в центре нашей исследовательской программы. Ее центральная проблема — связь конфессиональной специфики христианских традиций с построением и структурой протонациональных дискурсов европейских культур. Эта проблема иногда (хоть и редко) поднимается в историографии, но почти никогда не ставится вопрос об отличиях восточнохристианских и западнохристианских культур в этом отношении³⁴. Между тем можно считать более или менее признанным, что в Византии, Древней Руси и поствизантийских православных культурах протонациональные дискурсы развивались не так, как на Западе. В какой степени это было следствием конфессиональной специфики православия? На этот вопрос ответа пока нет, и главным образом потому, что вопрос этот никогда не привлекал внимания исследователей.

С другой стороны, чаще всего признается, что существует тесная связь между христианской культурой и сформировавшимися на западе Европы протонациональными дискурсами. Более того, представляется возможным выдвинуть тезис, что основы средневековых протонациональных дискурсов были созданы в значительной степени интеллектуальными приемами и экзегетикой, присущими именно специфической иудео-христианской (т. е. библейской и патристической) традиции³⁵.

³⁴ Разве что в форме повторяющегося стереотипа, твердящего, будто православие (главным образом в силу децентрализации, применения вернакулярных языков в богослужении и существования «национальных» церквей) больше потворствует национализму, чем католицизм и протестантизм. См., например: *Thiriet F. Orthodoxie et nationalisme(s) // Aspects de l'orthodoxie. Structures et spiritualité. Colloque de Strasbourg (novembre 1978). Paris: PUF, 1981. P. 123–134.*

³⁵ *Hastings A. The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism. Cambridge University Press, 1997 (глава «Religion further considered»).*

В последнее время внимание к этой проблеме привлек А. Гастингс. Разделяя традиционные убеждения в «онтологическом» характере этнических особенностей отдельных народов, он одновременно утверждает, что этничность создается религией в той же степени, в какой она создается языком³⁶. При этом христианство как генератор национальных дискурсов резко отличается от нехристианских религиозных систем. По словам английского ученого, «и нация, и национализм <...> представляют собой характерно христианские феномены, и если они возникают где-либо еще, то это происходит в ходе процессов вестернизации и подражания христианскому миру, даже тогда, когда это подражание касается больше западной культуры, чем христианства»³⁷. Трудно отказать Гастингсу в правоте и тогда, когда он пишет, что христианство в этом отношении существенно отличается от «глубоко антинационального ислама»³⁸. Действительно, кажется маловероятным, чтобы протонациональные дискурсы могли возникнуть за пределами семиотического поля, созданного иудео-христианской культурой.

По мнению А. Гастингса, христианство создает предпосылки для формирования национальных дискурсов тем, как оно санкционирует создание христианских политических сообществ (пример — крещение Хлодвига), «мифологизирует угрозы национальной идентичности», мобилизует духовенство для распространения и поддержания соответствующих дискурсов, поддерживает развитие литератур на vernacularных языках³⁹ и использует Библию «как зеркало, которое может служить созданию образа и строительству нации»⁴⁰.

Фундаментальное значение имеет огромный труд А. Борста (*Borst A. Die Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Bände 1–6. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957–1961*). Мало кто не согласится с мнением Г. Кона, что «three essential traits of nationalism originated with the ancient Jews: the idea of the chosen people, the consciousness of national history, and national messianism» (*Kohn H. The Idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background. New York: The Macmillan Company, 1961. P. 36*).

³⁶ *Hastings A. The Construction of Nationhood. P. 185.*

³⁷ *Ibid. P. 186.*

³⁸ *Ibid. P. 187.*

³⁹ *Ibid. P. 189 и след.*

⁴⁰ *Ibid. P. 195.* При этом Гастингс не соглашается с мнениями Чернявского и Хобсбаума, которые считают концепт «Святой Руси» исключительно российским явлением (*Ibid. P. 196–97*).

А. Смит, другой «эссенциалист», соглашается с тем, что проблематика влияния религиозных традиций на развитие наций и национализмов — одна из областей, где нужно предпринять сравнительно-исторические исследования⁴¹.

Однако А. Гастингс, как и подавляющее большинство других исследователей, совершенно пренебрегают весьма существенными различиями между восточнохристианской (особенно — византийской) и западнохристианской культурой в том, что касается представлений о *nationes* и *gentes*. По всей видимости, эти различия привели к появлению многих особенностей в генезисе и эволюции протонациональных/ национальных дискурсов в обществах «византийского содружества» и, с другой стороны, создали на Западе уникальные дискурсивные предпосылки для развития национализмов и наций.

Трансформация универсалистского и даже, как кажется, антинационального и антиэтнического (по крайней мере, наднационального и надэтнического) языка первоначального христианства в язык, обосновывавший (прото)национальный партикуляризм, — довольно загадочное, в сущности, явление. В самом деле, как произошел переход от типичного взгляда, выраженного Тертуллианом в его «Апологии» (*Liber apologeticus*), а именно: для христиан «*nec ulla magni res aliena quam publica. Unam omnium publicam agnoscimus, mundum*»⁴² — к апологии противоположной идеи: *pro patria mori*? Этим вопросом в свое время задался Э. Канторович, посвятивший ему большую и очень важную для нашего проекта статью⁴³.

Канторович напоминает, что античному «городскому» или «имперскому» патриотизму христианство противопоставило радикально иную концепцию — концепцию Небесного Иерусалима и Града Божьего. Но это была религиозная и этическая концепция. В политическом смысле раннее средневековье связывало понятие «родины» с понятием «родной город», «родная местность». По мере становления монархий понятие родины стало связываться с понятием *regnum*, правитель

⁴¹ Smith A. D. *Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London: Routledge, 1998. P. 227.

⁴² Цит. по: Kohn H. *The Idea of Nationalism*. P. 72.

⁴³ Kantorowicz E. H. *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought* // *American Historical Review*. 56 (1951). P. 479–484; переизд. в: Kantorowicz E. H. *Selected Studies*. New York: Augustin Publisher, 1965. P. 308–324. Фр. пер.: Kantorowicz E. *Mourir pour la patrie (Pro Patria Mori) dans la pensée politique médiévale* // Kantorowicz E. *Mourir pour la patrie et les autres textes*. Paris: PUF, 1984. P. 105–141.

стал пониматься как *pater patriae* и новая номенклатура понятий создавалась именно духовенством, а точнее, монашеством. Но всё это было еще далеко от современной идеи «национальной территории и территориального государства». Для понимания перехода к национально-государственным концепциям нового времени, по мысли Канторовича, необходимо проследить эволюцию концепта «родина» в XII–XIII вв., когда ценности, связанные с понятием «родина», перешли «с небес на землю» и при этом понятие родины вышло за пределы «родной» местности или города, чтобы слиться с «национальным королевством», в котором корона стала «видимым символом территориально-национального» сообщества. Этот процесс легко проследить по истории развития налоговой системы, а точнее, по тому, как в ней появляется и укореняется налог *pro defensione regni*. В качестве иллюстрации перемен Канторович предложил пример французского короля Людовика VI, который в годы войны с немцами, прибыв в монастырь Сен-Дени, прочитал молитвы и оставил церкви дары *pro defensione regni*, так что церковь выступила как бы получателем будущего налога и защитницей королевства. В XIII в. роли переменились: уже монархия собирает налог *pro necessitate regni* с подданных, в том числе и с церкви... Откуда берется такая идея? Канторовичу представляется ясным, что сама идея нового налога напрямую связана с идеей налога, взимавшегося для ведения крестовых походов, которые первоначально рассматривались как оборонительные войны с целью защитить Святой Землю, и, соответственно, деньги собирались *pro defensione Terrae Sanctae*. Первыми, кто приравнивал таким образом защиту Святой Земли к защите своего королевства, были сицилийские короли, а во второй половине XIII в. этот налог стал распространяться в Европе, особенно во Франции в виде сборов *ad tuitionem patriae* и *ad defensionem patriae*. В 1302 г., после поражения при Куртрэ, Филипп IV потребовал субсидий у духовенства во имя защиты «матери-родины, за которую нам повелевает сражаться пример наших предков, которые заботу о родине поставили выше любви своих потомков»⁴⁴. Э. Канторович считает, что мы имеем дело с первым случаем, когда термин «родина» выступает в современном смысле...

Но чем, когда и как был оправдан следующий шаг в развитии этого дискурса — провозглашение идеи, что за родину в случае необходимости нужно умереть? Не без колебаний Канторович предполагает, что в культуре и ментальности средневековья установилась па-

⁴⁴ Ibid. P. 118, note 26.

раллель между Святой Землей в Палестине и «святой землей» «милой Франции»⁴⁵. Тексты, разрабатывавшие идеологию крестовых походов и (вопреки канонически безупречным решениям Клермонского собора) провозглашавшие спасенными мучениками тех, кто принимал участие в борьбе против неверных, постепенно превращались в тексты, в которых в том же ключе осмысливалась смерть за родину⁴⁶, а смерть во имя любви к Богу приравнивалась к смерти за «братьев своих». В XII в. в *chansons de geste*, в том числе в «Песни о Роланде», погибшие в борьбе за родину, против кого бы эта война ни велась, фигурируют как мученики. А в XIII столетии идея «священной войны» обмирщается и замещается идеей «как бы священной» войны за королевство и за «нацию», которая символизируется французской короной. Одно из многих ярких высказываний такого рода — сочинение некоего безымянного клирика, оправдывавшего и восхвалявшего войну Филиппа Красивого против Фландрии, в котором борьба на французской стороне воспринимается как борьба за высшую справедливость, а поскольку смерть за справедливость есть самая прекрасная смерть, то нет сомнения в том, что умершие за права короля и королевства будут вознаграждены Богом как мученики. Более того, нужды французской монархии как *corpus mysticum* совпадают, по мнению автора, с нуждами церкви, так как и монархия, и церковь вместе борются за обладание Святой Землей. Поэтому тот, кто борется против французского королевства, «борется против всей церкви, против католического вероучения, против святости и справедливости, против Святой Земли». Приведя этот пример, Канторович заключает, что «тождество „война за Францию = война за Святую Землю“ выстроено», и кажется, что уже слышен голос Жанны д'Арк: «Те, кто объявляет войну святому французскому королевству, объявляют войну королю Христу»⁴⁷.

Этот момент в эволюции представлений о «родине» заслуживает особого внимания из-за появления в «патриотическом» дискурсе при-

⁴⁵ «Peut-être devrions-nous établir un parallèle entre la “terre sainte” de la *Terra Sancta* d'outre-mer et la “terre sainte” de la *douce France*, la patrie française» (Ibid.).

⁴⁶ Это происходило в текстах, собранных ведущим канонистом начала XII в. Ивом Шартрским, который, в частности, ссылался на письмо папы Николая I, где борьба против язычников и неверных приравнивалась к борьбе за спасение родины (Ibid. P. 123).

⁴⁷ «L'équation “guerre pour la France — guerre pour la Terre sainte” a été ici parachevée. Il nous semble déjà entendre Jeanne d'Arc: “Ceux qui déclarent la guerre au saint royaume de France, déclarent la guerre au roi Jesus”» (Ibid. P. 127).

равнивания светской монархии к «мистическому телу», *corpus mysticum*. Первоначально этот термин выражал понимание таинства евхаристии и получил особый вес в ходе споров о пресуществлении. Начиная со второй половины XII в. он все чаще применяется и для обозначения церкви, а после буллы папы Бонифация VIII *Unam Sanctam* (1302) учение о *unum corpus mysticum cuius caput Christus* приобретает характер догмата. Эта эволюция происходит в эпоху, когда папство и католическая церковь утверждают себя как квазигосударственное образование, а с другой стороны, в ученых кругах укореняются органо-логические теории государства, уподоблявшие его человеческому телу. К этому добавлялась разработка юридического учения о *persona ficta*, каковой могло выступить любое сообщество индивидов (например, профессиональная корпорация, городская коммуна, члены одной привилегированной группы), которое стало одной из опор сложившегося в Европе правопорядка. В условиях распространения таких идей прежнее литургическое понимание *corpus mysticum* все более теряло свое трансцендентное значение, заменявшееся все чаще юридическим пониманием вещей. В учении Фомы Аквинского понятие о церкви как *persona ficta* и *corpus mysticum* слились в весьма юридизированном понятии церкви как *persona mystica*, которое все чаще понималось как именно «юридическое лицо» (*persona ficta*). С другой стороны, в области государственных теорий развивалась противоположная тенденция — «светское государство, стремясь к самовозвышению и квази-религиозному самопрославлению, приняло на вооружение понятие *corpus mysticum*, используя его для самолегитимации и своих политических целей». Уже не церковь, а королевство и человеческое сообщество, а с другой стороны, деревенская община или город стали выступать в сочинениях юристов как *corpora mystica*. Винцент из Бовэ в середине XIII в. писал о *corpus reipublicae mysticum*, а другой автор приравнивал народ (*populus*) к *hominum collectio in unum corpus mysticum*. В Англии и Франции термины *corpus politicum* и *corpus mysticum* стали употребляться, без сколько-нибудь строгого различия, для обозначения государства и его подданных. В целом уже к концу XIII в. всякие светские политические (в аристотелевском смысле) объединения стали обозначаться термином «мистическое тело». Аристотелевская система понятий оказалась легко совместима с церковной терминологией, и отдельный индивид, как существо социальное, стал рассматриваться частью таких *corpora mystica*, среди которых могли быть и *populus*, и *patria*, относимые или к французскому королевству, или к городу-государству Флоренции, или любой другой

корпорации или сообществу⁴⁸. Европа вернулась таким путем к системе античных представлений, которые, однако, были отныне «глубоко христианизированы», а религиозные аспекты концепта «умереть за родину» оказались «ясным образом связаны с христианской верой». Связь этих концептов с идеологией крестовых походов видна, в частности, в том, что в годы первого похода папа Урбан II рассматривал смерть рыцаря-крестоносца как выражение христианской *caritas*, а с точки зрения идеологов XIII в., актом христианской любви была уже любовь к родине, при этом *amor patriae* — выше всех иных добродетелей и истинный гражданин всегда будет готов принять смерть во имя родины⁴⁹. Многие авторы объясняли, в чем именно состоит религиозное, христианское содержание «смерти за родину», и культура зрелого средневековья позволяет понять, почему и как стали возможны слова Энеа Сильвио Пиколломини, будущего папы-гуманиста, который провозглашал, что монарх вправе требовать от своих подданных пожертвовать жизнью ради государства, *ad usum publicum*⁵⁰. В дискурсах такого рода параллелизм светских и религиозных *corpora mystica* достиг своей кульминации, и, отталкиваясь от этого пункта, «историку легко прочертить путь, который в конце концов приводит к протомодерному, модерному и постмодерному этатизму». И хотя роль гуманизма в эволюции и распространении этой идеологии трудно преувеличить, ее корни, как подчеркивает Канторович, ведут именно в средневековье, когда смерть во имя государства была по значению приравнена к «смерти крестоносца во имя Божьего дела»⁵¹.

Итак, в генезисе современных национальных дискурсов Канторович обнаруживает несколько фаз: расширение понятия «родина» до пределов средневековых королевств; христианская санкция защиты этих родин-монархий; приравнивание защиты христианского государства к «защите» Святой Земли; перенесение на государство представления о «мистическом теле», относившегося первоначально к церкви; отождествление служения «мистическому телу» государства с религиозным служением личному и общему спасению, то есть итоговая сакрализация «родины» и «родного государства»; наконец, превращение этих концепций, созданных средневековыми идеологами, в органическую и неотрефлексированную часть культуры европейских обществ.

⁴⁸ Ibid. P. 131.

⁴⁹ Ibid. P. 133.

⁵⁰ Ibid. P. 137.

⁵¹ Ibid. P. 139.

Исследование Канторовича представляет собой, таким образом, успешную попытку проследить генезис националистических идеологий нового времени с точки зрения «перспективы большой длительности». Ни «конструкционисты», для которых исходной точкой в истории национальных и националистических дискурсов является эпоха Просвещения, ни «эссенциалисты», которые не придают значения субъективно-идеологическим аспектам средневекового генезиса наций, не попробовали объединить изучение национальных процессов в XIX–XX вв. с изучением средневековых идеологических реалий, к чему призывает статья Канторовича. Поэтому такая задача остается в высшей степени актуальной и входит в число приоритетов нашего исследовательского проекта. Еще более актуальной является задача сравнить с точки зрения «перспективы большой длительности» средневековые истоки и эволюцию протонациональных дискурсов в византийско-православных и западноевропейских культурах. Скорее всего, такое сравнение выявит большие отличия, например, восточнославянских культур от тех феноменов и процессов, которые описаны Канторовичем.

Фактически Канторовичем поставлена острая проблема, которая образует еще один смысловой центр нашей исследовательской анкеты, — а именно проблема роли конфессиональных христианских детерминант в предыстории и генезисе национальных и националистических дискурсов. Эта проблема особенно отчетливо видна при обращении к истории Византии и восточных славян. Опыт Византии не соответствует западноевропейской модели⁵². Судя по доступной литературе,

⁵² *Ahrweiler H., Laiou A. E. Preface // Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire / Eds. H. Ahrweiler, A. E. Laiou. Dumbarton Oaks, 1998. P. VII–IX; Иванова О. В. О путях интеграции иноплеменников в Византийской империи в VII–X вв. (преимущественно на примере славян) // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. СПб.: Алетейя, 2001. С. 48–80; Литаврин Г. Г. Византийцы и славяне — взаимные представления // Литаврин Г. Г. Византия и славяне. Сб. статей. СПб.: Алетейя, 1999. С. 590–602; Он же. Некоторые особенности этнонимов в византийских источниках // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976; Ломизе Е. М. Византийский патриотизм в XV в. и проблема церковной унии // Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века. М., 1990. С. 58–60; Иванов С. А. К проблеме этнополитического самосознания болгар в эпоху византийского господства // Этнические процессы в Центральной и Юго-Восточной Европе. М.: Наука, 1988. С. 22–27; Lechner K. Hellenen und*

среди византинистов преобладает мнение, что византийские элиты не выработали сколько-нибудь отчетливых форм этнического/этнонационального дискурса вплоть до XII–XIV вв., да и позднее, вплоть до XVI в., он был скорее чужд поствизантийской греческой культуре⁵³. В XVI–XVII вв. начались перемены. Однако было бы очень сложно доказать, что греческие национальные дискурсы укоренены в византийском дискурсивном наследии⁵⁴ (так же, как невозможно увидеть в итальянцах наследников римлян).

В самом деле, «как известно, византийцы в целом весьма последовательно, по крайней мере, до XIII в., называли себя „ромеями“ (римлянами), а свою империю — „Романией“, то есть Римской державой... Романия воплощала собою „царство Божье“ на земле, ее гла-

Barbaren im Weltbild der Byzantiner. München, 1954; *Tâpkova-Zaimova V.* Quelques remarques sur les noms ethniques chez les auteurs Byzantins // *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums*. Budapest, 1968; *Browning R.* Greeks and Others from Antiquity to the Renaissance // *Browning R.* History, Language and Literacy in the Byzantine World. Northampton: Variorum Reprints, 1989; *Stephenson P.* Byzantine conceptions of Otherness after the Annexation of Bulgaria (1018) // *Strangers to Themselves. The Byzantine Outsider* / Ed. D. S. Smythe. London: Ashgate, 2000. P. 245–257. См. также: *Дэгрон Ж.* Формы и функции языкового плюрализма в Византии (IX–XII вв.) // *Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья* / Под ред. Р. М. Шукурова. М.: Алетейя, 1999. С. 160–193; *Ahrweiler H.* La frontière et les frontières de Byzance en Orient // *Ahrweiler H.* Byzance: les pays et les territoires. London: Variorum Preprints, 1976. В книге Г. Вайса дан обзор исследований по «византийской этнографии» и демографии (*Weiss G.* Byzanz. Kritischer Forschungs- und Literaturbericht. 1968–1985. München: R. Oldenbourg Verlag, 1986. S. 247–251, 293–294).

⁵³ См.: *Ahrweiler H.* L'idéologie politique de l'empire byzantin. Paris: PUF, 1975; *Koder J.* Byzantinische Identität — einleitende Bemerkungen // *Byzantium. Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies. 18–24 August, 1996. Major papers* / Ed. K. Fledelius. Copenhagen, 1996. P. 3–6; *Roueché Ch.* Defining the Foreign in Kekaumenos // *Strangers to Themselves. The Byzantine Outsider* / Ed. D. S. Smythe. Ashgate, 2000. P. 203–213; *Smythe D. C.* Byzantine Identity and Labelling Theory // *Byzantium. Identity, Image, Influence*. P. 26–36.

⁵⁴ Ср.: *Vacalopoulos A.* Origins of the Greek Nation. The Byzantine Period, 1204–1461. Rutgers University Press, 1970; *Idem.* The Greek Nation, 1453–1669. The Cultural and Economic Background of Modern Greek Society. Rutgers University Press, 1976; *Gourgouris St.* Dream Nation. Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece. Stanford University Press, 1996.

ва мыслился как неоспоримый суверен христианской ойкумены, а его подданные — как избранный народ, которому предопределено свыше управлять другими народами»⁵⁵. Более того, как констатирует тот же Г. Г. Литаврин в другой работе, «официально „ромей“ четко и определенно отмежевывались от всякой генетической связи со своими далекими предками, античными и эллинистическими греками: слово „эллин“ в устах византийца было синонимом понятия „язычник“. Он отказывался от кровного родства с древними греками, говоря на греческом; он претендовал на кровное родство с римлянами, не ведая их языка. В понятии „ромей“ заключался лишь политически-конфессиональный смысл (курсив мой. — М. Д.). „Ромеями“ были все жители империи — подданные императора, исповедовавшие христианство восточного толка»⁵⁶. Отказ от самоидентификации как ромеев происходил очень медленно и непоследовательно. Хотя «с середины XIV века слово „эллин“ стало употребляться как самоназвание населения Византийской империи, постепенно вытесняя традиционное самоназвание „ромей“, слово „эллины“ употребляли преимущественно латинофилы, в то время как противники унии продолжали придерживаться термина „ромей“». Сделавший это наблюдение Е. М. Ломизе считает, что «принятие поздневизантийскими авторами термина „эллины“ в качестве самоназвания населения империи в значительной степени зависело от конфессиональной принадлежности этих авторов»⁵⁷. Непоследовательной, запутанной и противоречивой была и терминология, применявшаяся к народам, жившим на территории и за пределами Византийской империи. В целом складывается впечатление, что «этнические» различия очень мало интересовали византийских авторов, и когда речь шла не о «варварах», конфессиональные критерии безусловно преобладали над всеми иными при выработке «этнических» дефиниций. Так, вместо этнонимов «франки», «алеманы», «испаны», «инглины» и т. п., византийцы использовали термин «латины», то есть католики, термин «этники» применялся ко всем язычникам, за словом «армяне» скрывалось чаще всего указание на монофизитство, турки, арабы и другие мусульмане сливались в термине «агаряне» и т. д.⁵⁸

⁵⁵ Литаврин Г. Г. Византийцы и славяне — взаимные представления. С. 594.

⁵⁶ Он же. Некоторые особенности этнонимов в византийских источниках. С. 203.

⁵⁷ Ломизе Е. М. Византийский патриотизм в XV в. и проблема церковной унии. С. 58–60.

⁵⁸ См.: Литаврин Г. Г. Некоторые особенности этнонимов в византийских источниках. С. 210–215; Moravcsik G. Byzantinoturcica. II. Sprachreste der

Эта сторона истории византийской культуры остается, как кажется, очень слабо изученной, но и на основе того, что известно, можно увидеть, что «стратегии различения» византийцев отличались от европейских, а христианство в выработке представлений о «родине» и идентичности играло иную роль, чем на Западе.

То же самое заключение напрашивается и при обращении к истории Древней Руси, допетровской России и украинско-белорусских земель.

Опыт Древней Руси, России и Рутении (украинско-белорусских земель) совмещает черты двух традиций — в том смысле, что оба типа дискурсов («западный» и «византийский») сосуществовали и соперничали в средневековой и раннемодеิร์น культуре восточных славян. Византийцы выделялись в этих дискурсах «греками», и самовосприятие (представления о «русских», «русском» и т. п.) приобрело «этническую» окраску уже во времена Киевской Руси. Однако представляется, что:

а) уже в восточнославянском средневековье мы видим немало существенных отклонений от западного образца («языки» вместо *nationes*, «люди» вместо терминов «народ»/*polulus/natio/gens*; некоторые особенности в том, как эволюционировали представления о коллективной «протонациональной» идентичности в XI–XV вв. и т. д.⁵⁹);

Türkvölker in den byzantinischen Quellen. Berlin: Akademie-Verlag, 1983 (первое изд.: Bd. 1–2. Berlin, 1958); *Таркова-Займова В.* Op. cit. P. 400–405.

⁵⁹ *Ведюшкіна И. В.* Формы проявления коллективной идентичности в «Повести временных лет» // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала нового времени. М.: ИВИРАН, 2003. С. 296–310; *Рогов А. И., Флоря Б. Н.* Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 96–120; *Флоря Б. Н.* Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII–XV вв. К вопросу о зарождении восточнославянских народностей // Этническое самосознание славян XV в. М.: Наука, 1995. С. 10–38; *Данилевский И.* Древнерусская государственность и «народ Русь»: возможности и пути корректного описания // *Ab Imperio*. 2001. № 3. С. 147–167; *Толстой Н. И.* Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» // Исследования по славянскому историческому языкознанию. Памяти профессора Г. А. Хабургаева. М., 1993. С. 4–12; *Живов В. М.* Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Т. 2. М., 1998. С. 321–337; *Живов В. М.* Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 170–186.

б) эти «отклонения» росли в числе и углублялись в своем содержании в Московской Руси XVI–XVII вв. (представления о «Святой Руси», о Руси/русских как «Новом Израиле», о России как «Третьем Риме»⁶⁰, странное восприятие «чужих» в категориях почти одной лишь конфессиональной, политической и пространственной, а не «этнической» чуждости, аналогичная по логике полная и твердая привязанность к конфессиональному, династическому и политико-государственному принципам в построение самоидентификации;

в) в украинско-белорусских землях соревнование «византийской» и «западной» моделей было весьма упорным и завершилось (по крайней мере, в культуре элит) победой именно «западной» модели к середине XVII в.;

г) пересадка новых, западных или вестернизированных моделей протонациональных дискурсов на русскую почву произошла довольно поздно и породила много внутренних конфликтов и противоречий в возникавших современных национальных дискурсах; победа этой западной дискурсивной модели не была бесспорной и окончательной даже в середине XIX столетия.

Эти утверждения суть гипотезы, которые стоят в центре нашего исследовательского проекта, и именно к ним нам предстоит постоянно обращаться. Поэтому в нашем вступительном реферате мы ограничиваемся лишь обозначением данных гипотез, не давая дополнительных комментариев.

Завершая обзор, подчеркнем лишь еще раз, что в исследовательской анкете нашего проекта есть три особенно важных «центра тяжести»: во-первых, это вопрос о влиянии культурно-конфессиональной специфики на развитие протонациональных дискурсов; во-вторых, идея непременно сравнительного подхода к нашему материалу, причем в первую очередь имеется в виду сравнение православных и западнохристианских культур Европы в средние века и раннее новое время; в-третьих, призыв взглянуть на исследуемые феномены с точки зрения «перспективы большой длительности» (*longue durée*).

⁶⁰ См. нашу статью в настоящем издании и приведенную в ней библиографию.

**КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ
И
«ПРОТОНАЦИОНАЛЬНОЕ»
ВО ФРАНЦИИ
XVI–XVIII вв.**



Н. Лёмэтр

(Университет Париж-И Пантеон–Сорбонна)

ДИПЛОМАТ И ЕГО ОКРУЖЕНИЕ:
ТЕРМИНОЛОГИЯ ЖОРЖА Д'АРМАНЬЯКА,
ПОСЛА ФРАНЦИСКА I И ГЕНРИХА II
В ИТАЛИИ

Кардинал д'Арманьяк, длительное время служивший королям Франциску I и Генриху II в Италии, а затем Франциску II и Карлу IX на юге страны, является одним из главных деятелей французской политики XVI в. После смерти прелата его корреспонденция оказалась рассеянной. Столетние изыскания привели к тому, что в настоящее время она готовится к изданию. Можно надеяться, что теперь мы лучше узнаем внутренний мир этого человека. Впрочем, в переписке кардинала широко используется специфический язык, присущий миру власть имущих, и в ней не так просто распознать собственные мысли человека, отделив их от того, что относится к политике и определялось двором. Степень автономности автора в данном случае, как часто бывает с подобной корреспонденцией, выясняется с трудом.

Однако, имея дело с итальянскими герцогствами или с Турцией Сулеймана Великолепного, посол, как сам по себе, так и в качестве представителя своего короля, исходил из французских политических правил, причем он сам их создавал и одновременно им служил. Кардинал предстает ценным свидетелем происходящего, ведь его ремесло состоит в сборе информации для своего государя, хотя, разумеется, свидетеля не нейтрального. Обращаясь к его текстам, мы имеем гарантию качества информации с точки зрения французской власти начала XVI в. и можем быть уверены, что именно в такой манере она говорила о тех, кто, не являясь французами по языку и культуре, поддерживали французскую политику.

Приобщением к придворной жизни Жорж д'Арманьяк (1500–1585) был обязан Маргарите Наваррской. При этом нельзя сказать, что на его становление повлиял только двор Франции, понимавшейся в ту эпоху как Иль-де-Франс и земли по берегам Луары. Семейные корни, юность в

Альби, учение в Тулузе делали его в такой же мере человеком Юга, то есть совсем другой Франции. Успеха при дворе этот аристократ добился как раз благодаря тому, что хорошо знал земли, из которых происходил, и мог поставить их на службу королю. Итак, кардинал свидетельствует о Франции, которая еще отнюдь не была единой по языку, не имела общих законов и государства. Соседнюю Европу он рассматривает с точки зрения как подданного короля Наварры, так и подданного французского короля. А кроме того, конечно, еще и с точки зрения человека церкви, ибо в его лице мы видим находящегося на службе у государства прелата, что нередко бывало в монархиях раннего нового времени¹. Д'Арманьяк практически разрабатывал новые нормы дипломатии, требовавшие большего внимания к поведению собеседников, учета широкого контекста проблемы при принятии решений. Ему случалось говорить о нации, народе, территории. Однако это вовсе не значит, что он употреблял данные термины в том же смысле, в котором употребляем их мы.

I. Дипломатия как контекст размышления о других. Официальная карьера д'Арманьяка началась с венецианского посольства (1536–1539), где он, несомненно, был свободнее и активнее, чем во всех прочих своих миссиях. Деятельность Жоржа д'Арманьяка в Венеции имела прямое отношение к основной проблеме европейской политики того времени. Речь шла о соперничестве Карла V и Франциска I и о союзе Франции и Турции. В 1515 г. французский король одержал победу в битве при Мариньяно и стал господином Италии. Однако поражение 1525 г. при Павии в корне изменило положение. Венеция представляла собой важнейший стратегический пункт между Востоком и Западом. К молодому блестящему прелату Жоржу д'Арманьяку, к тому же связанному с французским королевским домом, прислушивались, если не сам король, то его мать Луиза Савойская и сестра Маргарита. По некоторым сведениям, он к тому времени уже знал Венецию, поскольку и раньше ездил туда вести секретные переговоры о браке между вторым сыном французского короля Генрихом, герцогом Орлеанским, и племянницей папы Климента VII Екатериной Медичи, которые увенчались успехом в 1533 г.²

¹ Недавно в Университете Мэна защищена диссертация под руководством Жана-Мари Констана, в которой основное внимание уделено именно этому исключительному политическому деятелю эпохи Возрождения. См.: *Michon C. La crosse et le sceptre. Les prélats d'État sous François I^{er} et Henri VIII. Université du Maine, 2004.*

² *Ursu J. Politique orientale de François I^{er}. Paris, 1908. P. 73.*

В начале 1536 г. в свиту официального представителя Франции Жоржа де Сельва, епископа Лаворского, был включен Жорж д'Арманьяк, епископ Родезский. Таким образом, назначение его, похоже, окружалось дипломатическими предосторожностями. Он получил, конечно, официальные инструкции, однако мы о них ничего не знаем. Очевидно, Арманьяк играл какую-то специфическую роль. Как бы то ни было, некоторое время в Венеции находились два представителя Франции. Послание французскому королю от 22 августа подписано обоими епископами: Родезским и Лаворским³. Арманьяк прибыл в Венецию 7 мая 1536 г. Перед этим он, согласно предписанию, проехал через Феррару, герцогиня которой Рене Французская, дочь Людовика XII, уже подозревалась своим мужем в связях с опасными еретиками⁴. Он прибыл в Венецию для того, чтобы быть там оком своего государя и отстаивать интересы Франции перед ее властями.

Дипломатическая миссия Арманьяка не исключала выполнения особых секретных функций. Он наладил в Венеции настоящую службу шпионажа, которую, впрочем, быстро обнаружили императорские агенты. Никакие поиски изощренного шифра для связи с А. де Монморанси не помогли скрыть от них демарши французов. Арманьяк вел сложную стратегическую игру с целью привлечения венецианцев, на которых производили впечатления успехи императорской политики в Пикардии. Он занимался организацией защиты миланской крепости Мирандолы, как важного опорного пункта; пытался ставить вопрос об овладении Павией, Лоди, Кремоной, Брешией. Посол постоянно следил за действиями императорских сил, стремился переманить служивших Карлу V крупных и мелких сеньоров, не забывал обхаживать герцога Феррарского и его

³ Charrière E. *Négociations de la France dans le Levant*. T. I. Paris, 1848. P. 313–318.

⁴ Вторая дочь Людовика XII и Анны Бретонской (1510–1575). См.: Fontana. *Renée de France*. T. I. P. 374. О Рене Французской существует богатая религиозная литература и очень мало текстов, касающихся ее лично, а также источников, которые позволяли бы судить о ее личных позициях. Следовало бы пересмотреть вопрос о духовном развитии Рене, которое долгое время весьма поверхностно сводилось к ее обращению в кальвинизм. Похоже, что герцогине, так же как и ее современницам и подругам Маргарите Наваррской и Виттории Колонна, было свойственно, наряду с глубокой внутренней духовностью, нередко проявляемой принцессами разных поколений, стремление к подлинному пониманию библейского учения. Недавно появилась ее новая биография: Turias O. *Renée de France, duchesse de Ferrare, témoin de son temps, 1510–1575*. Thèse de l'Université de Tours, 2004.

окружение, как главных союзников в Италии. При этом Венеция в первую очередь виделась воротами на неведомый Восток, тайны которого предстояло узнать, а также рынком греческих рукописей, вызывавших огромный интерес. Здесь же открывался путь на Балканы и в Центральную Европу. Все это многообразие буквально гудело новостями, и представитель короля должен был все их улавливать, отделять истинные от ложных и сообщать своему начальству.

Нам не известны подробности дипломатической деятельности д'Арманьяка в последние месяцы трехлетнего пребывания в Венеции. Но мы знаем точно, что 8 или 18 января 1539 г., завершив свою миссию, он оказался в Париже.

Двадцать шестого марта 1540 г. Жорж д'Арманьяк вновь отправился в Италию, в первое из четырех римских посольств, продолжавшихся в общей сложности двадцать лет. В результате сближения с Римом он получил в 1544 г. кардинальскую мантию, а с 1560 по 1585 г., то есть до конца жизни, являлся представителем папы в Авиньоне. Арманьяк стал высокопоставленным прелатом и все больше предпочитал передавать самую важную информацию устами нарочных, «живых писем». Тексты же его официальных посланий, написанные деревянным дипломатическим языком, не дают для нашего сюжета практически ничего.

Однако в ранний период, надеясь на шифр или же на ловкость курьеров, Арманьяк был уверен, что его прочтет лишь адресат послания. Тогда он пользовался весьма точной терминологией, изъясняясь языком придворной среды. По таким письмам можно судить, что понимали под словом *nation* в начале XVI в. Этот термин в них встречается отнюдь не в том значении, которое возобладало в конце XVIII в. («юридическое лицо, включающее всех индивидуумов данного государства», 1789 г.). В «Сокровищнице французского языка»⁵ имеется множество родственных форм, причем объединяет их то, что все обозначают сообщества людей. Еще в XII в. слово *naciuns* обозначало *язычников* в отличие от иудеев. Около 1175 г. слово *nascion* трактовалось как «сообщество человеческих существ, имеющих одинаковое происхождение, язык и культуру». Однако в XV в. слово *nation* относилось прежде всего к делению Парижского университета, а подчас означало «людей одного языка, находившихся в чужих странах». Кроме того, так именовали территориальное деление Мальтийского

⁵ Доступной на сайте: <http://artfl.atifl.fr/dictionnaires/ACADEMIE/PREMIERE/search.form>.

ордена. Около 1651–1657 гг. Скаррон, а за ним Фюретьер применили слово *nation* к «категории индивидов, объединенных общностью интересов, профессией и т. д.». Первый «Словарь Академии» 1690 г. возражал против подобной трактовки: «Все жители одного и того же государства, одной и той же страны, живущие при одних и тех же законах и говорящие на одном и том же языке. Слово неправильно и ошибочно употребляют по отношению к лицам одной профессии, определенного положения».

К приведенному многообразию следует еще добавить древнеримское понимание слова, поскольку все, кто имел значение при дворе, были приобщены к гуманистической культуре. Прекрасная Цицероновская латынь возводила его к глаголу *nasci* — «рождаться», соответственно, оно означало «сообщество людей, родившихся в одно время и в одном месте».

Таким образом, видно, что во французском языке очень рано начала складываться терминология, которая должна была передать более высокий уровень организации общества, чем объединение людей на одной территории или говорящих на одном языке⁶.

Слово *nation* во французском языке не смешивается со словами «этнос», «этническая группа». Последние термины появились в нем достаточно поздно, будучи позаимствованы из немецкого. Там они обозначают общность социокультурного наследия и особенно языка. Во французском же языке в конце XIX в. они стали восприниматься как синонимичные слову «раса». В XX в. это способствовало их дискредитации. А когда к этому еще добавились «этнические чистки» недавнего времени, они стали особенно отвратительны для французского уха. Таким образом, во французском языке употребление терминов «этнический», «этничность» всегда являлось проблематичным... Но что говорит об этом Жорж д'Арманьяк, который, имея дело с венецианским или римским космополитизмом, мыслил вовсе не в рамках расового подхода?

II. Мир согласно дипломату Арманьяку. Переписка, относящаяся к первому посольству Жоржа д'Арманьяка в Венецию, дает нам возможность изучить его собственную терминологию, поскольку он был

⁶ В англосаксонской литературе по данной теме, как представляется, не очень принимаются во внимание особенности французского языка, которые показывают источники. См., например: *Hastings A. The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 104–105.*

послом-новичком в эпоху, когда в дипломатии еще не существовало четких правил и установленных речевых оборотов. Воспитанный на Юге Франции, будущий кардинал демонстрирует, кроме того, взгляды высшего французского аристократического общества, в котором он вращался. Наконец, по этим письмам мы видим, как менялись позиции посла под влиянием распространявшихся в Венеции слухов, а также стремления короля к союзу с Турцией.

Происходило ли во времена Арманьяка обмирщение понятий и подходов французской дипломатии? В том, что он говорит о турках, почти не ощущается ни крестоносного пыла, ни страха. А ведь в 1537–1539 гг. Османская империя победоносно продвигалась вперед. Почему дух крестоносного движения отсутствует в посланиях Жоржа д'Арманьяка? Все дело в политике французского короля, а также в том, что новый посол умел чувствовать мир, в котором жил.

Между крестовым походом и этнологией. О франко-турецком торговом союзе весны 1536 г. написано очень много, и все же нет уверенности в том, что он был реализован. А вот факт морского союза является неоспоримым. Именно благодаря ему в 1543 г. французский и турецкий флоты действовали совместно во время осады Ниццы, и более ста турецких кораблей под командованием берберского паши Кер-ед-дина зимовали с сентября 1543 по май 1544 г. в Тулоне. Карл V громогласно возмущался, однако Жан де Монлюк, преемник д'Арманьяка в Венеции, уверенно заявлял, что агрессором является Карл, флот действует в отдалении от венецианских морских путей и это в точности соответствует венецианской политике, нацеленной на то, чтобы избежать усиления турок.

В 1536 г. Османская империя выказывала недовольство антитурецкой лигой, созданной венецианцами и империей Габсбургов. Она готовилась к войне, собирая в первую очередь галерный флот. Вследствие всего этого молодому дипломату приходилось иметь дело с ситуацией весьма деликатной. С одной стороны, следовало поддерживать активность турок в Средиземном море против императорских флотилий, с другой — пытаться вновь привлечь Венецию на сторону Франции. Демарши Жоржа д'Арманьяка должны были выглядеть очень «демонстративно». Его депеши за 1536 г. показывают, как осуществлялось давление на венецианцев. Им разъяснялось, что короли Англии и Шотландии заявили о поддержке короля Франции и что если Венеция не присоединится к ним, то может сильно прогадать⁷. Тем не менее в феврале 1538 г. венецианцы вступили в антиосманский союз с импе-

⁷ Об этих фактах ясно говорят депеши посольства.

ратором и папой. Франциск I почувствовал угрозу и попытался ее устранить. Произошла его встреча с Карлом V в Эг-Морте, на которой император и король объявили, что связаны друг с другом братскими узами. В 1537 г. активность Жоржа д'Арманьяка была особенно высока: сохранилось 34 письма. По крайней мере до апреля вместе с ним официальные депеши подписывал также Оде де Сельв.

Первые впечатления Жоржа д'Арманьяка о турках совпадали с представлениями его современников. Дух крестовых походов оживился после завоевания османами Константинополя и постоянно поддерживался новыми победами Сулеймана. Еще накануне прибытия в Венецию Арманьяк, как и все вокруг, был проникнут этим духом. Враждебность к туркам прекрасно ощущается в его самом первом письме герцогу Феррарскому от 7 мая 1536 г., когда посол еще не въехал в Венецию: «...si puo temere d'un gran travaglio a la christianita, il NS iddio non gli mette la sua santa mano dinante». Однако позиция нашего прелата не оставалась неизменной. Подобный тон замечен только в этом письме. Ненависть к туркам и страх перед турецким нашествием отнюдь не принимали во Франции столь всеобъемлющего характера, как в Италии и в Испании⁸. Интересы государства требовали иного. Запах «сарацинских собак» при французском дворе никому не мешал, коль скоро эти собаки оказывались полезны в борьбе против Габсбургов. В самом деле, страх перед ними проявлялся лишь изредка в Беарне или Руэрге — несмотря на появление в Родезском диоцезе мерсийских корсаров⁹.

Итак, в последующих письмах, например в письме королю от 16 сентября 1536 г., «беспорядок» в Ломбардии объяснялся ролью «императорских капитанов», а не французов, итальянцев или турок: «...там царил такой беспорядок, что оказывалось невозможным договориться о чем-нибудь полезном».

Этнографический интерес к Османской империи, напротив, разделялся всеми итальянскими дворами. Такая ситуация лишь укрепля-

⁸ Следует, однако, проследить позиции современников во всех подробностях. См.: *Poumarède G. Pour en finir avec la croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles.* Paris, 2004.

⁹ В дипломатических отношениях религия или культура сами по себе не могут быть препятствием для союза с победоносным государем. Венеция, со своей стороны, вела такую же политику маневрирования. Вместе с тем см. письмо Жоржа д'Арманьяка о Корсике 1552 г., в котором высказываются опасения по поводу берберов, идущие вразрез с дипломатической деятельностью: *Ricci G. Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna.* Bologna, 2002.

ла желание нашего прелата поддерживать, к удовольствию короля, научные устремления посланников Франциска I в Турции Сулеймана. Первого посла французского короля, рыцаря ордена святого Иоанна Иерусалимского Жана де Ла Форэ, а затем его кузена Шарля де Марийяка с почетом принимали в Константинополе. Посол в Венеции служил для них чем-то вроде тыловой базы, осуществляя материально-техническое обеспечение их деятельности. Это хорошо видно по делу посланников короля Антонио Ринкона и Сезара Фрегозе, которых в 1541 г. по дороге домой убили люди императора. В тот момент послом в Венеции был Гийом Пелисье, который следил за их движением от Константинополя до По. Он даже располагал венецианским отрядом, однако не смог противостоять вездесущности итало-императорских секретных служб. Следующим в Османскую империю послали с научной (и, возможно, шпионской) миссией ученого Пьера Жилия, очень близкого д'Арманьяку, который впоследствии опубликовал его произведения. Натуралист, эрудит и путешественник, родившийся в Альби в 1490 г. и умерший в Риме в 1555 г., Пьер Жиль во время своего паломничества в Иерусалим в 1549 г. встретился с Гийомом Постелем, другим знаменитым путешественником-эрудитом того времени. Оба занимались поиском греческих и еврейских рукописей, а заодно и сбором стратегической информации для короля. Главным произведением Пьера Жилия, которое опубликовал кардинал, стало описание древностей Константинополя в четырех книгах: *De topographia Constantinopoleos et de illius antiquitatibus libri IV* (1561). Жорж д'Арманьяк, кроме того, вынужден был отстаивать перед Венецией интересы зависимого от Сулеймана правителя Иоанна Венгерского, сопротивлявшегося давлению Габсбургов.

Заметно, что дипломатическая деятельность Арманьяка основывалась на интересе не к народам, а к государям. Он работал на короля и его союзников против Карла V и союзников императора, остальное не имело значения. «Людьми императора» он обозначал всех, кто принадлежал к другому лагерю. Не разбиралось, кто именно входил в императорскую «партию», и тем более она не подвергалась этническому анализу. Французская геополитическая стратегия в ту эпоху определялась главным образом личным соперничеством. В ней каждый находил свое место под сенью знамен того или иного государя, прочие вопросы никого не интересовали.

Известно ли было Арманьяку слово *nation*? Известно, однако оно не употреблялось в значении этнической характеристики. Это хорошо видно на флорентийском примере.

III. Идея нации и гуманистический универсализм. Французское слово *nation* употребляется в корреспонденции исключительно тогда, когда речь идет о флорентийцах. Впервые мы встречаем его в письме королю от 7 марта 1536 г., подписанном епископами Родезским и Лаворским. Там говорится о «противодействующих нации». Согласно французской этимологии, *nation* это, конечно, совокупность тех, кто родился в одном месте. Однако в данном случае слово означало особую политическую группу во Флоренции, которую признавал и поддерживал король Франции. Данным словом власть как бы ставила партию в привилегированное положение. Нация, связанная с территорией, сама по себе не существовала, но появлялись группы, которые в рамках институтов признавались сюзереном. Нация могла быть многонациональной и даже полиэтничной, могла содержать в себе несколько религий, как германская нация Парижского университета. В отношении флорентийцев, говоривших на тосканском языке, слово *nation* относилось к тем, кто защищал свободу города и заключил союз с королем Франции. Действия флорентийских беженцев и их предполагаемое стремление к свободе находились в центре переписки молодого посла в 1535–1552 гг. Так, 27 апреля 1537 г. в письме наместнику Пьемонта, маршалу д'Юмьеру он противопоставлял «борцов флорентийской нации... отстаивающих, по мнению короля, законное и более чем разумное дело» «людям императора» или «противной партии».

Семейство Медичи было настроено не слишком доброжелательно по отношению к французскому королю, несмотря на позицию принадлежавшего к этому роду папы Льва X и на Болонский конкордат, несмотря на вражду еще одного Медичи, Климента VII, с Карлом V. В 1512 г. семейство сумело вернуться во Флоренцию, словив сопротивление аристократической республики, которую поддерживал Маккиавелли. Однако в 1527 г. Медичи вновь ослабли, и Флоренция восстала. Двенадцатого августа 1530 г., после одиннадцатимесячной осады города, Карл V и помирившийся с ним папа навязали жителям в качестве правителя Александра и изгнали врагов семьи — *fuorusciti*: Строцци, Сальвиати, Ридольфи. Последним оставалось только одно: предложить свои услуги Франциску I. Таким образом, борьба *fuorusciti* против нового герцога Тосканского накладывалась на соперничество Валуа и Габсбургов. Для французов и для их союзников, например семьи Строцци, установившийся режим являл собой тиранию. В 1537 г. во Франции восхищались Лоренцаччо, убившим Александра. Однако *fuorusciti* не имели к этому никакого отношения и не сумели этим воспользоваться. Вот в чем состояло то, что д'Арманьяк называл «делом Флоренции». Фи-

липп Строцци, кардиналы Сальвиати и другие после покушения сразу покинули город, а корона перешла к Козимо, сыну Джованни *delle bande nere*, младшему в семье. Новый герцог метался между службой папе, императору или французскому королю. Франциск I поддерживал изгнанников-*fuorusciti* против диктаторской власти Козимо. Однако, по-видимому, флорентийцы быстро привыкли к герцогскому игу, и усилия Арманьяка оказались тщетными. При всей неопределенности будущего, положение Франции после Павии не позволяло ей и дальше всерьез поддерживать свою партию в Тоскане. В то же время молодой Козимо, будущий великий герцог, с помощью выдающихся советников, таких как Гвичардини, методично создавал свое государство.

Последний эпизод связан с осадой и капитуляцией Сиены перед Козимо Медичи в 1555 г. Послы Генриха II, среди которых были Арманьяк и его кузен Монлюк, пытались отстоять интересы Сиены. Но, несмотря на героические усилия Монлюка и Строцци, мирный договор в Като-Камбрези 1559 г. уничтожил маленькую республику.

Во время этой борьбы Жорж д'Арманьяк неоднократно обращал внимание на свободы флорентинской нации, о которой шла речь в письме 1536 г. Свобода, о которой он говорил, это всего лишь свобода аристократической торговой республики; нация, о которой он заботился, — это город-государство, вступивший в союз с королем Франции. То же самое можно продемонстрировать на примере венгров. В глазах посла в Венеции признание нации, живущей на определенной территории, становилось возможным в случае поддержки ею антигабсбургской политики короля Франции или Турции. Для таких людей, как Арманьяк, нации не существовало, пока у нее не было легитимного суверена. Этим и объясняется поворот французской пропаганды в отношении к тирании Козимо во Флоренции или Фердинанда в Венгрии.

Работа посла не ограничивалась дипломатией. Месяцами оставаясь в чужой стране, он служил также культурным посредником. Особенно важным такое посредничество было в отношении итальянского гуманизма, оказавшего большое влияние на французское Возрождение. Д'Арманьяк происходил из культурнейшей среды и принадлежал кругу Маргариты Наваррской. Естественно, что он участвовал в охоте за рукописями и древностями, которой предавалась тогдашняя элита. Посол в Венеции и Риме оказал покровительство большому числу талантливых итальянцев, которых посылал к французскому двору. Отслеживая культурные процессы в Италии, он отбирал то, что могло доставить удовольствие королю и вельможам, например Монморанси.

Вместе со своим верным секретарем Гийомом Филандрие, комментатором Витрувия, епископ Родезский быстро вошел в контакт с итальянскими архитекторами, которых старался убедить в выгодах службы французскому королю. Именно благодаря Арманьяку при французском дворе появился Серлио. При посредничестве королевы Наваррской посол выхлопотал ему 300 экю для поездки, а по прибытии во Францию, как видно из письма Гийома Пелисье от 23 августа 1540 г., Маргарита Наваррская обещала ему получение дома и еще 200 экю. Подобные гарантии побуждали многих итальянских художников испытать судьбу у «варваров». Запросы такого рода особенно участились после того, как Арманьяк получил кардинальскую шапку. Например, некий Джованни Джустиньяни, издатель Теренция, пытался при посредничестве посла получить королевское покровительство. Арманьяк постоянно посещал лавки торговцев рукописями и копиистов, таких как Антуан Эпарк в Венеции и Кристоф Ауэр в Риме¹⁰. Причем если первый принадлежал к партии друзей, то второй, *Germanius*, являлся человеком императора и австрийцем. Как ничто другое это доказывает, что осознание принадлежности к универсальной культуре преобладало над какой бы то ни было «национальной» принадлежностью.

О том же свидетельствует и приобретение французскими придворными аристократами итальянских предметов искусства. 16 января 1555 г. Арманьяк сообщал Монморанси о «двух головах», подаренных епископом Павии, которые он намеревался отправить галерой

¹⁰ *Dorez L.* «Antoine Eparque. Recherches sur le commerce des manuscrits grecs en Italie au XVI^e siècle». Extr.: *Mélanges l'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome*. Т. XIII. Roma, 1893. P. 88. Он родился на Корфу около 1492 г., в 1520 г. Ласкарис позвал его в греческую школу в Милане. После взятия Корфу в 1537 г. он окончательно обосновался в Венеции. Поддерживал контакты с Пелисье (см.: *Zeller J.* *La diplomatie française vers le milieu du XVI^e siècle, d'après la correspondance de Pellicier*. Paris, 1880). С 1540 г. состоял в переписке с Сирлето и Червини, с Жаном д'Анже, епископом Нуайона. В 1547 г. король получил письмо от Жоржа д'Арманьяка, который торопил его приобрести рукописи Эпарка (50 томов), однако этого не произошло. См. переписку с Червини за 1553–1556 гг., опубликованную Дорезом. Об Ауэре см.: *Samaran Ch.-M.-L. Concasty.* *Christophe Auer copiste de grec et de latin au XVI^e siècle // Scriptorium. International Review of Manuscripts*. XXIII. 1969. P. 199–214; а также: *Une longue vie d'érudit. Recueil d'études de Charles Samaran*. Paris, 1978. P. 847–864.

в Марсель. Речь шла о скульптурных изображениях Септимия Севера и Каракаллы. 30 апреля к ним добавились портреты Геты, Марка Аврелия и женская головка, подаренные кардиналом Сермонеттой; а также головы Вителлия, Геркулеса и Отона от епископа Мондови. Пришлось, впрочем, дожидаться ноября, прежде чем драгоценные статуи поместили в ящики и погрузили на галеры барона де Ла Гарда, чтобы доставить из Чивита-Веккьи в Марсель.

Итак, Жорж д'Арманьяк принадлежал к числу тех, кто способствовал изменению функций дипломатии. Будучи представителем короля, он должен был проводить политику, определявшуюся в Париже. Однако, оставаясь в стране долгое время, посол узнавал ее все лучше и начинал играть роль культурного посредника. Его задачи состояли в реализации геополитической стратегии, сформулированной двором, в информировании короля и в установлении связей между его сторонниками. При этом он оставался в высшей степени восприимчивым к окружающей его средиземноморской культуре: греческой, латинской, итальянской, которая доминировала в Европе в ту эпоху. Что еще нужно, если он знал, что в Риме можно припасть к самым истокам культуры? Для служившего государству прелата, каким становился Арманьяк, не важны были народы или этносы. Он видел лишь поданных и их сеньоров, их знать, видел вассалов, союзников. Он обладал чувством государства, руководящего участниками политики, и это уже была форма осознания объединения французов вокруг своего короля, однако она являла собой лишь французское выражение римского универсализма. Жорж д'Арманьяк стремился способствовать объединению и от имени короля добивался верности государственных элит. Впрочем, после 1555 г. он размышлял об этом все меньше и меньше. Действия посла теряли свою открытость и гибкость, когда он занимался не культурой, а политикой. Когда после 1559 г. д'Арманьяк вместе с кардиналом де Турноном насаждал во Франции орден иезуитов, он руководствовался теми же идеями об обществе, что и в годы своей венецианской молодости. Кардинал понимал его как единство людей под руководством папы, викария Христа, в том, что касается религии, и под руководством государей (Франции и даже Наварры) в том, что касается мирской жизни.

К. Мишо

(Университет Париж-1 Пантеон-Сорбонна)

ВОКРУГ «ФРАНСИАДЫ»

ПЬЕРА ДЕ РОНСАРА

Когда появился во Французском королевстве протонациональный дискурс, свидетельствовавший о начале процесса самоидентификации? По данным Колет Бон, уже в VII в. начинала складываться и распространяться легенда о троянском происхождении, успешно развивавшаяся в литературе и в исторических сочинениях вплоть до XVI в. Она впервые появилась в *Historia Francorum* Фредегара (ок. 660), а затем отразилась в «Деяниях королей франков» (*Gesta regum Francorum*) 727 г.¹ В 1572 г. вышла в свет «Франсиада» Ронсара, поэма об истоках, в которой автор стремился обозреть все историческое время целиком. Она свидетельствовала о стойкости национального мифа. Напомним кратко самую распространенную версию этой мифической конструкции. Франкион или Франк был сын троянского героя Гектора. Ему удалось чудесным образом спастись во время пожара Трои и избежать избиения, уготозанного потомкам Приама. После долгих скитаний вместе с несколькими товарищами он оказался в Паннонии. Там они основали город Сикамбрию, в XIV в. отождествленную с развалинами Аквинкума, римского города на Дунае, где стоял один из легионов (в настоящее время Обуда). Троянские эмигранты долгое время (с XII в. до н. э. по V в. н. э.) оставались на этом месте и в свое время защищали Римскую империю от аланов. За это они получили от императора Валентиниана освобождение от податей на десять лет, то есть стали свободными (*francs*). По истечении десятилетия троянцы-франки отказались возобновлять платежи и мигрировали на земли германцев между Дунаем и Рейном, а позже под предводительством Маркомира проникли в Галлию. Потомки вождя Фарамон, Хлодион и Меровея явились родоначальниками первой династии. Таким образом, Франция

Beaune C. Naissance de la nation France. Paris: Éditions Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1985. P. 19.

имела германо-троянские истоки. Эта мысль отразилась во многих хрониках. Сошлемся на одну из них времен Франциска I, *De regibus Francorum chronicon* Жана Дю Тиле (1539). Там утверждалось: «*Francorum gens e Germanica nobilitate in Galliam veniens, regnum condidit*»².

Стройную конструкцию, однако, нарушили два новых факта. Национальная гордость не могла удовлетвориться германизацией троянских корней. Ушло время франкского мира Меровингов и Каролингов, когда вся его территория ограничивалась *Francia occidentalis* (Западной Францией) Верденского договора. Теперь Франция, западное королевство, противостояло Священной Римской империи германской нации. Капетинги плохо переносили символическое превосходство императора. Более того, с 1350 г. книжники стали писать о воинственном народе галлов (подвиги Бренна), о которых прежде ничего не было известно. Большой ущерб мифу о троянском происхождении наносило чтение Светония, Тита Ливия, а также Гая Юлия Цезаря. Написанные последним *Commentarii de bello Gallico*, хотя и содержали неблагоприятные высказывания о галлах, были в 1473 г. по заказу Карла Смелого переведены Жаном Дюшеном, а затем, по просьбе Карла VIII, Робером Гагеном. Начиная с 1450 г. галлы, «эти незнакомцы истории Франции постепенно выбирались из гетто книг по древней истории для того, чтобы вновь войти в национальную историю»³. Галлы, как коренной народ, заслуживали того, чтобы их считали предками французов. Древняя связь между страной Галлией и ее жителями галлами восходила к божественному предначертанию, и это обстоятельство, право же, означало не меньше, чем факт завоевания германизированным племенем. В те времена, когда в бесконечно тянувшейся Столетней войне против англичан под вопросом оказалась сама идентичность королевства, местное происхождение стало более сильным аргументом для обоснования права на территорию, чем завоевание. В 1550–1570-е гг., как раз тогда, когда Ронсар работал над «Франсиадой», галломания была в большой чести. В 1551 г. выдающийся гуманист Гийом Постель опубликовал сочинение «Основа-

² Цит. по: *Jouanna A. La quête des origines dans l'historiographie française de la fin du XV^e siècle et du début du XVI^e siècle // La France de la fin du XV^e siècle. Renouveau et apogée. Paris: C.N.R.S., 1985. P. 207, n. 2.*

³ *Beaune C. L'image du fondateur: Vercingétorix et Brennus de 1450 à 1550 // La monarchie absolutiste et l'histoire de France. Théories du pouvoir, propagande monarchique et mythologies nationales. Colloque tenu à Sorbonne les 26–27 mai 1986. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1987. P. 29.*

ния монархии» (*Les raisons de la Monarchie*), где показывал, что мировая монархия должна возвратиться к «народу Государя галлов», поскольку в прежние времена кельты занимали всю Европу. В следующем году он выпустил «Апологию Галлии против злонамеренных писателей» (*Apologie de la Gaule contre les malevoles escrivains*). В 1556 г. вышло сочинение историка Жана Пикара *De prisca Celtopaedia libri quinque*, где автор воссоздавал древнюю культуру кельтов. В следующем году Робер Сено опубликовал *Gallica Historia*. В 1559 г. философ Пьер Рамю выпустил на латинском, а потом на французском языке «Трактат об обычаях и манерах древних галлов» (*Traité des mœurs et façons des anciens Gaulois*)⁴.

Trohani aut Galli? Невозможно было бесцеремонно отбросить троянскую традицию, которая возводила королевство Францию в наивысочайший почетный ранг, утверждая, что его происхождение было таким же престижным, как и происхождение Рима. Решение напрашивалось само собой. Необходимо было сделать галлов троянцами или троянцев галлами. Именно это придумал Жан Лемэр де Бельж, опубликовавший в 1500 г. «Прославление Галлии и своеобразие Трои» (*Illustrations de Gaule et singularités de Troie*), труд, в котором миф о троянском происхождении франков превратился в миф о троянском происхождении галлов. Галлы, потомки Иафета, будто бы в незапамятные времена поселились в Галлии, а их герой Геркулес (галльский Геркулес) основал Алезию. Один из ее правителей отправился на восток и заложил Трою. Таким образом, троянцы становились галлами. Направляясь из горящей Трои в Галлию, Франкион, таким образом, всего лишь возвращался на землю своих предков. Другие беглые троянцы поселились будто бы в Германии и были, следовательно, потомками троянцев, то есть все тех же галлов. Итак, то обстоятельство, что франки в свое время завоевали Галлию, отныне не имело никакого значения, коль скоро они сами галлами и являлись⁵. Галлы-троянцы

⁴ Jouanna A. La France du XVI^e siècle. 1483–1598. Paris: PUF, 1996 (coll. Premier Cycle). P. 248.

⁵ Для того чтобы сделать из германского племени франков галлов, можно было пойти дальше и упразднить троянское путешествие. Этот шаг сделал Жан Боден в трактате *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, опубликованном в 1566 г. и переведенном на французский язык Пьером Менаром: *Méthode pour faciliter la connaissance de l'histoire // Corpus général de philosophes français. Auteurs modernes. V. 3. Œuvres philosophiques de Jean Bodin*. Paris: PUF, 1951. Согласно будущему автору «Республики», франки происходили из галльских

приходили на смену франкам-троянкам. Этот новый синтез находил даже свои исторические обоснования — помимо представлений о галльских племенах Жана Лемэра де Бельж. В 1485 г. веронец Павел Эмилий опубликовал сочинение «О галльских древностях» (*De l'Antiquité de la Gaule*), в котором использовались греческие источники (Диодор Сицилийский, Страбон) и в котором описывалась экспансия галлов на Восток. Таким образом троянцев легко можно было превратить в галлов. Троянский миф вновь обрел актуальность и смог выжить, несмотря на острую критику, обрушившуюся на него на исходе средневековья. Он даже продемонстрировал способность отвечать потребностям времени: Жан Лемэр де Бельж представлял себе, как король Франции, вслед за Карлом VIII, возобновит движение с Запада на Восток во главе мощной экспедиции против турок и его войска отобьют руины древней Трои.

Какое место в этой долгой истории мифа занимала «Франсиада», претендовавшая на то, чтобы сделать одного из виднейших поэтов Плеяды французским Вергилием? Следует отметить прежде всего две вещи. Во-первых, то, что для поэта Ронсара высшей истиной являлась красота. Нужно признать, что он вполне мог вдохновляться древними троянскими баснями, распространенными в его время. Во-вторых, историческая критика в то время не достигла еще такого уровня, чтобы смущаться смешением мифа и истории, вымышленного и реального, например отсутствием доказательств существования Франкиона. Более того, «Франсиада» относится к жанру панегирической литературы. Первоначально она предназначалась для Генриха II. В сентябре 1552 г. произведение обрело свое название, которое торжественным образом соотносилось с «Илиадой». Шестого января 1554 г. Лансело де Карль изложил королю замысел «Франсиады», и государь его поддержал. Смерть Генриха II поставила проект Ронсара под вопрос. Пришлось ждать визита Екатерины Медичи и двух ее сыновей, Карла IX и герцога Анжуйского в монастырь Сен-Косм 21 ноября 1565 г., чтобы вернуться к замыслу. Именно королева попросила Ронсара использовать десятистопную строфу вместо александрийской. Карл IX и его мать совершали тогда свое «большое путешествие» по стране. Символика и аллегии, связанные с троянским происхождением, широко использовались при украшении триумфальных арок, через

колоний, располагавшихся во Франконии и Шварцвальде, в истоках Дуная, Неккара и Майна. Не случайно эта последняя река называется так же, как та, на которой находится Анже.

которые королевский кортеж торжественно въезжал в такие города, как Лион или Труа⁶.

Ронсар вновь принялся за «Франсиаду», на этот раз, дабы «причалить барку Франкиона к набережной Лувра Карла IX»⁷. Итак, речь шла об эпосе, писавшейся по заказу и призванной прославить юного короля. Кроме того, ей предстояло стать романом воспитания, предназначенным для юноши — «КАРЛА, в чьей руке должна быть держава мира» (*CHARLES, qui du monde / Doit en la main porter la pomme ronde*)⁸.

Проект продвигался довольно медленно. Всерьез работать Ронсар принялся только в 1569 г. Его подстегнула женитьба Карла IX на Елизавете Австрийской, дочери императора Максимиана II Габсбурга. Свадьбу справляли в Мезьере 26 ноября 1570 г., а Ронсар участвовал в парижских чествованиях королевской четы. Он сочинил девять строф по случаю въезда Карла IX в Париж 6 марта 1571 г., когда над триумфальной аркой ворот Сен-Дени высилась статуя Франкиона. Произведение существенно продвинулось вперед к сентябрю 1571 г., так как, находясь в Блуа, Карл IX приказал Дю Элану читать и толковать себе четвертую книгу, которая, как известно, оказалась последней в творении, оставшемся незавершенным. В конце 1572 г. вышло в свет четвертое издание сочинений Ронсара in-16, в которое входила и «Франсиада». После Варфоломеевской ночи в Париже прошло всего лишь несколько месяцев. Невозможно придумать более неблагоприятную обстановку для обнародования произведения, написание которого так затянулось. Прошло еще два года, и смерть Карла IX положила конец работе над эпосом. По замыслу она должна была завершиться королями династии Валуа, однако преждевременно оборвалась на Пипине Коротком. «Франсиада» открывалась портретом Карла IX, сопровождаемым следующим четверостишием: «Не ты, Ронсар, сочинил это произведение / Оно выковано королевской рукой: / КАРЛ ученый, победоносный и мудрый / Является его автором, ты же только писатель» (*Tu n'as, Ronsard, composé cest ouvrage, / Il est forgé d'une royale*

⁶ Boutier J., Dewerpe A., Nordmann D. Un tour de France royal. Le voyage de Charles IX. Paris: Aubier, 1984.

⁷ Demerson G. La notion de temps dans la détermination des genres: l'exemple de la Franciade // La notion de genre à la Renaissance. Genève: Slatkine, 1984. P. 177.

⁸ Ronsard P. de. Œuvres complètes, présentée et annotée par Jean Ceard, Daniel Menager et Michel Simonin. Paris: Gallimard, 1993 (Bibliothèque de la Pléiade). T. I. P. 1027. Vers 249–250 (Premier Livre).

main: / CHARLES çavant, victorieux et sage / En est l'Auteur, tu n'es que l'escrivain)⁹. Заключительное четверостишие не оставляло надежды: «Если бы король Карл жил / Я бы завершил это обширное творение. / Но вот его сразила смерть, / И эта смерть лишила меня мужества» (*Si le Roy Charles eust vescu, / J'eusse achevé ce long ouvrage: / Si tost que la mort l'eut veincu, / Sa mort me veinquit le courage*)¹⁰.

Как же выглядит история Франкиона в произведениях Ронсара? Поэт не стал изменять миф с целью сакрализации галлов, как это делал Жан Лемэр де Бельж. У Ронсара воспроизводится первоначальная идея о германо-троянском происхождении и сохраняется преемственность с предыдущими текстами на эту тему¹¹. Разумеется, в «Наставлении» 1553 г., вложенном в уста Франсуа де Гиза, Ронсар не допускал никакой аллюзии с Германией и принимал двойное геркулесо-троянское происхождение как вариацию троянской темы. Геркулес, прибывший из Галлии, вступал в брак с королевой Галатеей, и от этого союза происходили Гизы, в то время как Франкион, покидая Троию, направлялся во Францию, «и троянская раса / Смешалась спустя сто лет с геркулесовской» (*et la race Troienne / Méla cent ans après avec l'Herculienne*)¹². Однако это было исключение. Уже в 1555 г. в оде «Королю Генриху II» Франк помещался во Франконию, обязанную ему своим названием, побеждал правителей алеманов, а затем «переправился через галльский Рейн, Мозель и Мезу / Встал лагерем на высоком зеленом берегу / Извилистой Марны, а оттуда спустился / Туда, где резко поворачивает Сена» (*passa le Rein Gaulois, la Moselle et la Meuse, / Et vint planter son camps dessus la rive herbeuse / De Marne au cours tortu, et de là descendant / Où Seine de sa corne un trac se va fendant*)¹³. В Галлии Франку, дабы победить галльских вождей, пришлось сражаться целый год. Спустя несколько месяцев в «Гимне Генриху II» появился образ безутешной Германии, которая обращалась к королю Франции и напоминала ему об общем происхождении двух наций —

⁹ Ibid. P. 1019.

¹⁰ Ibid. P. 1152.

¹¹ О генезисе «Франсиады» см. диссертацию: *Bjaï D. La Franciade sur le métier. Ronsard et la pratique du poème héroïque*. Genève: Droz, 2001 (Travaux d'Humanisme et renaissance, CCCL).

¹² Цит. по: *Bjaï D. Op. cit.* P. 48. См. также: *Jouanna A. Images de l'Europe chez les historiens et les théoriciens de la société en France au XVI^e siècle // La conscience européenne au XV^e et au XVI^e siècles*. Paris: Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles. № 22. 1982. P. 193.

¹³ *Ronsard P. de. Op. cit.* P. 724. Vers 67–70 (Troisième Livre des Odes, Ode I).

германской и французской: «Когда твой предок Франк был изгнан из Трои, / Он пришел в мою страну, затем собрав / Войско из моих детей, пошел завоевывать Францию, / И от моих детей и от него произошли твои дети» (*Quand Francus ton ayeul de Troye fut chassé / Il vint en mon país, puis ayant amassé / Un camp de mes enfants ala veindre la France, / Et des miens et de luy les tiens prindrent naissance*)¹⁴. Итак, двойное германо-троянское происхождение утверждалось задолго до брака Карла IX с принцессой из дома Габсбургов, то есть до события, которое надлежало восхвалять, которое сделало данную тему актуальной и потребовало уточнения генеалогических связей с Германией. В этой ситуации очень уместной становилась женитьба Франка на немецкой принцессе, а Карлу IX, которому было посвящено произведение, оставалось только последовать примеру своего мифического предка.

Итак, «Франсиада» — это поэма о германо-троянских истоках, а брак Франка является узловым пунктом этой связи. После того как герой покидал Эпир, гнев Нептуна бросал его к берегам Крита. Там его принимал царь Дицей, отец двух дочерей — Климены и Ианты. Они по очереди влюблялись во Франка, но он отвергал обеих, поскольку ему предстояло жениться в Германии. Этот союз намечался еще в книге I, где Франк еще только собирался в путь. Его дядя прорицатель Гелен от имени Меркурия предсказывал племяннику «прекрасный удел, / Который Франку предначертан небесами, / От которого смешавшаяся кровь троянцев и германцев / должна прийти к владычеству над миром» (*la belle destinée / Qui pour Francus au ciel est ordonnée, / De qui le sang et Tryen et Germain / Doit enserrer le monde dans sa mains*)¹⁵. В другом месте той же книги имелось пророчество Юпитера Юноне по поводу судьбы Франка, которое Ронсар выбросил в окончательном варианте, поскольку оно тормозило действие. Там ясно сообщалось, что Франк «должен жениться на наследнице Короля / Германии; таким образом Парка и я / постановляем, что великие короли Франции / Однажды родятся от смешения крови: / Они будут происходить одновременно от троянцев и германцев» (*doit espouser l'heritiere d'un Roy / De Germanie: ainsi la Parque et moy / Donnons arrest que les grands roys de France / D'un sang meslé prendront un jour naissance: / Conjoinct ensemble au Troyen et Germain*)¹⁶. Если судьба Франка должна была окончательно осуществиться в Галлии, то союз

¹⁴ Цит. по: *Bjan D. Op. cit. P. 49.*

¹⁵ *Ronsard P. de. Op. cit. P. 1032. Vers 457–460 (Premier livre).*

¹⁶ Цит. по: *Vjai D. Op. cit. P. 214.* Эти стихи были воспроизведены Амадисом Жамэном в его восхвалении брака Карла IX с эрцгерцогиней Елизаветой.

крови заключался именно в Германии, а не в другом месте: «Этот гордый удел мне обещает Галлия, / Который может сбыться только если я жёнюсь / В Германии, а не в другом месте. / Из смешения троянской крови с кровью / Германской расы должны произойти короли» (*Ce fier destin la Gaule me promet, / Qui seulement marier me permet. / En Germanie, et non en autre place: / Du sang Troyen meslé parmi la race / Du sang Germain, des Rois doivent sortir*)¹⁷. Еще одна аллюзия на тему смешения крови, когда Ианта пророчествует о потомстве Франка и Маркомира: «И дети, происшедшие от тебя, / Которыми однажды будет завоевана Галлия / И которые будут держать (кровь троянская и германская) / Всю власть, передаваемую из рук в руки» (*Et les enfants yssus de ta lignée, / Par qui la Gaule un jour sera gagnée, / Et qui tiendront (sang Troyen et Germain) / Le sceptre entier laissé de main en main*)¹⁸. Такое настойчивое повторение контрастирует с невняtnостью всего, что касается германской избранницы Франка. Тем не менее сюжет был достаточно хорошо известен и распространялся еще до появления «Франсиады». Королевский секретарь Амадис Жамен в своем «Свадебном песнопении, приветствующем бракосочетание Короля и Елизаветы Австрийской» упоминал эпопею Ронсара, в которой утверждалось, что «великие короли Франции / Должны были произойти от смешанной крови / От соединения в союз троянцев и германцев / Крови, которая сообщала благородство руке» (*que les grands roys de France / D'un sang meslé devoient prendre naissance, / Conjoint ensemble au Troyen et Germain, / Sang qui seroit magnanime a la main*)¹⁹. По случаю королевской свадьбы Ронсар сочинил 42 строфы хвалебных стихов, не прочитанных на ней целиком из-за большого объема. Они находились в прямой связи с произведением, над которым поэт продолжал работать.

Если после пребывания в Германии судьба Франка или его потомков должна была реализоваться в Галлии, то что происходило с галлами? Во «Франсиаде» они появлялись только как народ, который надо было завоевать. Однако делалась уступка отношению к ним современников. Галлы выглядели как народ замечательных воинов, сопротивление которых говорило как в их пользу, так и в пользу побеждавших их германо-троянцев. Предначертывая судьбу Франка, Юпитер указывал, что «он пойдет однажды одолевать галлов / Суровый народ, который непросто победить, / Горячий в бою и

¹⁷ Ronsard P. de. Op. cit. Vers 395–399 (Troisième livre).

¹⁸ Ibid. P. 1127. Vers. 737–740 (Quatrième livre).

¹⁹ Цит. по: Bjaï D. Op. cit. P. 51.

страстный к добыче» (*Iroit un jour des Gaules surmonter / Le peuple rude et fascheux à donter, / Chaud à la guerre et ardent à la proye*)²⁰. Чуть дальше заглядывала в своем пророчестве дочь Протея Левко-тея, предвидевшая жаркие битвы и трудности завоевания «Галлии, богатой племенами, внушающими страх, / Племенами воинствен-ными и необузданными, имеющими грозное оружие» (*Gaule abon-dante en peuples redoutez, / Peuples guerriers, aux armes indontez*)²¹. Бой будет таким тяжелым, предвещала критянка Ианта, «что волны галльской Сены / Наполнятся кровью троянцев» (*que le cours de la Gauloise Seine / Du sang Troyen ondoyra toute pleine*)²².

Тем не менее проблема оставалась. Гордых галлов невозможно было на неопределенное время оставлять в роли побежденных. Троянцы сделались германцами по истечении двух тысяч лет после ухода из Трои. Эти германцы у Ронсара не превращались напрямую в галлов, однако он использовал уловку, благодаря которой галлами стали воины, участвовавшие в походах Маркомира. Согласно сложившимся в XVI в. традициям приукрашивания мифа, галлы якобы совершали победоносные походы на Восток²³, о которых поэт отозвался, вспоминая о взятии Дельф. Тогда «их неодолимая мощь» (*d'eux la puissance invincible*) покорила «неприступную скалу Аполлона» (*d'Apollon la roche inaccessible*)²⁴, и теперь следовало опасаться, что «все монархи будут побеждены, / Если галлы не будут на их стороне» (*tous le Rois se verront surmontez, / Si les Gaulois ne sont de leurs costez*)²⁵.

Впрочем, лучше всего было избавиться от галлов и прославлять только Францию и французов, народ, сложившийся в результате не слишком внятного смешения троянцев, германцев и галлов. Он сформировался при короле Фарамоне, мудром законодателе, «который, несколько умеряя ярость французов, / Смягчит свой народ законами» (*Qui des Français abaissant un peu l'ire / Adoucira son peuple par des loi*)²⁶. Преображение народа закончилось при Мери-

²⁰ Ronsard P. de. Op. cit. P. 1025. Vers 175–178 (Premier livre). Эти строфы ниже повторены еще раз (vers 234–238).

²¹ Ibid. P. 1084. Vers 267–268 (Troisième livre).

²² Ibid. P. 1125. Vers 649–650 (Quatrième livre).

²³ Dubois C.-G. Celtes et Gaulois au XVI^e siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste. Paris: Vrin, 1972.

²⁴ Ronsard P. de. Op. cit. P. 1127. Vers 717–718 (Quatrième livre).

²⁵ Ibid. Vers 719–720.

²⁶ Ibid. Vers 893, 896.

вее, который, победив гуннов при Шалоне, вновь вышел к берегам Сены и Луары и, «помня о Франке», своим предке, «имя Галлии переменит на Францию» (*Francus ayant mémoire, / Le nom de Gaule en France changera*)²⁷. Отважный король «показал французам / Цену чести, обретенной в бою» (*fit voir aux François / Que vaut l'honneur acquis par le harnois*)²⁸.

Отныне Ронсар чаще всего употреблял термины «Франция» и «французы», хотя иногда упоминал об «отваге / Древних германцев» (*l'ocieux courage / Des vieux Germains*)²⁹ под предводительством Хлодиона Косматого, говорил о троянцах Меровея³⁰, «галльском железе», которое Хильдеберт вонзал в тело визигота Амалариха II³¹, или же называл «деянием галла, достойным троянца»³², то, как Хлотарь закалывал вражеского короля. Именно французов «король Хильдерик, живущий как злодей» (*Childéric Roy de meschante vie*)³³, отягощал налогами «дабы обеспечивать свои безумные выходки» (*pour fournir à ses folles boubances*)³⁴. Хлодвиг оставался, разумеется, «великой славой троянцев»³⁵, но он прежде всего тот, кто привел к «крещению своих верных французов» (*baptisme aux François desvoyez*)³⁶, а также доблестный воин, который, придя из-за Рейна, «аллеманов, своим французским мечом / Прольет кровь, и нивы пропитаются кровью» (*Des Alle-mans, de sa Française espée / Rendra de sang la campagne trempée*)³⁷. Затем он побеждал Амалариха и Гундобада и обретал такую репутацию, «что все короли / Дрожали от страха при виде оружия французов» (*que tous les Rois / Tremblent de peur aux armes des François*)³⁸. При его сыновьях «французская доблесть, сила их ног, рук и головы / Сокрушит силу готов» (*la vertu Française / De pieds de mains et de teste*

²⁷ Ibid. Vers 962–963.

²⁸ Ibid. Vers 971–972.

²⁹ Ibid. Vers 906–907.

³⁰ Ibid. Vers 959: «Он первый, а за ним все его троянцы» (*Luy le premier suivi de ses Troyens*).

³¹ Ibid. Vers 1202.

³² Ibid. Vers 1360.

³³ Ibid. Vers 986.

³⁴ Ibid. Vers 990.

³⁵ Ibid. Vers 1043.

³⁶ Ibid. Vers 1047.

³⁷ Ibid. Vers 1081–1082.

³⁸ Ibid. Vers 1131–1132.

poussant / Ira des Goths la force renversant)³⁹, а победы меровингских государей в Испании покроют «французов вечной славой» (*Une gloire aux François eternelle*)⁴⁰. Говоря о периоде «ленивых» королей, Ронсар представлял их Карлу IX как пример, недостойный подражания. Затем шла речь о «правителе французов» (*gouverneur des François*) Карле Мартелле⁴¹. Его победа над сарацинами до небес превознесла «победоносное имя французов» (*des François le nom victorieux*)⁴². О Пипине говорилось, что ему уготована вечная слава, поскольку он подчинил Рим власти папы, который отныне «будет обязан французам своим процветанием» (*des François prendra son accroissance*)⁴³.

Тот факт, что придворный поэт присоединился к германо-троянской версии, вызвал острую полемику. Произведение Ронсара широко комментировалось. Споры начались еще до того, как в 1572 г. «Франсиада» вышла в свет, поскольку в литературной и ученой среде было известно, что поэту заказана эпопея нации и ее королей. Главным оппонентом явился некий Жан Ле Бон, уроженец Лотарингии, врач кардинала де Гиза и переводчик Галена. В 1568 г. он опубликовал два произведения: прозаическую эпопею «Королевский Рейн» (*Rhyn au Roy*) и «Предупреждение Ронсару, касающееся его „Франсиады“» (*Avertissement au Ronsard touchant sa Franciade*). В последнем Ле Бон предостерегал поэта от «вульгарных историй» и от «анналов Франции», составленных в варварские времена. Более того, автор «Предупреждения» упрекал и германских хронистов. С его точки зрения, они начитались «„Германии“ Тацита, которая стала для немецких гуманистов святым ковчегом их истоков» (*de la Germanie de Tacite, vite devenue pour les humanistes allemands l'arche sainte de leurs origines*)⁴⁴, и прониклись германской спесью по поводу собственной этнической чистоты, своих военных доблестей и моральных добродетелей. «Эти властолюбивые алеманы врут как черти, дабы показать себя первыми в мире» (*ces ambitieux Allemans qui mentent comme beaux diables pour se monstrier les premiers du monde*); они безо всяких колебаний иска-

³⁹ Ibid. Vers 1198–1200.

⁴⁰ Ibid. Vers 1213.

⁴¹ Ibid. Vers 1619.

⁴² Ibid. Vers 1755.

⁴³ Ibid. Vers 1769.

⁴⁴ Nicolet C. La fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains. Paris: Perrin, 2003. P. 47.

жают реальность и извращают историю; им свойственно «изменять всех порядочных авторов и портить их ради достижения их главной цели» (*déguisent tous les bons auteurs et les depravent pour venir à leur point et but*)⁴⁵. Среди критиковавшихся фальсификаций не последнее место занимала история происхождения Франции от Франкиона, который якобы пришел в Галлию во времена римского владычества. Ле Бон в первую очередь имел в виду бенедиктинца Иоганна Хайденберга, по прозванию Тритемий (1462–1516), аббата в Шпонгейме, а затем в Вюрцбурге. Тот утверждал, что франки, поселившиеся в Галлии, постепенно приходили в упадок и превратились в «выродившихся отпрысков мощного германского древа»⁴⁶. Жан Ле Бон совершенно не верил в существование Франкиона и считал себя приверженцем галльской идеи. Подобного «галльского национализма» придерживались и многие его современники: Жан Лемэр де Бельж, Гийом дю Белле, Гийом Постель⁴⁷. За три года до «Предупреждения» Жан Ле Бон опубликовал сочинение *Etymologicon françois*, которое посвятил своему покровителю кардиналу де Гизу. Там он доказывал, что французский язык абсолютно ничем не обязан немецкому, а стало быть, «он не имеет никакого отношения ни к Франку, ни к Франкиону». Если бы такая связь существовала, то это «отразилось бы в памятниках и в монументах, кое-что было бы в наших документах или в наших реликвиях, в каких-нибудь легендах, в жизнеописаниях наших святых и наших церквах. Данного аргумента достаточно для доказательства того, что франк, француз, Франция имеют собственные корни и формировались, освобождаясь от римлян и римских императоров»⁴⁸. Требование материальных источников, письменных документов служило здесь стремлению подтвердить исконное происхождение французского народа на его территории. В 1574 г. Ле Бон, ставший врачом короля, посвятил Ронсару короткий труд под названием «О происхождении и придумывании рифмы. Ронсару, первому французскому мастеру рифмы». Здесь он в последний раз выступил с обвинениями по поводу немецкой лжи. Галлы, освобожденные римлянами, назывались франками, то есть свободными, а император Анастасий за заслуги пе-

⁴⁵ Цит. по: *Bjaï D.* Op. cit. P. 47, прим. 130.

⁴⁶ Цит. по: *Jouanna A.* Mythes d'origines et ordre social dans les Recherches de la France // *Etienne Pasquier et ses Recherches de la France.* Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1991. P. 105 и прим. 2.

⁴⁷ *Dubois C.-G.* Op. cit.

⁴⁸ Цит. по: *Bjaï D.* Op. cit. P. 50.

ред империей послал Хлодвигу консульские регалии. Алеманы же, измученные войной, оказались неспособны противостоять Аттиле⁴⁹.

Отныне полемика переместилась в исторические сочинения. Этьен Паскье, являвшийся почитателем французского Вергилия, после 1560 г. вообще не придавал значения троянским истокам. Имеются случаи изменения точки зрения. Так, разносторонний автор Франсуа де Бельфоре в «Хрониках и Анналах Франции» (1573) защищал германскую идею, а в 1577 г. в «Больших анналах и всеобщей истории Франции» признал, что ошибался, и поддержал галльскую идею. Протестантские историки, активно занимавшиеся историческими исследованиями, высмеивали легенду о троянском происхождении — к примеру, Отман в сочинении «Франко-Галлия». Эта версия служила теперь лишь для возбуждения панегирического красноречия некоторых поэтов, скажем, в момент выборов герцога Анжуйского королем Польши. Генрих, этот новый потомок Гектора, отправляясь «в сарматские поля», то есть в Польшу, возвращался к истокам. Ведь именно там якобы пребывал Франкион, покинувший болота Меотиды⁵⁰. Посол Франции в Оттоманской Порте, епископ де Ноайль, приветствовал избрание брата короля в следующих выражениях: «Пусть французы скорее увидят Меотиду, откуда они вышли, когда отправились во Франконию, дабы потом перейти Рейн»⁵¹.

Итак, Ронсар предстает в странном расхождении с веком, который, провозглашая Францию родиной искусств, военной доблести, законов, отстаивал другие ценности. Что же побудило поэта приняться за сочинение «Франсиады»? Он бы скорее угодил национальным амбициям патриотов (термин восходит к 1568 г.) и легко удовлетворил бы потребность в эпическом у представителей иных направлений, если бы сочинил «Галлиаду». Именно это в 1578 г. сделал Лефевр де Ла Бодери, сменивший Гийома Постеля на службе у герцога Алансонского⁵². Сыграл ли роль культурный миф, который связывал французскую монархию с Грецией в качестве чудесной столицы христианского мира и таким образом делал Францию родственницей Рима? Или недостаточные знания о подвигах галлов? Или же сказался тот факт, что поэту легче писать на хорошо разработанный эпический легендарный сюжет, чем создавать совер-

⁴⁹ Ibid. P. 404–405.

⁵⁰ Никола Фийёль в «Короне Генриха Победоносного, Короля Польши» (1573), Пьер Ботон в «Панегирике по случаю предварительного коронавания Короля Польши» (1573).

⁵¹ Цит. по: *Vjai D. Op. cit.* P. 380, прим. 175.

⁵² *La Galliae ou de la revolution des arts et sciences.*

шенно новый? Или просто имело значение то, что тянувшийся более двадцати лет и не получивший завершения официальный заказ не побуждал к оригинальности и изобретательности? Допустимо задаться вопросом, не оказался ли Ронсар в ловушке юношеского желания придать своему поэтическому творчеству престиж, приобщившись к эпосе, которая в тот момент рассматривалась как высший жанр? Не сожалел ли он потом, когда достиг зрелости и известности, об обещаниях, данных когда-то королю? Не явилась ли работа над «эпосею Франка, которую впоследствии недолюбливали знатоки Ронсара»⁵³, отчасти вынужденной жертвой желанию Карла IX прославить великий национальный миф?

Помимо всего сказанного «Франсиада» содержит в себе еще одну загадку. Ронсар писал свое произведение как раз во время религиозных войн. Приверженность его к католической религии хорошо известна⁵⁴. Так почему же он уделил так мало места — всего около двадцати стихов из шести тысяч — обращению и крещению Хлодвига, событию, с которого начиналась христианская Франция? Во «Франсиаде» нет и следа христианской концепции национальной идентичности, которую укрепляла Реформация. Колет Бон подчеркивает, что «нация, как и любой христианин, рождалась дважды. Идея троянского происхождения соответствует первому, телесному рождению человека... Крещение означает второе, духовное рождение. Обращаясь в христианство, Франция вступала в мир Божий»⁵⁵. Однако входила ли в мир Божий Франция Карла IX, раздираемая враждой и залитая кровью жертв Варфоломеевской ночи? В тот момент казалось, что История оставлена Провидением. Возможно, именно в этом следует искать причины столь удивительного невнимания Ронсара к истокам национального христианства.

⁵³ Bjaï D. Op. cit. P. 449.

⁵⁴ Напомним несколько строк из его «Упреков Народу Франции»: «Но святое Евангелие Спасителя Иисуса Христа / Твердо запечатлело веру в моей душе, / Которую я не хочу менять на другую и новую, / Даже если бы я должен был претерпеть лютую смерть. / Я не любопытен до всех этих новшеств, / Мне нравится следовать обычаям моих предков. / Я думаю, что они прекрасно обитают в раю, / Хотя они не следовали ни Кальвину, ни Де Безу» (Mais l'Évangile saint du Sauveur Jésus-Christ / M'a fermement gravée une foy dans l'esprit, / Que je ne veux changer pour une autre nouvelle, / Et deussé-je endurer une morte cruelle. / De tant de nouveauté je ne suis curieux, / Il me plaist d'imiter le train de mes ayeux: / Je croy qu'au Paradis ils vivent à leur aise, / Encor qu'ils n'ayent suivie ny Calvin ny De Beze).

⁵⁵ Beaune C. Op. cit. P. 16.

М. Венар

(Университет Париж-Х — Нантер)

«ДОБРЫЕ ФРАНЦУЗЫ»
ПРОТИВ «РЕВНОСТНЫХ КАТОЛИКОВ».
СТРАТЕГИИ 1584–1594 гг.

Десятого июля 1584 г. смерть Франциска, герцога Анжуйского, брата короля Генриха III и последнего принца из династии Валуа превращает главу протестантской партии Генриха Наваррского в наследника французской короны. Как известно, наследование французского престола регулировал так называемый салический закон, согласно которому претендовать на трон могли только мужские отпрыски королевского дома по мужской линии. В начале XIV в. этот закон извлекли из забвения, чтобы дочь Филиппа Красивого, вышедшая замуж за английского короля, не стояла на пути одного из ее французских кузенов. Закон обрел дополнительные подтверждения во время эпопеи Жанны д'Арк, утвердившей права Карла VII, которого отец лишил наследства ради другого английского короля, сына Екатерины Французской. Интересующий нас Генрих Бурбон, король Наварры по материнской линии, — потомок младшего сына Людовика Святого (Людовик IX, 1226–1270); степень его родства с правившим монархом, следовательно, очень отдаленная, но королевская кровь передавалась ему исключительно по мужской линии. Загвоздка в том, что мать воспитала его в протестантской вере, и, отрекшись под принуждением после Варфоломеевской ночи, он при первой возможности возвратился в лоно кальвинизма.

Для большинства французов перспектива восшествия на престол государя, «повторно впавшего в ересь», чревата проблемой принципиального выбора между лояльностью к монарху и верностью религии. Эти понятия на первый взгляд исключают друг друга. Но действительно ли драма, которой предстоит разобщить французов на десять лет, была конфликтом между национальным чувством и религией? Мы должны попытаться понять, как ее воспринимали современники ¹.

¹ Краткая библиография основных работ по теме и ключевых источников приводится в конце статьи. Рассматриваемый конфликт породил настоя-

1. К концу XVI в. французское национальное самосознание давно сложилось. Не так давно Колетт Бон дала в своей работе исчерпывающий анализ средневековых корней французского национального сознания². Позднее коллоквиум под руководством Филиппа Контамина показал механизмы его укоренения в истории³. В наши задачи не входит продолжение дискуссии. Достаточно сказать, что в XVI в. единство Франции и ее национальная идентичность очевидны для всех, в частности для иностранцев. Достаточно привести суждение Макиавелли, из-под пера которого вышли краткая речь *De natura Gallorum*, где он выказывает большую суровость к французам, и созданный в 1511 г. трактат *Ritratto delle cose di Francia*, проникнутый восхищением и даже завистью⁴. Можно вспомнить и неаполитанского каноника Антонио де Беатиса, сопровождавшего кардинала Арагонского в большом путешествии по Европе в 1517–1518 гг. Францию, в отличие от Германии, он воспринимает как единое целое, несмотря на некоторые особенные черты провинций⁵. Столь же известна и идеальная картина, которую Клод де Сейссель, савоец на службе у Людовика XII, рисует во «Французской монархии» 1519 г.⁶

Это национальное самосознание строится вокруг нескольких ориентиров. Во-первых, это король, чьи права на престол бесспорны на протяжении нескольких веков (за вычетом краткого эпизода ранних лет правления Карла VII, о чем мы упомянули выше). Во-вторых, это язык, на котором говорят в Париже и при дворе и который утверждается среди просвещенных элит задолго до того, как ордонанс Вилле-Котре (1539) вводит его обязательное употребление в официальной документации (впрочем, этот акт был направлен скорее против латыни, чем против региональных говоров)⁷. Наконец, это общее пред-

шую волну памфлетов, которые были тщательно каталогизированы Мириам Ярдени.

² *Beaune C.* Naissance de la nation Française. Paris: Gallimard, 1985.

³ *Histoires de France, historiens de la France.* Actes du colloque international, Reims, 14 et 15 mai 1993 / Y.-M. Bercé, P. Contamine (éds.). Paris: Société de l'histoire de France, 1994.

⁴ *Machiavel N.* Œuvres complètes. T. 1. Paris: Garnier, 1987. P. 114–147.

⁵ *Itinerario di monsignor il Cardinale de Aragona / Ed. par Ludwig Pastor.* Freiburg in Breisgau, 1905. P. 566 et ss.

⁶ *Seysssel C. de.* La Monarchie de France / Ed. par J. Poujol. Paris: Librairie d'Argences, 1961.

⁷ *Yardeni M.* La conscience nationale en France pendant les guerres de religion (1559–1598). Paris: Louvain, 1973. P. 13–73.

ставление о церкви — конечно, подчиненной папской власти, но сохраняющей определенную автономию, с гордостью отстаиваемую под именем «вольностей галликанской церкви»⁸.

2. Религиозные разногласия. Однако в самом Французском королевстве споры о вере, оживившиеся с началом Реформации, начиная с 1520 г. породили раскол, который не переставал усугубляться. В своем французском варианте, сложившемся стараниями Цвингли, Фареля и Кальвина, Реформация отличалась особой нетерпимостью в отношении устоявшихся обрядов и верований. Поэтому со стороны приверженцев новой веры последовал ряд провокаций против святых образов, что серьезно задело народное религиозное чувство, и против культа святых даров, что еще сильнее встревожило власти. Пик этих манифестаций пришелся на 1559–1561 гг., когда французские протестанты почувствовали за собой достаточно сил, чтобы не сносить судебного преследования и не укрываться в подполье.

Именно тогда и возникает национальный вопрос. Во время великих потрясений Реформации, когда встал вопрос о религии, во Франции поначалу никто не обличал лютеранство как немецкую веру, точно так же как никто не вешал на Эразма ярлык голландца (правда, надо уточнить, что из произведений Лютера были известны лишь опубликованные полатыни, в совсем редких случаях — по-французски; та же ситуация была и с Цвингли). Напротив, в 1534 г. в Париж для диспута с теологами Сорбонны по воле Франциска I были приглашены Меланхтон и Бутцер, и этот замысел не осуществился только из-за так называемого «дела о подметных письмах» (листовках с нападка на мессу), сочиненных французами-изгнанниками. Даже освободившаяся от власти савойского герцога Женева, которая стала столицей Кальвина, изначально воспринималась как французский город. Лишь позже, когда раскол укореняется в умах, а конфликт приобретает политический характер, национальное самоощущение смешивается с религиозным.

С одной стороны, протестанты утверждают, что чужеземцы стали хозяевами Франции. Они ведут такие речи с 1559–1560 гг., противопоставляя законные права Бурбонов тирании Гизов, которых считают всего лишь лотарингскими принцами. Градус обвинений повышается накануне Варфоломеевской ночи и после нее, когда в самых страшных злодеяниях обвиняется Екатерина Медичи и ее итальянское окружение (Гонди,

⁸ Tallon A. Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

Строцци и др.). Впрочем, в эту эпоху к итальянцам враждебно относились как католическое, так и протестантское население страны, особенно Парижа.

С другой стороны, Ронсар в своем «Упреке французскому народу» (1562) атакует саксонца Лютера, взбунтовавшего немцев, отщепенца Кальвина, «сбившего с пути» французского принца (Конде), и, наконец, французских протестантов, призвавших на помощь немецких наемников и англичан⁹.

В действительности иностранной поддержкой по очереди заручились оба лагеря. В 1562 г. гугеноты заключили договор с английской королевой о передаче англичанам Гавра (чтобы перекрыть устье Сены и обезопасить Руан) в залог возвращения Кале, взятого в 1558 г. герцогом Гизом. Кроме того, они обратились к пфальцграфу с просьбой набрать немецких рейтаров и даже командовать ими. Соответственно ужесточается и тон обвинений Ронсара в адрес протестантов и иностранцев. Это видно в «Ответе» 1563 г. и «Молитве Господу о ниспослании победы» 1569 г.: «Чтобы все чужеземные страны, о Всевышний, / Страшились Франции, и не переступали ее границ, / Или поплатились смертью за вторжение»¹⁰.

В свою очередь, папистов подозревали в получении испанских денег (и даже в сговоре с испанским королем для избияния протестантов во время встречи в Байонне в 1565 г.); они и в самом деле получили помощь в виде отряда папских гвардейцев, участвовавшего в битве при Монконтуре в 1659 г.

Именно поэтому эдикты об умиротворении активно взывают к национальному чувству и верности трону. В мартовском эдикте 1563 г. (Амбуазский мир) король противопоставил «наших верных подданных», утомленных «разногласиями касательно веры», — «чужестранцам», заинтересованным в гибели королевства. Он рассчитывал, что время и созыв всеобщего, «национального» совета послужат примирению французов. Ронсар не преминул откликнуться на этот эдикт, воспев счастье, уготованное Франции, ибо мир «вернул ей силы, и ее мощь возродилась»¹¹. И действительно, сразу после подписания этого мира все французское дворянство — и католики, и гугеноты — двинулось маршем на Гавр, чтобы изгнать оттуда англичан. Позднее так называемый Сен-Жермен-

⁹ *Ronsard P. Remonstrance au peuple de France. V. 317 et ss., 591 et ss. // Ronsard P. Discours des misères de ce temps / Ed. par J. Baillou. Paris, 1949.*

¹⁰ *Ronsard P. Réponse. Epître et v. 74–76 // Ibid. P. 136, 173.*

¹¹ *Ibid. V. 324–325 // Ibid. P. 147.*

ский эдикт 1570 г. потребует от королевских подданных «жить в мире и согласии, как подобает братьям, друзьям и согражданам», и эта формула сохранится во всех последующих эдиктах, включая Нантский. Новейшая историография пролила свет и на многочисленные разновидности соглашений местного значения, заключенных для поддержания мира между конфессиями¹².

3. 1584 г. Кризис основ национального самосознания. Приходской священник Жан де ла Фосс написал в своих «Мемуарах» в феврале 1585 г.: «В сем году, после смерти графа Анжуйского, брата короля, началась во Франции великая смута из-за Лиги, возникшей прежде»¹³. Перед дворянством, перед городами — перед всеми французами, которые способны или должны сделать выбор, встает вопрос о том, чью сторону занять: Гизов или короля Наварры, вопрос тем более насущный, что положение правящего короля Генриха III весьма ненадежно.

Именно в этот момент из тени выходят «ревностные католики». На таком самоназвании настаивают те, кого противники презрительно называют лигистами, самих себя причисляя к «Святой унии».

Например, в сентябре 1588 г. «парижский народ» (было бы непросто сказать, кто предстал тогда в подобном качестве) подал прошение парламенту, чтобы не дать ему зарегистрировать королевскую грамоту, даровавшую герцогу Суассонскому (из рода Бурбонов) прощение за участие в битве при Кутра против католической армии и собственноручное убийство ее вождя, герцога Жуайез: «Смиренно просят объединенные и ревностные католики [*catholiques zelez et unis*] сего королевства...»¹⁴.

Аналогичное употребление этого словосочетания мы находим и в устах Горожанина, который отвечает на упреки Солдата в том, что повинуется Совету Шестнадцати (революционному совету, сформир-

¹² См.: *Christin O. La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle.* Paris: Seuil, 1997. Арлетт Жуанна со своей стороны приводит декларацию жителей Нима: «Мы, католики, и мы, приверженцы протестантской веры, и те, и другие — французы по происхождению...» (*Jouanna A. Etre «bon Français» au temps des guerres de Religion: du citoyen au sujet // Conflits politiques, controverses religieuses. Essais d'histoire européenne aux 16^e — 18^e siècles / O. Elyada, J. Le Brun (eds.). Paris: Ed. de l'École des Hautes études en sciences sociales, 2002. P. 24).*

¹³ *Fosse J. de la. Les Mémoires d'un curé de Paris au temps des guerres de religion (1557–1590) / Ed. par Marc Venard.* Genève: Droz, 2004. F^o 146.

¹⁴ *Ibid.* F^o 157 v^o.

рованному шестнадцатую кварталами Парижа): «Что же до Шестнадцати, я не знаю, откуда вы взяли это слово. Я слышал о созванном, как подобает, собрании, что состоит из здешних буржуа, ревностных католиков из всех шестнадцати городских околотков». И далее: «...когда бы не благодать Божия и не бдительность этих добрых граждан, коих именуют Шестнадцатую, погиб бы не один город, но и все королевство, хуже того — и вера, и весь христианский мир»¹⁵.

К «читателю — ревностному католику» обращаются в предисловии роялисты — авторы «Менипповой сатиры»¹⁶.

Но иногда их называют просто католиками, как будто католиками не являлось большинство сторонников враждебного лагеря. Уже упоминавшийся кюре Жан де ла Фосс пишет в 1591 г.: «Генриха [Наваррского] признали королем те, кто был на его стороне, но католики не пожелали признать иного», чем кардинал Карл Бурбон¹⁷.

По другую сторону мы найдем «добрых французов». Так называют себя те, кого противники именуют «политиками». Вот слова Солдата: «Мы, добрые французы, ставили над собой королей из своей среды, не ища их на стороне»¹⁸. Они тоже католики и не устают напоминать об этом. Но прежде всего они роялисты, верные Генриху III и до, и после казни герцога Гиза и сплотившиеся после смерти короля вокруг его законного наследника, Генриха Наваррского.

Но точно так же, как политики настаивают на своей приверженности католицизму, лигисты, случается, настаивают на том, что они добрые французы. В «Требовании» об изгнании герцога Эпернона вместе с братом, поданном Генриху III после «Дня баррикад» в 1588 г. католической знатью, говорится: «Чтобы помешать им потом творить беды, которых страшатся все добрые французы и католики»¹⁹.

И словно чтобы запутать расклад сил, в дневнике Брюлара появляется третья категория, почти не отраженная в историографии, — «порядочные люди», умеренные католики, которые, по крайней мере в Париже, скорее терпят, чем одобряют правительство Лиги. Так, после казни в Блуа «многие порядочные люди не одобряли разнузданной вольности

¹⁵ *Cromé*. Dialogue d'entre le maheustre et le manant / Ed. par Peter M. Ascoli. Genève: Droz, 1977. P. 85–86.

¹⁶ La vertu du Catholicon d'Espagne. F^o 2.

¹⁷ *La Fosse*. Op. cit. F^o 161.

¹⁸ *Cromé*. Op. cit. P. 197.

¹⁹ Journal d'un ligueur parisien, des Barricades à la levée du siège de Paris par Henri IV (1588–1590). Ed. par Xavier Le Person. Genève: Droz, 1999. P. 88.

клеветы на короля»²⁰. Позже народ разоружит «тех, кого называли политиками, хотя это и были добрые католики»²¹; наконец, «порядочные люди не доверяют майнцской армии...»²². Такое отношение может заходить дальше: тот же автор в октябре 1589 г. упоминает о торговце бумагой, который спрашивал у портного, «не хочет ли он быть с порядочными людьми, чтобы помочь возвести на трон короля Наварры»²³.

Фактически эти «порядочные люди», умеренные лигисты, близки к тому, чтобы примкнуть к победителю. Начиная с лета 1590 г., после битвы при Иври и смерти кардинала Бурбона, и Брюлар, и ла Фосс уже называют Генриха Наваррского королем.

4. Суть вопроса. Точки расхождения между «ревностными католиками» и «добрыми французами» многочисленны и разнообразны. Ниже следует попытка выделить их для лучшего понимания.

Основные законы королевства. Оставаясь неписаными, они тем не менее воспринимаются как фундамент французской монархии. Им придает вес традиция, идущая с незапамятных времен. Однако страна находится в ситуации, когда они вступают в противоречие между собой. По мнению ревностных католиков (лигистов), салический закон должен уступить приносимой при короновании присяге, не менее «фундаментальной», согласно которой король Франции обязуется истреблять еретиков. Не так важно, что в данном случае корона переходит более дальнему отпрыску рода, даже иностранцу, — главное, чтобы он был католиком. Вот что говорит Горожанин: «Истинные наследники короны — это те, кто достоин носить в себе образ Божий... Мы ищем не единоплеменника, а единове́рца»²⁴. И все же большая часть лигистов не готова принять короля-чужеземца. В наказе города Труа, поддерживавшего Лигу, депутатам Генеральных штатов 1593 г. можно прочесть: «Когда будет принята резолюция об избрании короля, необходимо, чтобы упомянутые сословия на упомянутых выборах избрали короля французского происхождения...»²⁵.

Таким образом, лигисты признали сначала королем, под именем Карла X, кардинала Карла Бурбона, младшего брата Антуана (первого

²⁰ Ibid. P.112.

²¹ Ibid. P. 135.

²² Ibid. P. 153.

²³ Ibid. P. 154.

²⁴ Cromé. Op. cit. P. 193.

²⁵ Procès-verbaux des Etats Généraux de 1593 / Ed. par A. Bernard. Paris, 1842. P. 780.

принца крови, умершего в 1562 г.) и, следовательно, дядю Генриха. Его церковный сан не оказался препятствием, но он был слишком стар, чтобы продолжить династию. После убийства Гизов он попал в плен к королю и умер в заточении в Туре 8 мая 1590 г.

Можно ли было отложить в сторону салический закон и передать корону инфанте Изабелле, внучке Генриха II по женской линии? Этот вариант решения поддержал Филипп II, и оно было бы успешным, если бы ранее испанский король согласился выдать свою дочь за молодого герцога Гиза. Однако он упрямо настаивал на том, чтобы связать ее узами брака с австрийским эрцгерцогом. Поражение на этом пути будет закреплено «постановлением Ле Местра» от 28 июня 1593 г., в котором парижский парламент напоминает об абсолютной необходимости соблюдать салический закон.

Возникла и «третья партия», благосклонная к какому-либо католику из семьи Бурбонов, но эти принцы не обладали должным престижем и все они следовали после главы этого семейства, Генриха Наваррского.

В любом случае сам принцип избрания короля Генеральными штатами был далеко не бесспорным. В «Менипповой сатире» эта процедура решительно отвергается: «Мы желаем хранить верность старинным законам и обычаям; нам вовсе не нужно ни выборного короля, ни назначенного по жребию»²⁶. Этот момент надо подчеркнуть особо, поскольку в то же самое время все видели (и в недалеком будущем увидят еще раз), как английский парламент (точный аналог Генеральных штатов) несколько раз вмешивался в порядок наследования престола. В королевстве, не признающем салического закона, это мало-помалу способствовало закреплению главенства парламента.

Авторитет папы. Папа Сикст V провозгласил в булле от 9 сентября 1585 г., что Генрих Наваррский и его брат принц Конде лишаются прав на французскую корону как еретики и вероотступники. Это вмешательство понтифика вызвало негодование Пьера Л'Этуаля и энергичный протест парижского парламента. Согласно Л'Этуалю, один из советников напомнил о реакции Филиппа Красивого на подобный шаг. Все сочли себя глубоко оскорбленными в своих галликанских чувствах²⁷.

²⁶ La Vertu du catholicon d'Espagne: Avec un Abregé de la tenue des Estats de Paris convoquez au X. de Febvrier, 1593, par les chefs de la Ligue. S. I., M. D. XCIII [= 1594]. F^o 76.

²⁷ *Estoile P. de L'*. Registre-journal du règne de Henri III / Ed. par Madeleine Lazard et Gilbert Schrenk. Genève: Droz, 1992–2002. Vol. V. P. 41.

В 1590 г. Сикст отправил к Лиге легата; тот был принят в Париже со всеми почестями²⁸. Но и на этот раз роялисты протестовали. Об этом свидетельствуют речи, приписанные д'Обре, представителю третьего сословия, при открытии Штатов 1593 г.: «Что здесь делает господин легат?.. Ему, итальянцу, вассалу иностранного государя, здесь не полагается ни должности, ни места. Здесь разбираются дела, близкие к касающиеся французов, а не итальянские и не испанские»²⁹.

После отречения Генриха IV от кальвинизма в 1593 г. снова начинается спор — между теми, кто считает, что для возвращения в лоно церкви достаточно отпущения грехов, данного королем архиепископом Буржским и другими прелатами королевства, и лигистами, которые настаивают на том, что лишь папа может простить еретика и снять отлучение. Согласившись просить отпущения грехов в Риме, Генрих в конечном счете поддержит именно проримски настроенных католиков, что, впрочем, не помешает самым непреклонным лигистам подозревать короля в неискренности намерений.

Параллельно с вопросом об авторитете папы встает вопрос об авторитете Тридентского собора. Дебаты велись с 1564 г.: следует ли королю «принять» постановления собора? Екатерина Медичи пытается выиграть время; затем, уже при Генрихе II, в парламенте формируется наиболее решительная оппозиция собору. Некоторые (и не только протестанты) считают, что собор не имел значения, ибо не был свободен (из-за манипуляций со стороны пап), ибо там не были учтены разные позиции, ибо ряд постановлений противоречит «вольностям галликанской церкви». Следовательно, нужно дожидаться следующего собора...

Среди духовенства на сторону собора довольно быстро встал епископат: в 1573 г. он отвечает королю, что никаких иных реформ в церкви вводить не надо. Монастырские капитулы действуют с меньшей охотой, но вслед за Генеральными штатами в 1576 г. поддерживают собор и они. Что касается самого Генриха III, он счел адекватным решением публикацию в 1580 г. ордонанса, в котором узаконивалась большая часть тридентских реформ, хотя ни словом не упоминалось о соборе; Рим, однако, остался неудовлетворен. Поэтому Лига включила в свою программу 1588 г. как один из пунктов принятие решений Тридентского собора. Оно было формально закреплено в 1593 г. Генеральными штатами, созданными герцогом Майнцским. Но после победы Генриха IV

²⁸ Journal d'un ligueur parisien... P. 165.

²⁹ La Vertu du catholicon d'Espagne... F^o 70.

этот акт был признан не имеющим законной силы. Король, который, чтобы получить разрешение грехов от папы, был вынужден пообещать признать решения собора, сделает так, чтобы не сдерживать обещания...

Напротив, провинциальный судья Гийом Рибье представился «добрым французом» в вышедшей в 1607 г. «Речи к королю», где он отстаивает идею созыва поместного или вселенского собора (поскольку, с его точки зрения, Тридентский собор не имеет законной силы) представится «добрым французом»³⁰.

Присутствие иезуитов. Во Франции иезуиты натолкнулись на открытую вражду со стороны парижского богословского факультета, духовенства как в Париже (от епископа до приходских священников), так и в других местах (например, в Руане), а также парламентов. У де Л'Этуэля эта враждебность доходит до ненависти.

Иезуитов попрекают тем, что они агенты папы, итальянцы или, еще хуже, испанцы (даже если король выдает им свидетельства о французском подданстве), что они занимают чужие места и т. д. Тем не менее они не перестают набирать вес во мнении вельмож (знати и прелатов, которые оказывают им поддержку), городских властей (которые высоко оценивают их коллегии) и даже литераторов (суждение, вынесенное Монтенем после посещения Римской коллегии). Когда Генрих III назначает отца Оже духовником, они приближаются к источнику власти... Брюлар упоминает отца-иезуита Франческо Беллармино, называя его «честью христианского мира и бичом ересей»³¹.

Среди проповедников, близких к Лиге, иезуиты — не самые пыльные. Несмотря на это, «добрый француз» — как правило, враг иезуитов. Эта враждебность настолько очевидна, что, когда роль видных деятелей ордена, начиная с провинциала Франции, как агентов Лиги и обвинения в подстрекательстве к покушению на Генриха IV, наконец, позволяют парижскому парламенту свести с ними счеты, приняв в 1594 г. постановление об их изгнании (эта мера затронет лишь часть королевства), в памфлетах обнаружатся строки такого рода: «Народ станет благоразумным, хотя раньше он был безумен: / Француз больше не бывает испанцем, а вся Франция в одночасье станет французской»³².

³⁰ См.: *Venard M. Le projet d'un nouveau concile dans la France de Henri IV* (в печати).

³¹ *Journal d'un ligueur parisien*. P. 166.

³² *Le juste bannissement des jesuistes hors du Royaume de France*. Paris, M. D. XCV [= 1595].

И все же в 1603 г. Генрих IV позволит иезуитам вернуться во Францию и доверит им коллегию, основанную им в Ла-Флеш.

Религиозный пыл. Вполне очевидно, что рвение лигистов, множащих яростные проповеди, процессии и обеты³³, равно как мистические чаяния Горожанина, противостоят скептицизму Пьера Л'Этуаля, едва ли не вольтерьянскому, или красноречивым умолчаниям Антуана Ришара, буржуа из Лана³⁴. Впрочем, все одинаково критично относились к чрезмерной набожности Генриха III. Это противопоставление легло в основу книги А. Рэмси, не лишенной некоторого схематизма³⁵. Мы уже показали, что католики-роялисты, особенно дворяне и духовные лица, были ничуть не менее ортодоксальны и даже набожны, чем приверженцы Лиги³⁶.

Еретик ли Генрих Наваррский? Можно ли надеяться на его обращение в католицизм? После убийства Генриха III (август 1589 г.) много католиков-роялистов, как прелатов, так и дворян, удалилось от дел. Но не меньшее количество признало Генриха IV и примкнуло к нему. Как объяснить их позицию?

Несмотря на декларации сторонников Лиги и точку зрения целого направления в историографии, роялисты не менее правоверны и благочестивы, чем их соперники, на что мы уже обращали внимание. Но, чувствуя за собой поддержку короля и опираясь на достижения «католической реформации», они полагают, что французский народ может оставаться католическим даже при короле-протестанте. Оценивая расстановку сил, они убеждены, что рано или поздно Генрих сам перейдет в католичество, исповедуемое подавляющим большинством французов.

С другой стороны, некоторые вообще отказываются считать протестантов еретиками (относя этот термин исключительно к арианам), признавая их христианами другой «религии», членами все той же вселенской церкви, которые просто на свой лад следуют ее учению и проявляют благочестие. Нужно отметить, что в рассматриваемый период слово

³³ Первого июля 1590 г. городские власти осажденного Парижа дают обет снарядить паломников к храму Лореттской Богоматери в Италии (*Brûlart*. Op. cit. P. 180).

³⁴ *Boucher J.* Des résistances en milieu catholique à la piété post-tridentine (fin du XVI^e siècle) // *Bulletin du Centre André Latreille*. 6 (1989).

³⁵ *Ramsey A. W.* Liturgy, Politics and Salvation. The Catholic League in Paris and the Nature of Catholic Reform, 1540–1630. Rochester, New York: University of Rochester Press, 1999.

³⁶ *Boucher J.* «Catholiques royaux et ligueurs: une même mentalité religieuse, des frères ennemis» // *Mélanges André Latreille*. Lyon, 1972. P. 67–81.

«религия» применяется в отношении монашеских орденов: бенедиктинцев, францисканцев и иных. Слово «вероисповедание» еще не употребляется в современном смысле.

Единство королевства. Насколько серьезной угрозой для целостности страны был кризис? Собирались ли поддержавшие Лигу провинции перейти под иностранное владычество? Едва ли. Бургундия никогда не собиралась переходить под власть Габсбургов. Конечно, провансальские сторонники Лиги охотно принимают герцога Савойского, но стали бы они заходить дальше? В Бретани у лотарингца герцога Меркёра нет надежной опоры, и он вынужден призвать испанский отряд.

Зато как провинциям, так и городам представляется подходящий случай, воспользовавшись смутой, вернуть себе часть прежней самостоятельности за счет ослабевшей власти короля; но это относится к протестантским регионам, где господствуют «политики» (как, скажем, в Лангедоке), не в меньшей степени, чем к католическим. Амьен, который слишком легко отдался испанцам в 1596 г., — это исключительный случай, и он будет жестоко наказан.

Помощь из-за рубежа. Она была постоянной. В решающей битве при Иври 14 марта 1590 г. немцы и швейцарцы сражались за обе стороны. Но проблема стала вопиющей после вмешательства Александра, герцога Пармы, который, возглавив армию «испанцев» (в действительности состоявшую из итальянцев и валлонцев), явился снять осаду Парижа в августе 1590 г. Вот что пишет об этом Брюлар: «[Герцог утверждал], что прибыл с единственным намерением — защитить католическую, апостольскую и римскую религию и что никоим образом не хотел вмешиваться в дела государства. Так что самые проникательные умы решили, что Парижу придется перейти в руки или еретика, или испанца»³⁷.

Однако Горожанин, отвечая Солдату, который упрекает его в том, что он дожидался помощи от Испании и Италии, «исконных врагов Франции», принимается отрицать очевидное: «Испанцы с итальянцами — не исконные враги Франции, ее враги — англичане и им подобные еретики, они враги души и разорители, которые хотят сокрушить веру и захватить страну». Ведь, рассуждает он далее, первые воевали с Францией только ради мирских благ, а теперь они «наши братья и товарищи по вере»³⁸.

В роялистских памфлетах ненависть к испанцам сопровождается проявлениями настоящего расизма. Например, в них можно прочесть, что испанцы — это «африканцы, темнокожие, вспыльчивые, проныр-

³⁷ *Brûlart*. Op. cit. P. 191.

³⁸ *Dialogue*... P. 192.

ливые и изворотливые»³⁹. Их кровь смешана с кровью мусульман и поверхностно обратившихся евреев; это почти не христиане. К этому добавляется «черная легенда» о зверствах испанских захватчиков в Вест-Индии, которая основывалась на сочинениях Б. де Лас Касаса и распространялась голландскими повстанцами⁴⁰. Но лигисты не остаются в долгу, выставляя на передний план преследования, которым подвергаются католики в Англии со стороны еретички-королевы, отлученной папой⁴¹, и грозят подобными или худшими бедами в том случае, если французский престол будет позволено занять Генриху Наваррскому, еретiku и отступнику, также отлученному папой.

В 1594 г. все решено: Генрих IV — хозяин Парижа и большей части Франции. Но для этого ему пришлось отречься от протестантизма...

5. Заключение. Христианнейшее королевство и его король. В преамбуле Нантского эдикта Генрих IV провозглашает, что теперь, когда, по милости Божией, он наконец восстановил спокойствие в королевстве, он собирается сделать так, чтобы «Бога могли славить и молить все подданные; если же Ему не угодно, чтобы это совершалось по единому обряду и единой вере, пусть, по меньшей мере, это происходит с одними для всех намерениями и так, чтобы из-за этого не было смут и беспорядков, чтобы Мы и Наше королевство и впредь могли заслуженно носить славный титул «христианнейших», которого мы добились столь великими заслугами в столь давние времена». Разделенное, как мы сказали бы теперь, между двумя конфессиями французское королевство все-таки остается державой христианнейшего короля, державой, в которой все французы должны жить, по словам эдикта, «в мире и согласии, как подобает братьям, друзьям и согражданам». Лишь дурные французы могут выступать против этого эдикта, что объясняет угрозу, брошенную королем при

³⁹ Le Manifeste de la France aux Parisiens et a tout le peuple français. 1589.

⁴⁰ Tyrannies et cruautés des Espagnols perpétrées ès Indes occidentales qu'on dit le Nouveau Monde. Anvers, 1579; Paris, 1582. Это сочинение было также издано с гравюрами Теодора де Бри Аленом Милу и Жаном-Пьером Дювиолем под заглавием *La Destruction des Indes de Bartolomé de Las Casas* в 1552 г. в Париже.

⁴¹ Briefve Description des diverses cruauitez que les Catholiques endurent en Angleterre pour la foy (avec des gravures de Richard Verstegan). Paris, 1583. Воспроизведено в: *Theatre des cruauitez des Heretiques de nostre temps*. Anvers, 1588. Последнее издание переиздано под редакцией Ф. Лестренгана (Ed. par Lestringant. Paris, 1995).

встрече с юристами тулузского парламента, которые отказывались принять эдикт как имеющий законную силу: «Видно, в иных из вас все еще бродит испанский дух».

Правда, и протестанты встретили Нантский эдикт с нескрываемым разочарованием. Они были близки к мысли о том, что их, первыми вставших на борьбу с испанцами и Лигой, просто предали. И все же это не мешает им заявить о своем национальном чувстве: «В душе мы всегда будем только добрыми французами. Ни до Лиги, ни до Испании нам никогда не будет дела. Мы никогда не нарушим законы естества настолько, чтобы стремиться к погибели нашей цветущей державы ради собственного спасения»⁴².

В итоге, как замечает А. Жуанна⁴³, образцовый «добрый француз» — это сам Генрих IV. Он не только вернулся в лоно католической церкви, но чем дальше, тем больше становится «ревностным католиком». Он сближается с папой Климентом VIII (которого ему удастся вывести из союза с Испанией), в 1603 г. возвращает изгнанных иезуитов (хотя еще в 1599 г. говорил: «Я католический, а не иезуитский король») и, не признавая Тридентский собор формально, тем не менее не желает слушать тех, кто предлагает созвать новый собор.

И однако не все прежние сторонники Лиги сложили оружие. В 1610 г. именно католический пыл Равальяка направил кинжал против короля и «добротого француза», готовившегося двинуть протестантскую Европу против Габсбургов⁴⁴.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ОБ ИСТИННОМ КОРОЛЕ ФРАНЦИИ

Речь г-на д'Обре перед Генеральными штатами, созданными Лигой (1593)

Не станем уподобляться лягушкам, которые, устав от своего миролюбивого царя, призвали на царство Аиста, чтобы тот их пожрал. Нам нужен король и властитель естественный, а не сотворенный; уже обретенный, а не тот, которого предстоит обрести. Не станем слушать совета испанцев, наших заклятых врагов, что хотят силой стать нашими наставниками и учителями в христианской вере, в которую сами едва ли три дня как крещены. Не нужны нам ни советники, ни це-

⁴² *Plainte des Eglises reformées de la France (1597)*. Цит. по: *Yardeni M.* Op. cit. P. 327.

⁴³ *Jouanna A.* *Etre bon Français au temps des guerres de religion.*

⁴⁴ См.: *Mousnier R.* *L'Assassinat d'Henri IV.* Paris: Gallimard, 1964.

лители из Лотарингии, которые уже давно ждут нашей гибели. Король, которого мы домогаемся, уже имеет все права на корону от природы, он родился среди истинных французских лилий. Он — прямой и могучий отпрыск ветви Святого Людовика. Те же, что говорят о коронации другого, заблуждаются и никогда своего не добьются: можно надеть скипетров и корон, но кто создаст короля, чтобы их носить? Можно построить дом, но кто сотворит дерево или зеленеющую ветвь? Лишь естество с течением времени из соков и почвы вырастит дерево с мощными, цветущими ветвями...

Мы хотим остаться верными нашим давним законам и обычаям: нам вовсе не надо короля выборного или назначаемого по жребию... Одним словом, мы хотим, чтобы господин наместник знал, что мы признаем истинным, законным и природным верховным властителем Генриха Бурбона, бывшего короля Наварры. Лишь он, в силу тысячи признанных нами причин, способен сохранить французское государство и величие французской славы, он один может поднять нас после падения, он один может вернуть блеск французской короне и даровать нам мир... Ибо мы доподлинно знаем, что Бог коснулся его сердца, что он жаждет поучения и уже принимает его, что он даже послал Святейшему Отцу известие о своем грядущем обращении. Говорю об этом так, словно видел это своими глазами, ибо он всегда держал обещания и выказывал благоговейную верность своему слову. Но даже если бы он упорствовал в своем мнении, стоит ли за это лишать его законного права наследовать корону? Какие законы, какие капитулы, какое Евангелие учит нас лишать людей их имущества, а королей — королевств за иную веру? Отлучение затрагивает только души, а не тела и не богатства...

La Vertu du catholicon d'Espagne: Avec un Abregé de la tenue des Estats de Paris convoquez au X. de Febvrier, 1593, par les chefs de la Ligue. M. D. XCIII. [Добродетели испанского католикона, с кратким описанием Генеральных штатов, созданных в Париже 10 февраля 1593 г. предводителями Лиги. 1594 г. («Мениппова сатира»)]. Л. 75 об.—77 об.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Crouzet D.* Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525 — vers 1610. Seyssel: Champvallon, 1990. 2 vol.
- Jouanna A.* Être «bon Français» au temps des guerres de Religion: du citoyen au sujet // Conflits politiques, controverses religieuses. Essais d'histoire européenne aux 16^e — 18^e siècles / O. Elyada, J. Le Brun (eds.). Paris: Ed. de l'École des Hautes études en sciences sociales, 2002. P. 19–32.

- Jouanna A., Boucher J., Biloghi D., Le Thiec G.* Histoire et Dictionnaire des guerres de religion. Paris: Robert Laffont (collection «Bouquins»), 1998.
- Ramsey A. W.* Liturgy, Politics and Salvation. The Catholic League in Paris and the Nature of Catholic Reform, 1540–1630. Rochester; New York: University of Rochester Press, 1999 (см. нашу рецензию в RHEF 87 [2001]).
- Tallon A.* Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. Paris: Presses universitaires de France, 2002.
- Yardeni M.* La Conscience nationale en France pendant les guerres de religion (1559–1598). Louvain; Paris: Nauwelaerts, 1971.

ИСТОЧНИКИ

- Cromé F.* Dialogue d'entre le maheustre et le manant / Ed. par Peter M. Ascoli. Genève: Librairie Droz, 1971.
- Estoile P. de L'.* Registre-journal du règne de Henri III / Ed. par M. Lazard et G. Schrenck. 6 vol. Genève: Librairie Droz, 1992–2002.
- Fosse J. de La.* Les «Mémoires» d'un curé de Paris au temps des guerres de religion (1557–1590) / Ed. par Marc Venard (в печати). (Этот текст был крайне неудачно издан в 1866 г. под заглавием: *Journal d'un curé ligueur.*)
- Journal d'un ligueur parisien, des Barricades à la levée du siège de Paris par Henri IV (1588–1590) / Ed. par Xavier Le Person. Genève: Librairie Droz, 1999.*
- La Vertu du catholicon d'Espagne: Avec un Abregé de la tenue des Estats de Paris convoquez au X. de Febvrier, 1593, par les chefs de la Ligue. S. l., M. D. XCIII [= 1594].* (Этот знаменитый памфлет, известный под названием «Мениппова сатира», не переиздавался.)

П. Ю. Уваров

(Институт всеобщей истории РАН)

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ И РОЖДЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ КЛАССИФИКАЦИЙ ВО ФРАНЦИИ КОНЦА XVI — НАЧАЛА XVII в.

С опоставляя взаимное влияние конфессиональной и национальной идентичностей в России и Западной Европе, приходишь к неожиданному выводу. Вопреки тому, что Россия в XVIII–XIX и, по крайней мере, в начале XX столетия является полноценным и даже незаменимым участником «европейского концерта», взаимодействие процессов осознания своей религиозной и этнической принадлежности разворачивается в нашей империи совсем иначе, чем на Западе. Было ли это свидетельством ее стадийного отставания в этом отношении? Возможно. Но тогда в более ранние эпохи, предшествующие открытию «окна в Европу», это отставание или эта разница должна выглядеть поистине вопиющей. Однако если даже взять французский XVI в., традиционно относимый местными историками не к Средневековью, а к Новому времени, то выясняется, что во Франции, как и на Руси, конфессиональное вполне могло растворять в себе национальное, что многие в обеих странах склонны были отождествлять себя с Новым Израилем, что очень многие, если не большинство, временами становились одержимы эсхатологической перспективой, ломающей рамки привычных самоидентификаций. Вместе с тем и в Восточной, и в Западной, и в Центральной Европе в Средние века сплошь и рядом можно было встретить явления, похожие на национализм нового времени — с той только разницей, что они обладали свойством обратимости. Вполне оформленное, как казалось, за годы Столетней войны французское национальное чувство вполне легко могло затем уступить место бургундской, бретонской или лотарингской идентичности, могло смениться осознанием себя в первую очередь католиком или парижанином, а не французом. Но пережив опыт «завершения Модерна», мы, возможно, будем менее критичными к средневековым людям, чем наши недавние

предшественники, еще не знавшие, что национальная идентичность может рассматриваться как конструкт, а не как сущность. Впрочем, и в конструировании различного рода идентичностей, в манипулировании общественным мнением (при всей условности этого термина¹), во владении пиар-технологиями люди средних веков и начала нового времени также могли оказываться на удивление современными.

Тогда почему же при знакомстве с тем, как средневековый или даже ренессансный человек описывал национальную идентичность себя самого или кого-нибудь другого, нас не покидает ощущение фатального несоответствия его стереотипов мышления нашим? Сейчас принято вести отсчет эпохи Модерна (и национализма как его важного элемента) с великой купюры конца XVIII в., после которой «горизонты ожидания перестали соответствовать горизонтам опыта». Но если конструирование национального дискурса шло и ранее, то что же изменилось в новую эпоху?

Очевидно, что изменился тип мышления. Превращение национальной идентичности из важного, но сугубо контекстуального и ситуационного качества в абстрактную самодостаточную категорию произошло в одно и то же время и по одним и тем же причинам, что и рождение социальных категорий.

Можно выразиться более осторожно — на Западе в одно и то же время были созданы условия, сделавшие возможным последующее развитие социального и национального дискурса в категориях достаточно четких дефиниций абстрактного характера. Этому и посвящено мое сообщение.

Во Франции, с моей точки зрения, поворотным моментом в конструировании национальных идентичностей, более или менее отделенных от идентичностей конфессиональных, являются Религиозные войны, точнее, результаты Религиозных войн конца XVI — начала XVII в.

Итак, ко времени Религиозных войн понятие принадлежности к нации оставалось тесно связанным с принадлежностью к конфессии, к церкви. Дискурсивное равенство: «добрый француз» — «добрый христианин» (точнее, «добрый католик») включало в себя также комплекс этических и политических характеристик в зависимости от намерений того, кто пользовался этим равенством. В этом смысле французский Ренессанс недалеко ушел от богатой средневековой традиции.

¹ Уваров П. Ю. Париж XV века: события, оценки, мнения... Общественное мнение? // Одиссей. 1993. М.: Наука, 1994.

Агриппа д'Обинье рассказывал, как в 1579 г. Екатерина Медичи имела интересный диалог с Ла Моссом, губернатором Фижака. Королева и представители дворянства мятежной Гиени выслушали «хвалебную речь, любопытно выстроенную Пибраком², который подкреплял и иллюстрировал свою речь удобными примерами <...> подчинения персов <...> турок, и дарами московитов, которые не жалеют для своего Великого князя ни имущества, ни жизни <...>. И также слепую преданность дикарей и индейцев своим царям». После чего королева воскликнула: «Отчего же мы не доверяем нашему королю, неужто мы хуже Персов, Турок, Московитов и варваров, мы, называющие себя христианами?»

Ла Мосс ответил следующим образом: «К чему служат все эти примеры, ежели не тому, чтобы заставить нас стать магометанами, московитами, варварами и язычниками? Мы же не можем быть никем иным, кроме как добрыми Французами и добрыми христианами»³.

Оставляя в стороне анализ нарративной стратегии старого гугенота и монархомаха д'Обинье, мы констатируем, во-первых, наличие знакомого уравнения, а во-вторых, уточняем его контекстуальную нагрузку: быть хорошим французом и христианином в данном случае означает обладать пресловутым дворянским «долгом мятежа» (*devoir de révolte*): правом и обязанностью с оружием в руках выступить против тирании.

Совсем в другом смысле использует это же равенство Мишель де Лопиталь, который призывал современников забыть эти дьявольские слова — «лютеранин», «гугенот», «папист» и пользоваться лишь словами «христианин» и «француз». Несмотря на последние работы Тьерри Ванегфелена и Дени Крузе⁴, канцлера по-прежнему продолжают считать провозвестником концепции, сочетающей религиозность, национальность и подданство или гражданство в значении, близком к понятиям XIX столетия.

Но как бы то ни было, его план не увенчался успехом, и Францию захлестнула волна религиозных войн: добрый француз обязательно должен был быть добрым католиком для большинства населения. Иначе и быть не могло — вера почиталась главным, объединяющим началом мира.

² Речь идет об известном защитнике королевских прерогатив, адвокате и ораторе, известном своим красноречием, во многом благодаря которому поляки в свое время избрали на трон Генриха Валуа.

³ *D'Aubigné A. Histoire universelle. T. 5. Paris, 1891. P. 363–365.*

⁴ *Wanegffelen T. Ni Rome, ni Genève: Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle. Paris, 1997; Crouzet D. La Sagesse et le Malheur. Michel de l'Hospital chancelier de France. Seyssel, 1998.*

Вот памфлет времен Парижской лиги, опубликованный в 1589 г., с характерным названием — «Бич Генриха, так называемого короля Наварры: каковым он с полным основанием изгнан с трона Франции...»:

«Представьте, каков будет вид Парижа, если на одной улице, в одном доме, в соседних комнатах будут проповедовать католики рядом с гугенотами. Близ церкви, где причащают телом Спасителя, на углу в лавке станут торговать мясом в пост. В Парламенте будут заседать рядом защитники веры и осквернители святынь. Человек, исповедующийся священнику на Пасху, будет знать, что на него показывают пальцем и с презрением называют папистом. Твой сосед, твой друг, твой родственник будет гугенотом и кальвинистом. Никогда не было ни у нас, ни в каком другом государстве такого смещения и разлада. Разве может жизнь в республике быть тихой и мирной без того основного блага в наших сердцах и умах, каким является религия?»⁵.

Ответ мог быть только отрицательным. Без конфессионального единства, без единения в причастии никакое человеческое сообщество не может быть возможным. Текст, адресованный широкой публике, был рассчитан на понимание большинства населения католического Парижа и, очевидно, отражал умонастроение этого большинства, как показали события последующего пятилетия. Но и их враги, кальвинисты, также разделяли подобное мнение: терпимость по отношению к папистскому идолопоклонству абсолютно немыслима в истинной христианской республике, коей должна являться Франция.

Об этом же говорит знаменитая триада: *une foi, un roi, une loi* — «одна вера, один король, один закон» — лозунг единства страны, применимый ко многим регионам Европы. Принадлежать к французской нации, быть «природным французом» значило быть хорошим подданным христианнейшего короля и, следовательно, добрым христианином.

В своей теоретической работе, посвященной стратегии развития средневековой истории в XXI в., Ален Геро, описывая средневековое (феодальное) общество, определил два ключевых понятия, необходимые для его адекватного восприятия⁶. Это — «*dominium*» и «*ecclesia*», слова, смысл которых был утрачен в XVIII–XIX вв. и которые уступили место таким понятиям, как «собственность», «власть», «рели-

⁵ Le Fleu de Henry soy disant Roy de Navarre: Par laquelle avec vives raisons il est chassé de la couronne de France, qu'imprenement et tyranniquement il veut usurper. Paris, s. a. P. 21.

⁶ Guerreau A. L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Age au XXI siècle? Paris, 2001.

гия» и др., органически несоответствующим средневековым реалиям. Если говорить об «ecclesia», то речь шла не только о церковных институтах, но и о религиозно-мистическом единстве, причастность к которому и служила единственно возможным цементирующим началом, объясняющим сосуществование людей.

Шестнадцатый век оставил немало различного рода дневников и записных книг, которые дают возможность посмотреть «изнутри» на практическую реализацию этих мыслительных стереотипов и дискурсивных равенств. Возьмем такой известный источник, как «Дневник адвоката Николя Версориса (1519–1530)», и мы сможем распознать элементы эсхатологического отчаяния в трактовке бурных событий этой эпохи (появление «лютеровой заразы», приближение турок, пленение короля, небесные знамения и прочее). Вместе с тем восприятие мира в нем демонстрирует наличие четкой системы ориентиров, чувство сопричастности к системе соподчиненных корпораций. Автор — хороший француз, потому что парижанин. Он хороший буржуа — гражданин Парижа, поскольку принадлежит к наиболее лучшей и здоровейшей части парижан: людей правосудия, образованных людей. К этой же среде принадлежит большинство родни и близких нашего адвоката, а он хороший друг и хороший родственник. Кроме того, он проживает в одном из лучших кварталов Парижа, он прихожанин лучшего и самого благочестивого прихода Сен-Северен. Между чувством принадлежности к различным общностям, конечно же, возникали внутренние конфликты и напряженности, но они были в принципе преодолимы.

Средневековая римско-правовая версия понятия *corporatio* и теологическая концепция *universitas* в своем сочетании рождали доктрину единого мистического тела, в свою очередь связанную с доктриной *res publica*, общественного блага. Многочисленные политические общности обладали «юридическим лицом», осмысливаясь как единое целое в категориях *persona ficta* и *persona publica*, разработанных, в частности, Фомой Аквинским⁷. Они же определили формы религиозного опыта — я считаю удачным термин «корпоративный католицизм». Эти представления цементировали чувство единства, и одной из форм ритуализации сопричастности были многочисленные процессии, в последнее время все чаще привлекающие внимание историков. По

⁷ Blake A. Guilds and Civil Society in European political Thought from the Twelfth to the Present. Ithaca, 1984; Kantorovic E. Les deux corps du roi. Paris, 1989; Barbey J. La fonction royale. Essence et légimité d'après les Tractatus de Jean de Terrevermeile. Paris, 1983.

словам Барбары Дифендорф, процессии «предлагали видение, в котором сливались городские, королевские и католические символы; социально-политическое тело и тело Христово были нераздельны»⁸. Метафора единого тела придавала гармонию королевству, в котором каждый член должен был выполнять свою роль к всеобщей пользе. Но эта же метафора работала и внутри буквально всех позднесредневековых типов общности. Эта истина представляется теперь настолько распространенной в историографии, что уже и не требует дополнительного подкрепления ссылками на авторитет Эрнста Канторовича.

Метафора мистического тела подкреплялась клятвой на святых мощах, крестным целованием, культом святого патрона, совместным обладанием реликвиями, святым причастием. К тому же и приход, и городская община, и королевство, и Церковь, и весь христианский мир имели вполне определенную конечную цель своего существования — коллективное спасение души и спасение от Гнева Господня.

Несмотря на всем известное развитие чувства индивидуальности в эпоху Ренессанса, а может, даже и благодаря ему, коммунитарное чувство в эту эпоху не ослабевало, а лишь усиливалось. Ужесточение требований к солидаристическому единению было ответом на стремительное усложнение жизни.

Именно XV и XVI столетия были золотым веком «братств». Число реликвий множилось в геометрической прогрессии. Но в этот же период начинаются неведомые Высокому средневековью «охота на ведьм» и гонения на мавров, иудеев и «новых христиан» на Пиренеях. Истребили вальденсов, с которыми прежде в Провансе не одно столетие мирно уживались. Существование реальных или воображаемых «других» мешало укреплению метафоры единого мистического тела. Но в одном ряду с этими гонениями — и недопущение в члены цеха незаконнорожденных, и публичные наказания сквернословов и богохульников, и законы против роскоши, и многое другое. Сюда же относятся и яростные попытки очистить города от всякого рода скверны: от нечистот, от бродячих собак, от нищих, от еретической заразы, от проституции. Надо было бороться против всего, что мешало общине быть подлинным образом Града Божьего, оплотом спасения. Понятно, что в каждом случае были вполне конкретные материальные или политические поводы, стимулирующие эти процессы. Современ-

⁸ *Diefendorf B. B. Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris. Oxford, 1991. P. 48.*

ники видели их не хуже последующих историков, склонных к социальному редукционизму, и часто описывали в категориях «общественного блага», «всеобщей выгоды и спокойствия», «облегчения народа» или же «алчности», «своекорыстия», «честолюбия». Но всем ясна была и согласованность их с метафорой «мистического тела». Эта же метафора связывает вполне прагматические действия Савонаролы (открытие мастерских, помощь бедным) с «сожжением сует» и с провозглашением Христа непосредственным правителем Флоренции. Она дает ключ к пониманию парадокса Жана Бодена — создавшего наряду со смелыми и рациональными политическими теориями не менее знаменитую «Демономанию». Она растолковывает нам, почему лучший знаток французского права Жан Дюмулен пожертвовал своей карьерой ради борьбы против «папского произвола», а адвокат Рауль Спифам, написавший от имени Генриха II проект преобразований в духе абсолютизма, говорил именно о реформировании правосудия и религии в этом королевстве. Реформация была одновременно и логическим продолжением этих тенденций, и реакцией на их крайности. Очищение веры, ее «восстановление» необходимо было для того, чтобы спасти единое тело общины верных.

Но случилось непредвиденное — Реформация не победила полностью, но и не проиграла полностью. В результате было утрачено конфессиональное единство и под угрозу поставлена метафорическая природа солидарности. Надо было *любым* путем восстановить конфессиональное единство общины, королевства, христианского мира и, следовательно, всего макрокосма. И здесь католики и протестанты сходились во мнениях. Религиозный конфликт был неизбежен. Во Франции еще до начала вооруженного противостояния, когда стороны еще хотели и могли договориться, депутаты Генеральных штатов в 1560–1561 гг., как католики, так и протестанты, заявляли, по словам Этьена Пакье, о «разврате отправления в одном городе двух разных религий»⁹. Но и на самом излете Религиозных войн, когда страна уже была максимально истощена и, по мнению историков, мечтала лишь о скорейшем завершении конфликта, подобные настроения были еще очень сильны. О чем свидетельствует знакомая нам листовка 1589 г., относящаяся к периоду апогея религиозного противостояния.

Сама по себе ситуация религиозного раскола в канун Нового времени не так уж уникальна. В Японии, например, в XVII в. произошел конфликт, связанный с восстанием христианской общины. В Рос-

⁹ Picot G. Histoire des Etats Généraux. T. 2. Paris, 1872. P. 56.

сии чуть позже произошел церковный раскол. Но западноевропейский путь выхода из кризиса оказался исключительным. В Японии христиане были физически истреблены. В России старообрядцы оказались оттеснены на периферию, как в социальном, так и в географическом смысле. На Западе же «окончательное решение» религиозных споров оказалось возможным не везде. Да и не было в Европе таких лесов, чтобы проигравшим можно было в них укрыться подобно нашим кержакам. Сторонам конфликта *пришлось договариваться*.

В Соединенных Провинциях, во Франции, Англии, в части имперских земель противоборствующие стороны смогли прийти к общественному компромиссу. По словам Эрнста Геллнера, «появление современного общества стало результатом своего рода патовой ситуации <...>. Выход был найден с помощью компромисса, узаконившего, с одной стороны, умеренный ритуализм, а с другой — неприкосновенность тех энтузиастов, представителей религиозных меньшинств, которые предпочли джихаду экономическую деятельность»¹⁰.

Не сумев уничтожить друг друга, стороны религиозного противостояния принуждены были к «открытию» нового понимания терпимости в обществе. И католиками, и протестантами терпимость воспринималась отнюдь не как благо. Она была для них скорее злом, но злом, как все полагали, временным и наименьшим.

Конечно, так считали не все. Кто-то уехал строить «Град Божий» за море — в пуританский мир Новой Англии или в католический мир Канады. Кто-то просто бежал из страны. Непримириемые кальвинисты — в Женеву, непримириемые католики — к испанцам. Герцог Меркер, последний из лидеров Католической лиги, сложив оружие, не смог остаться во Франции. Он, в согласии со своими убеждениями, отправился в крестовый поход и погиб в Венгрии. Большинству все же пришлось смириться с «развратом» веротерпимости.

Согласно Геллнеру, они превратили «внешний джихад» во «внутренний». Вместо войны за всеобщее спасение, стали заботиться о спасении своем и своих близких. Вот тогда-то и включился механизм

¹⁰ Э. Геллнер, знаток исламских традиций, эпатировал читателей именно этим, увь, столь актуальным теперь термином мусульманской священной войны с «неверными». Другой, часто используемый им термин, *УММА* — сакральное государство. «Умеренный ритуализм» и «энтузиасты» — термины, взятые из работ Дэвида Юма, который вел речь об официальном англиканстве и радикальном пуританизме. См.: Геллнер Э. Условия свободы. М., 1995. С. 57.

пуританской деловой активности. Тогда же и наступила эпоха, называемая во Франции «веком святых» — расцвет углубленной религиозности, духовных исканий, поисков новых форм благотворительности.

Но новая религиозность, и протестантская, и «пост-тридентская» католическая, была губительна для идеи единого мистического тела. Утрата конфессионального единства произошла стремительно даже по современным понятиям — практически при жизни одного поколения. Главное: человек испытал *шок декорпоративизации*. Единое мистическое тело исчезло. Корпорации оставались, но оставались скорее как объекты государственного правотворчества, нежели как общины верных¹¹.

Свершилось то, о чем предупреждали авторы цитированной выше листовки. Совокупность мистических тел рассыпалась. Крайним в выражении осознания атомизации стали труды Г. Гроция, Т. Гоббса, С. Пуфендорфа. Но это произойдет несколько позже, а первые попытки структурирования внезапно образовавшегося социального пространства относятся к самому началу XVII столетия. Тогда-то и появляются труды Шарля Луазо, Антуана де Лавала, Антуана де Луазеля, чуть позже — Жана де Дома, еще позже — тариф капитации¹². Начинается время интенсивного поиска социальных сущностей и социальных символов, образующих социальное единение людей. Поиск первоначально ведется на основе подбора общих знаменателей, основанных на формально-рациональных признаках.

Шок социализации рождает *абстрактное социальное мышление* — а оно-то и явилось атрибутом нового социального порядка, эпохи Модерна — времени, чреватого небывалой концентрацией всевозможных открытий — науки в современном смысле слова, сословного и прагматичного образования, научной революции и т. д.

Метафора единого мистического тела рассыпалась. Удержать старые общины-корпорации и уж тем более массу изолированных индивидов в едином целом призвано было еще одно «открытие». В этот удивительный период начинается эпоха «больших нарративов», эпоха доктрин и идеологий. Одними из первых опытов были доктрина абсолютизма и доктрина гражданства. (Впервые в значении, близком к современному, термин «citoyennité» начинает употребляться во Франции

¹¹ Мишель де Серто обнаруживает озабоченность «болью потери тела» у многих мистиков XVII в. — тела Церкви, «социального тела Христа» и др. *Certeau M. de. La fable mystique XVI–XVII^e siècle. Paris, 1982. P. 107–155.*

¹² Например: *Thierriat F. de. Trois Traictez scavoir. 1. De la Noblesse de Race. 2. De la Noblesse Civile. 3. Des Immunitiez des Ignobles. Paris, 1606.*

как раз между 1610 и 1614 гг.¹³) Затем появятся теории общественно-го договора, а еще позднее идеология Просвещения и, наконец, концепция нации-государства.

Вообще примечательно, что европейские языки именно к концу XVI в. закрепляют за «старыми» словами новые социо-типические смыслы — те смыслы, которые современная культура воспринимает «своими», аутентичными по-современному. Именно в это время оформляется в языке современное понимание «города», «границ», «карьеры», «образования» и других слов-ярлыков, характеризующих пространство социальных демаркаций. Этот инструментарий будет необходим для *социотипического описания* (классификации, структурирования и понимания) отныне уже *социотипической реальности*. К тому же в рассматриваемую эпоху свершится переворот в логике — переворот, начатый Рамусом и заверченный школой Пор-Рояля, детьми «века святых».

Предлагаемое нами объяснение великой мутации, породившей современность, не претендует на обязательность. Но практически не вызывает сомнений тот факт, что именно в конце XVI — начале XVII в. *при жизни одного поколения было открыто абстрактное социальное мышление*. Человек стал не просто жить в социальном пространстве, но и стал отдавать себе в этом отчет (появился социальный дискурс). Более того, он уже не мог представить себе существования вне этой социальной оси координат.

Сегодня приходится слышать, что в отношении дискурса национального мы продолжаем жить в Средние века. С этим следует согласиться — мы используем дискурс, разработанный средневековой культурой, но используем его в большей степени, чем, например, лет сорок назад. Мне кажется, что в самоидентификации парижанина в 1964 г. осознание себя французом значительно преобладало над иными вариантами идентификации. В 2004 г. он остается французом, но уже в большей степени, чем ранее, осознает себя европейцем и, шире, носителем западной культуры, представителем христианской или иудеохристианской традиции — но также выходцем с Корсики или Бретани, Алжира и т. д.

Если национализм и национальное чувство в классическом, словарном его значении — дитя Модерна, то когда Модерн заканчивается, вполне очевидно, что реактуализируются и иные виды и способы самоидентификации — как социальной, так и национальной.

¹³ Wells C. The Language of Citizenship in the French Religious Wars // Sixteenth Century Journal. 1999 (2). P. 454.

Л. А. Пименова
(МГУ)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О НАЦИОНАЛЬНОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ВО ФРАНЦИИ XVIII В.

В многочисленных исследованиях, посвященных национальному дискурсу во Франции XVIII в., внимание обычно уделяется двум темам: во-первых, формированию особого, «французского» варианта идеи нации как политического сообщества граждан, обладающих равными правами¹, и, во-вторых, истокам националистического или протонационалистического дискурса². Проблема соотно-

¹ *Ле Маршан Г.* Становление европейских наций (до XIX века) // Вопросы истории. 1989. № 2; *Lestocquois J.* Histoire du patriotisme en France des origines à nos jours. Paris: A. Michel, 1968; *Mauss M.* La Nation // *Mauss M.* Oeuvres. Т. 3. Paris: Ed. de Minuit, 1969; *Derathé R.* Patriotisme et nationalisme au XVIII^e siècle // L'idée de nation. Paris, 1969; *Godechot J.* Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIII^e siècle // Annales Historiques de la Révolution Française. 1971. № 206; *Guiomar J. Y.* L'idéologie nationale. Nation, représentation, propriété. Vienne: "Champ libre", 1974. P. 26–27; *Martin M. M.* Histoire de l'unité française. L'idée de la patrie en France des origines à nos jours. Paris: PUF, 1982; *Fehrenbach E.* Nation // Das Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich. 1680–1820. H. 7. München: Oldenbourg, 1986. S. 75–95; *Bell D. A.* Lawyers and citizens: the making of a political elite in Old Regime France. New York; Oxford: Oxford University Press, 1994; *Maire C.* De la cause de Dieu à la cause de la Nation: Le jansénisme au XVIII^e siècle. Paris: Gallimard, 1998; *Guilhaumou J.* Nation, individu et société chez Sieyès // Genèses. Avril 1997. № 26; *Idem.* L'avènement des porte-parole de la République (1789–1792). Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

² *Palmer R. R.* The National Idea in France before the Revolution // Journal of the History of Ideas. 1940. Vol. 1. № 1; *Boulle P. H.* In Defense of Slavery: Eighteenth-Century Opposition to Abolition and the Origins of a Racist Ideology in France // History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé. Montreal, 1985; *Bell D. A.* Jumonville's death: Nation and race in

шения национального и религиозного самосознания рассматривалась преимущественно в работах, посвященных истории XVI в., и в них было отчетливо выявлено, сколь важную роль играл религиозный компонент в развитии национальной идеи во Франции того времени³. Цель данного очерка — показать, какое место в национальном дискурсе XVIII в. занимала тема религии и каким образом этот национальный дискурс был (или не был) задействован в политических дебатах, на двух примерах: борьбы Парижского парламента за изгнание иезуитов и дискуссии вокруг предоставления гражданского статуса протестантам.

Для того чтобы выяснить, как соотносились и взаимодействовали между собой в дискурсивной практике того времени национальный, этнический и конфессиональный компоненты и какова была роль религиозного фактора в интерпретации национальной идеи, обратимся сначала к текстам, фиксирующим языковую норму, а именно к французским словарям и энциклопедиям XVIII в. В том определении нации, которое было дано в «Словаре Академии» (издания 1694, 1740 и 1762 гг.), ее признаками названы общая территория, государственность и законы, а также язык, обычаи и нравы: «Все обитатели одного государства, страны, живущие под одними законами, говорящие на одном языке и т. д. <...> *Каждая нация имеет свои обычаи и нравы.* <...> *Нацией* называют также обитателей одной страны, даже если они не живут под одними законами и являются подданными разных государей. Так, хотя Италия и разделена на разные государства и подчинена разным правителям, мы не перестаем говорить об *итальянской нации*»⁴.

eighteenth-century France // *La Recherche dix-huitiémiste: Raison universelle et culture nationale au siècle des Lumières*. Paris: Champion, 1999.

³ *Yardeni M.* La conscience nationale en France pendant les guerres de religion: 1559–1598. Louvain; Paris: Nauwelaerts, 1971; *Tallon A.* Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. Essai sur la vision gallicane du monde. Paris: PUF, 2002. О значении религиозного компонента во французском национальном сознании XVIII в. писал Д.Белл: *Bell D.A.* *Lingua Populi, Lingua Dei: Language, Religion and the Origins of French Revolutionary Nationalism* // *American Historical Review*. 1995. № 5; *Idem.* *The Cult of the Nation in France. Inventing the Nationalism, 1680–1800*. Harvard University Press, 2001.

⁴ «Tous les habitans d'un même Etat, d'un même pays, qui vivent sous les mêmes lois, parlent le même langage, etc. <...> *Chaque nation a ses coutumes, ses moeurs.* <...> *Nation*, se dit aussi des habitans d'un même pays, encore qu'ils ne vivent pas sous les mêmes lois, & qu'ils soient sujets de différens Princes.

Словарь Антуана Фюретьера издания 1690 г. определял нацию как «собирательное имя существительное, которое обозначает многочисленный народ, живущий на определенном пространстве земли, заключенном в определенных границах или подчиненном одному правителю»⁵. Наряду с территорией и государственностью признаком нации Фюретьер называл национальный характер: «Каждая *нация* имеет свой особый характер. <...> Замечательно было бы сопоставить нравы и обычаи всех *наций*»⁶. В издании 1727 г. текст словаря Фюретьера содержит некоторые добавления. В частности, там дано толкование прилагательного «национальный», одно из значений которого надделено негативным смысловым оттенком и толкуется в смысле, близком современному понятию «националистический»: «Пристрастный, настроенный в пользу своей нации». Употребленное в этом смысле слово *национальный* мы находим у отца Дорлеана в предисловии к его «Истории английских революций». Он возражает против того, чтобы его историю сочли *национальной*, то есть пристрастной и предубежденной в пользу французской нации»⁷. В развитие мысли о том, что у каждой нации свой характер, в издании 1727 г. приведены следующие примеры: «Говорят: ветренный, как француз; безрассудный и веселый, как итальянец; важный, как испанец; злобный, как англичанин; гордый, как шотландец; пьяница, как немец; пройдоха, как грек и т. д.»⁸.

Ainsi quoique l'Italie soit partagée en divers Etats & en divers Gouvernemens, on ne laisse pas de dire, *La nation Italienne*» (Dictionnaire de l'Académie française. 4^e éd. Paris, 1762. T. 2. P. 197).

⁵ «*Nom collectif, qui se dit d'un grand peuple habitant une certaine étendue de terre, renfermée en certaines limites ou sous une même domination*» (Furetière A. Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes des sciences et des arts. La Haye; Rotterdam, 1690. T. 2).

⁶ «*Chaque nation a son caractere particulier. <...> Ce seroit un bel ouvrage de faire la conference des moeurs & coûtures de toutes les nations*» (Ibid.).

⁷ «*Partial, prevenu pour sa propre nation. On trouve le mot national employé dans ce sens par le Pere d'Orleans, dans la preface de son Histoire des Revolutions d'Angleterre. Il proteste qu'on ne le trouvera point national dans son histoire; c'est-à-dire, partial, & préoccupé en faveur de la nation Française*» (Furetière A. Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes des sciences et des arts. La Haye, 1727. T. 3).

⁸ «*On dit, leger comme un François; fou & badin comme un Italien; grave comme un Espagnol; mechant comme un Anglois; fier comme un Ecossois; ivrogne comme un Allemand; fourbe comme un Grec, etc.*» (Ibid.).

Данное Фюретьером определение нации как политической общности людей, объединенных общей государственностью, а также его суждения о национальном характере почти дословно переписали составители как иезуитского «Словаря Треву», так и «Энциклопедии» Д. Дидро и Ж. д'Аламбера.

В статье «Нация» из «Словаря Треву» 1771 г. содержание данного понятия раскрывается следующим образом: «Собирательное имя существительное, которое обозначает многочисленный народ, живущий на определенном пространстве земли, заключенном в определенных границах и подчиненном одному правителю. <...> Каждая нация имеет свой особый характер»⁹ и т. д. Статья из «Словаря Треву» примечательна тем, что в ней вспоминается происхождение термина *нация* и его прежний, исчезнувший смысл: «Изначально этот термин обозначал ряд семей, происходящих от общего предка или являющихся уроженцами одного места. Им стали пользоваться для обозначения многочисленного народа, управляемого общими законами»¹⁰. «Словарь Треву» останавливается также на различии понятий *нация* и *народ*: «Несколько народов образуют одну нацию. Бургундцы, жители Шампани, пикардийцы, нормандцы, бретонцы и т. д. — все эти народы образуют французскую нацию»¹¹. Все французы — одна семья во главе с королем-отцом (авторы напоминают, что понятие *отечество* происходит от слова *отец*). В то же время все граждане государства (родины) представляют собой части одного тела. Эти идеи излагаются в статье «Патриотизм»: «*Патриотизм*, или любовь к родине является скрытой силой, постоянно поддерживающей достойный восхищения порядок в столь сложной машине, как государство <...>; она так же естественна, как наша любовь к родителям и к самим себе, <...> в этой любви все побуждения божеские и человеческие, соединяясь, связывают всех нас вместе нерасторжимой родственной связью: королей с

⁹ «Nom collectif, qui se dit d'un grand peuple habitant une certaine étendue de terre, renfermée en certaines limites, & sous une même domination. <...> Chaque nation a son caractère particulier» (Dictionnaire universel françois et latin, ou Dictionnaire de Trévoux. Nouv. éd. Paris, 1771. T. VI. P. 145).

¹⁰ «Ce terme dans sa signification primitive désigne un nombre de familles sorties d'une même tige, ou nées dans un même pays. On s'en est servi pour désigner un grand peuple gouverné par les mêmes loix» (Ibid.).

¹¹ «Plusieurs peuples font une seule *nation*. Les Bourguignons, les Champenois, les Picards, les Normands, les Bretons, etc. sont autant de peuples qui forment la *nation* Française» (Ibid.).

народами, как с детьми; народы с королями, как с отцами; народы между собой, как детей одной семьи; ибо в самом деле слово отечество естественным образом рождает в нас именно такие мысли: об отце, детях и единой семье, подчиненной отеческой власти. <...> Так что следует или отказаться жить в государстве, или признать, что каждый из составляющих его членов должен пребывать в постоянной готовности жертвовать своими интересами ради общественной пользы. Законный порядок не оставляет сомнений на сей счет. Часть должна отдавать всю себя на службу телу»¹².

В «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера автором статей, касающихся нации и родины («Нация», «Родина», «Патриот», «Патриотизм»), был Луи де Жокур. Он изложил одновременно политическую и культурную интерпретацию понятия *нация*. Нацию у шеваляе де Жокура характеризуют, с одной стороны, территория и государство, а с другой — национальный характер. При этом, как уже отмечалось выше, он почти дословно повторял словарь Фюретьера. Новым у де Жокура стало заявление о том, что «под гнетом деспотизма родины нет»¹³. Статья «Родина» в «Энциклопедии» содержала упрек министру Людовика XIV Ж.-Б. Кольберу в том, что он «еще смешивал королевство и родину»¹⁴. Де Жокур рассуждал о чувстве родины только на примере древних греков и римлян и назвал его «политической доблестью», свойственной лишь демократиям.

¹² «*Le Patriotisme, ou l'amour de la patrie, est le ressort secret qui maintient si constamment l'ordre que nous admirons dans une machine aussi composée qu'un Etat <...>; amour aussi naturel que l'amour de nous-mêmes & de nos parens <...>; qui réunit ainsi tous les motifs divins & humains, pour nous lier ensemble inséparablement sous les idées les plus touchantes, les Rois à leurs peuples, comme à leurs enfans; les peuples à leurs Rois, comme à leurs pères; les peuples entr'eux, comme les enfans d'une même famille: car, en effet, voila les idées que nous présente naturellement le nom de patrie; un père, des enfans, une famille réunie sous la même autorité paternelle. <...> Il faut donc, ou renoncer à vivre dans un Etat, ou que chacun des Membres qui le composent, soit dans la constante résolution de sacrifier tous ses intérêts à l'utilité publique. <...> Un membre se doit tout entier au service du corps» (Ibid. P. 599).*

¹³ «Il n'est point de patrie sous le joug de despotisme» (История в Энциклопедии Дидро и д'Аламбера. Л., 1978. С. 77; Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Berne; Lausanne, 1780. Т. 22. P. 221; Т. 24. P. 1000).

¹⁴ Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Т. 24. P. 1000.

В статье «Француз» для «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера ее автор Вольтер уделил большое внимание национальному характеру: «В самом деле, у каждого народа, как и у каждого человека, есть свой характер; и этот общий характер образуется из всех сходных черт, которые природа и привычка накладывают на жителей одной страны вопреки всем разъединяющим их отличиям. Так, характер, гений, ум француза слагаются из всего того общего, что имеют разные провинции этого королевства. Жители Гиени и Нормандии во многом непохожи. Тем не менее в них французский гений, который соединяет эти разные провинции в одну нацию и который позволяет с первого же взгляда отличить французов от итальянцев и немцев»¹⁵.

Итак, с одной стороны, нация трактовалась как политико-территориальная общность. В такой интерпретации она неразрывно связывалась с государством. Живым воплощением государства и нации выступала фигура короля. С другой стороны, бытовало представление о нации как о культурно-исторической общности, признаками которой служили язык, обычаи и национальный характер. О религии в статьях, содержащих определения понятия «нация», специально не говорилось. На первый взгляд, идея нации предстает в них чисто светской. И это вполне согласуется с распространенным в историографии утверждением, что в XVIII в. шел процесс дехристианизации политической сферы, ее конфессиональная составляющая отходила на второй план и вытеснялась светским представлением о гражданстве¹⁶. Но говорить о полном обмирщении национального дискурса в

¹⁵ «En effet, chaque peuple a son caractère, comme chaque homme; & ce caractère général est formé de toutes les ressemblances que la nature & l'habitude ont mises entre les habitans d'un même pays, au milieu des variétés qui les distinguent. Ainsi le caractère, le génie, l'esprit *françois*, résultent de tout ce que les différentes provinces de ce royaume ont entr'elles de semblable. Les peuples de la Guienne & ceux de la Normandie different beaucoup: cependant on reconnoît en eux le génie *françois*, qui forme une nation de ces différentes provinces, & qui les distingue au premier coup d'oeil, des Italiens & des Allemands» (История в Энциклопедии Дидро и д'Аламбера. С. 181; Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Т. 15. Р. 338).

¹⁶ Chartier R. Les origines culturelles de la Révolution française. Paris: Seuil, 1990; Merrick J. W. The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century. Louisiana State University Press, 1990; Maire C. De la cause de Dieu à la cause de la Nation: le jansénisme au XVIII^e siècle. Paris: Gallimard, 1998.

XVIII в. все же нет оснований. Связи между национальной и религиозной идеями сохраняются, и проявляются они по-разному.

Одним из проявлений таких связей стал «трансфер сакральности» с традиционных, христианских ценностей на новые, патриотические. Свойственная раннему новому времени идея нации была не вполне светской. Складывался квазирелигиозный культ нации: родина представляла объектом религиозного поклонения, а патриотизм изображался как религиозное чувство¹⁷. Подобная сакрализация национального была вполне совместима как с «этнической» (нация — этнокультурная общность), так и с «политической» (нация — политическая общность граждан) концепциями нации.

Истоки сакрализации национальных ценностей прослеживаются уже у знаменитых проповедников XVII в., которые, наставляя верных подданных короля, взывали одновременно к их религиозным и патриотическим чувствам. Жак-Бенинь Боссюэ учил в «Политике, основанной на подлинных словах Священного писания»: «Надо быть добрым гражданином и жертвовать для отечества всем, что имеешь, не щадя собственной жизни. <...> Учение и пример Иисуса Христа показывают, как следует гражданам любить свое отечество. <...> Государю надобно служить так же, как и отечеству <...> в личности государя воплощено все государство. В нем сила и воля всего народа <...> добропорядочный человек готов отдать жизнь за государя...»¹⁸.

Ораторианец Жан Соанен в проповеди о любви к родине, произнесенной в Париже в 1683 г., говорил о «национальном духе» и, пожалуй, еще яснее, чем Боссюэ, утверждал, что лишь патриот может

¹⁷ *Chartier R.* Op. cit. P. 206–209; *Bell D. A.* *Lingua Populi, Lingua Dei: Language, Religion and the Origins of French Revolutionary Nationalism.* P. 1403–1437; *Idem.* *The Cult of the Nation in France. Inventing the Nationalism, 1680–1800.* Harvard University Press, 2001.

¹⁸ «Il faut être bon citoyen, & sacrifier à sa patrie dans le besoin tout ce qu'on a, & sa propre vie <...>. Jésus-Christ établit par sa doctrine, & par ses exemples, l'amour que les citoyens doivent avoir pour leur patrie. <...> On doit au prince les mêmes services qu'à sa patrie <...> tout l'État est en la personne du prince. En lui est la puissance, en lui est la volonté de tout le peuple <...> un homme de bien préfère la vie du prince à la sienne...» (*Bossuet J. B.* *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte, à Monseigneur le Dauphin.* Paris, 1709. P. 42–51; об идее родины в XVII в. см.: *Tapié V. L.* *Comment les Français voyaient la Patrie // Comment les Français voyaient la France au XVII^e siècle. XVIII^e siècle.* 1955. № 25–26. P. 37).

считаться хорошим христианином: «Религия и родина — вот два великих предмета, которые должны постоянно нас занимать и наставлять в учении и трудах. <...> Идем ли мы на войну, трудимся ли на благо государства, надо думать лишь о славе Божией и о счастье родины, и христианин, воодушевленный одним желанием исполнить свой долг, понимает, что жизнь ему дана только для того, чтобы принести ее в жертву Богу и родине. <...> Сама религия предписывает нам умереть ради защиты королевства. <...> Если даже римляне столько раз поднимались с оружием в руках на защиту своих богов и нации, чего не сделаем мы, дабы отстоять нашу религию и родину, мы — дети истинного Бога, подданные лучшего из королей, жители самой великой империи?»¹⁹. Людовика XIV он называл «отцом родины» (*le père de la patrie*). Подобно тому, как церковь есть тело, а глава его — Христос, родина (или нация) у Соанена — тело, а глава его — король. Патриотизм у Соанена — религиозное чувство, прежде всего потому, что связывает подданных с монархом, который есть наместник Бога на земле. Соанен считал патриотизм естественным чувством, ибо родина дана человеку свыше, а значит, патриотизм выражает его покорность воле Всевышнего: «Провидению, по воле которого мы родились в одной стране, а не в другой, угодно, чтобы мы ценили и любили то место, где родились»²⁰.

В текстах XVIII в. можно встретить немало примеров сакрализации национального. В начале века канцлер Анри-Франсуа д'Агессо в речи «О любви к отечеству» говорил о «священной любви к отечеству, связующей между собой власть королей и преданность народов»²¹,

¹⁹ «La religion et la patrie sont les deux grands objets qui doivent continuellement nous occuper et diriger nos études ainsi que nos travaux. <...> Si les Romains mêmes s'armèrent tant de fois pour la conservation de leurs dieux et de leur nation, que ne devons-nous pas faire pour soutenir les intérêts de notre religion et de notre patrie, nous, les enfants du véritable Dieu, nous les sujets du meilleur des rois, nous les membres de l'empire le plus fortuné?» (*Soanen J. Sermon sur l'amour de la patrie. Prêché aux Feuillants, l'an 1683 // Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés du premier et du second ordre. 99 vol. Paris, 1844–1855. T. 40. P. 1280–1288*).

²⁰ «La Providence qui nous a fait naître dans un pays plutôt que dans un autre a voulu que ce lieu de notre naissance nous devînt cher et précieux» (*Ibid. P. 1281*).

²¹ «Lien sacré de l'autorité des Rois & de l'obéissance des Peuples, l'amour de la Patrie» (*d'Aguesseau Henri-François. Mercuriale. L'amour de la patrie. Prononcée à la Saint-Martin, 1715 // d'Aguesseau Henri-François. Oeuvres. 13 vol. Paris, 1759–1789. T. 1 (1759). P. 207–208*).

и называл ее «почти естественной для человека»²². Позднее, в середине века, аббат Габриэль-Франсуа Куайе в «Рассуждениях, предназначенных для прочтения» сетовал на то, что слово «отечество» ныне забыто и что воспитатели в школах не говорят детям о священном характере патриотических чувств: «В государственных школах необходимо говорить детям о Боге и о Короле; но их не учат тому, что Бог — Создатель отечества, а король — отец»²³.

Когда речь заходила о нации, использовалась терминология, заимствованная из текстов религиозного содержания. Так, сочинение королевского историографа Жакоба-Никола Моро, посвященное политическим принципам французской монархии, было озаглавлено «Фундаментальные максимы французского правления; или исповедание национальной веры, содержащее все основные догматы нашего политического символа веры»²⁴, а сам автор в тексте называл свое произведение «королевским катехизисом»²⁵.

Другим проявлением связи между национальным и религиозным феноменами у авторов XVIII в. было то, что в религии, вероисповедании — так же, как и в специфических чертах культуры, — они усматривали истоки национального характера. Кстати, очевидно, в посвященных нации словарных статьях потому и не говорилось особо о религии, что она подразумевалась как составная часть обычаев и культуры народа. Такого рода представления о связи между национальным и конфессиональным тоже могли вписываться в рамки и «этнической», и «политической» концепции нации, хотя по сути своей они скорее тяготели к первой из них.

Речь о влиянии религии на национальный характер могла идти как в общем, теоретическом плане, так и при описании особых черт той или иной нации. Так, рассуждая о формировании «духа народа», Шарль-Луи Монтескье отмечал роль природного фактора, религии, культуры в самом широком смысле слова и исторического опыта. «Многие вещи управляют людьми, — писал он в трактате „О духе законов“, — климат, религия,

²² «Cet amour presque naturel à l'homme» (Ibid.).

²³ «On a grand soin dans les écoles publiques de parler aux enfans de Dieu & du Roi: mais on ne leur dit pas que Dieu est le créateur de la patrie & que le roi en est le père» (Coyer G.-F., l'abbé. Dissertations pour être lues: La première, sur le vieux mot de patrie; la seconde, sur la nature du peuple. La Haye, 1755. P. 31–32).

²⁴ Moreau [J.-N.] *Historiographe de France*. Maximes fondamentales du gouvernement français; ou profession de foi nationale, Renfermant tous les Dogmes essentiels de notre Symbole politique. Paris; Versailles, 1789.

²⁵ «Ce Catéchisme de la Royauté» (Ibid. P. 5).

законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа»²⁶.

Вольтер в статье «Француз» для «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера, размышляя о причинах, формирующих «дух нации», и сопоставляя воздействие на него природных и культурных факторов, заключал: «Очевидно, климат и почва сообщают людям, как и животным и растениям, неизменные черты; те же черты, что зависят от государственного строя, религии, воспитания, подвержены переменам. В этом причина того, что народы утратили часть своего прежнего характера, но сохранили другие [качества]»²⁷.

Согласно Вольтеру, религия накладывает свой отпечаток на образ мыслей, привычки, поведение, черты характера и таким образом влияет на человеческую природу и образует «дух нации». По его мнению, воздействие религии, безусловно, является негативным: она порождает в народе страх, лицемерие, покорность, и, таким образом, ее влияние противоположно тому, которое оказывает облагораживающая души философия²⁸.

О роли религии в формировании «духа нации» размышлял и Франсуа-Иньяс Эспьяр де ла Борд. В числе «причин, порождающих дух нации» (*les causes du génie des nations*), этот автор называл климат и равнинный или гористый характер местности. Кроме того, по его словам, дух нации «происходит из сочетания обычаев и мнений с темпераментом» (*résulte de la combinaison des coutumes & des opinions avec le temperament*)²⁹, а на возникновение обычаев и мнений определяющее влияние оказывают политические институты, воспитание, религия, искусство и философия.

Если от теоретических умозаключений авторы переходили к характеристике отдельных народов, то они изображали исповедуемую наро-

²⁶ *Монтескье Ш.* О духе законов // *Монтескье Ш.* Избранные произведения. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. С. 412.

²⁷ История в Энциклопедии Дидро и д'Аламбера. С. 181. «Le climat & le sol impriment évidemment aux hommes, comme aux animaux & aux plantes, des marques qui ne changent pas; celles qui dépendent du gouvernement, de la religion, de l'éducation, s'alterent: c'est là le noeud qui explique comment les peuples ont perdu une partie de leur ancien caractère, & ont conservé l'autre» (*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts & des métiers*. Т. 15. P. 338).

²⁸ Маркизу де Миранда, главному камергеру испанского короля, 10 августа 1767 г. // *Вольтер*. Собр. соч. в 3-х т. Т. 3. М.: Сигма-Пресс, 1998. С. 572–574.

²⁹ *Espiard de la Borde F. I.* L'esprit des nations. 2 vol. La Haye, 1753. Т. 1. P. 2.

дом религию как источник определенных черт национального характера. Примечательно, что в таких случаях речь обычно шла не о французах.

Так, известный государственный деятель и экономист Анн-Робер-Жак Тюрго объяснял деспотический характер правления и многие обычаи, существующие в Персии и в Османской империи, в первую очередь влиянием ислама³⁰.

Среди европейцев тем народом, у которого религия стала важнейшим элементом, характеризующим нацию, обычно предстают испанцы. В качестве примера можно привести «Очерк древнейшего французского правления, написанный в наставление г-ну дофину, сыну Людовика XVI», составленный в 1788 г. одним из воспитателей старшего сына Людовика XVI маркизом де Лувилем. В этом тексте автор рассуждает о признаках нации, в числе которых он называет территорию и особый дух народа: «Территория, занимаемая народом, представляет собой подмостки, на коих разворачивается его гражданская и политическая жизнь; <...> но все это лишь, так сказать, материальная часть общества, которое, будучи моральным телом, нуждается в животворном, возбуждающем, охраняющем и указующем принципе. Этим совершенно нематериальным принципом является оживляющий его дух»³¹. Дух различных наций де Лувиль характеризовал следующим образом: «У древних то был патриотизм, у испанцев это религия, а в Англии — дух наживы. Дух Франции самый благородный и просвещенный: это принцип чести, являющийся своего рода национальной религией; это патриотизм монархий, более чистый, нежели патриотизм древности, ибо не связан ни со страхом попасть в рабство, ни с надеждой завоевать господство»³². Говоря о чести как о «национальной

³⁰ *Turgot A. R. J. Plan d'un premier discours sur l'histoire universelle // Turgot A. R. J. Formation et distribution des richesses. Textes choisis et présentés par J.-Th. Ravix et P.-M. Romani. Paris: Flammarion, 1997. P. 120–121.*

³¹ «Le territoire d'un peuple est le théâtre de sa vie civile et politique; <...> mais ces choses ne sont encore que la partie pour ainsi dire matérielle de la société, qui, en qualité de corps moral, a besoin d'un principe vivifiant, stimulant, conservateur et directeur. Ce principe, purement immatériel, est l'esprit dont elle est animée» (*Louville, marquis de. Esquisse de l'ancien gouvernement français, tracée pour l'instruction de Monsieur le Dauphin, fils de Louis XVI // Allonville A. F., comte de. Mémoires secrets de 1770 à 1830. 2 vol. Bruxelles; Leipzig, 1838. T. 2. P. 29–30.*)

³² «Ce fut le patriotisme chez les anciens, c'est en Espagne la religion, c'est l'esprit de cupidité en Angleterre. Celui de la France est le plus noble et le plus éclairé: c'est le principe de l'honneur, espèce de religion nationale; c'est le patriotisme des monarchies, plus pur que celui de l'antiquité, car il n'est stimulé ni par la

религии» французов, де Лувиль употребляет термин «религия» в переносном смысле. Очевидно, что религия как таковая, с его точки зрения, не является чертой, характеризующей особый дух французского народа.

Наконец, у ряда авторов религия изображалась как фактор, объединяющий нацию, наряду с законами, обычаями и языком. И вновь суждения такого рода могли вписываться как в «этническую», так и в «политическую» концепцию нации. При этом обнаруживаются две различные точки зрения на значение религии для формирования нации. В большинстве случаев религии отводилась второстепенная роль. В частности, Жан-Франсуа Собри полагал, что патриотизм способен сплотить общество и укрепить его моральные нормы гораздо лучше, чем религия: «Человеческие общества основываются на одном из двух принципов: любви к родине или исповедании общей религии. Любовь к родине является несравнимо сильнейшей и важнейшей из этих двух связей <...>. Упорная приверженность определенному религиозному культу больше подходит народам, имеющим лишь не полностью сформировавшийся и варварский образ правления, слабых правителей, ненадежные языковые, территориальные и кровные связи. Там религиозный принцип будет единственно полезным для общества»³³. Взгляды, изложенные в трактате Собри, стали почти общим местом и нашли отражение во многих сочинениях XVIII в., посвященных патриотизму³⁴.

Особую позицию занял Жан-Жак Руссо, который отводил большую роль национальному воспитанию и считал религию одним из его важнейших элементов. По мнению Руссо, «именно воспитание должно придавать душам национальную форму и так направлять мнения и вкусы граждан, чтобы они были патриотами по склонности, по страсти, по необходимости. Дитя, раскрывая глаза, должно видеть отечество, и до смерти не должно ничего видеть, кроме отечества»³⁵. Средств-

crainte de l'esclavage ni par l'espoir de la domination» (Ibid. P. 34). О сильном влиянии религии на испанский национальный характер писал и Вольтер в указанном выше письме маркизу де Миранда.

³³ Sobry J.-F. *Le mode françois, ou discours sur les principaux usages de la nation françoise*. Londres, 1786. P. 10.

³⁴ См.: Bell D. *Recent Works on Early Modern French National Identity // Journal of Modern History*. 1996. Vol. 68. № 1. P. 84–113.

³⁵ Руссо Ж. Ж. Соображения об образе Правления в Польше и о проекте его изменения, составленном в апреле 1772 г. // Руссо Ж. Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 465. «C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par

вами такого воспитания Руссо предлагал сделать «исключительно национальные по своему характеру» (*qui par leur nature étoient toujours exclusives et nationales*)³⁶ обряды, религиозные церемонии, игры и зрелища, а также школьные программы, в которых главное место отводилось бы истории, географии и литературе родной страны.

Итак, в рамках различных концепций нации, созданных французскими авторами XVIII в., нашли отражение многообразные представления о взаимоотношениях национального и конфессионального. Посмотрим теперь, насколько и каким образом разработанные идеи и концепции оказались востребованными в практике политических конфликтов того времени. В дореволюционной французской истории XVIII в. выделяются два сюжета, в развитии которых религиозные и национальные мотивы переплетались самым тесным образом. Один из них — споры вокруг деятельности Ордена иезуитов, закончившиеся ее запретом на территории Франции. Второй — дискуссии о предоставлении гражданского статуса протестантам.

В историографии уже не раз отмечалось, что в середине XVIII в. соединение религиозной оппозиции янсенистов с политической оппозицией парламентов породило небывалый накал страстей и именно это соединение янсенистской доктрины и парламентского конституционализма привело к возникновению «протонационалистического» дискурса³⁷. Среди обвинений в адрес иезуитов едва ли не на первом месте стояло то, что они, по словам их противников, являются антинациональной силой, своего рода «пятой колонной» папы римского во Франции. Современный исследователь Д. Ван Клей полагает даже, что антииезуитский парламентский дискурс отличался явной «ксенофобией». Последнюю оценку, пожалуй, следует считать преувеличением, однако, в самом деле, в постановлениях и ремонстрациях Парижского парламента, касающихся деятельности иезуитов, подчеркивалось, во-первых, что далеко не все

passion, par nécessité. Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle» (*Rousseau J.-J. Considérations sur le gouvernement de Pologne // Rousseau J.-J. Oeuvres complètes. 4 vol. Paris: Gallimard, 1959–1969. T. 3. P. 966*).

³⁶ *Rousseau J.-J. Considérations sur le gouvernement de Pologne. P. 958.*

³⁷ *Van Kley D. The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757–1765. New Haven; London: Yale University Press, 1975; Idem. The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560–1791. New Haven; London: Yale University Press, 1996.*

члены ордена — урожденные французы (*naturels Français*) и многие из них родились за границей (*nés en pays étrangers*)³⁸. Во-вторых, иезуитам вменялось в вину то, что они под видом религиозного института создали «политическую общность, суть которой состоит в непрестанной деятельности, нацеленной на то, чтобы любыми путями, прямыми или косвенными, втихомолку или в открытую, добиться сначала абсолютной независимости, а затем и узурпации всей власти»³⁹. По словам магистратов Парижского парламента, Орден иезуитов представлял собой деспотически организованное сообщество, члены которого фактически оторвались от своей нации и перешли в полное подчинение иностранного монарха, каковым является папа римский, «так что оно [сообщество] набирает своих членов среди разных наций, а государи теряют подданных, которые приносят иностранному монарху присягу в самой абсолютной и безграничной верности»⁴⁰. Вспоминались, кстати, и старинные слухи о причастности иезуитов к убийству Генриха IV. Как говорилось в одной из парламентских ремонстраций, доктрина иезуитов не может не вызвать беспокойства со стороны нации, так как способна своей «отвратительной пропагандой царевубийства возбуждать в сердцах подданных — и в особенности тех, что составляют французскую нацию, — живейшую и вполне обоснованную тревогу за священную особу государя, под властью которого они имеют счастье жить»⁴¹.

³⁸ Arrêt du parlement de Paris concernant les Jésuites, 6 août 1761 // Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789 / Par M. M. Jourdan, Decrusy, Isambert. T. 22. P. 318.

³⁹ «Un corps politique, dont l'essence consiste dans une activité continuelle pour parvenir par toutes sortes de voies directes ou indirectes, sourdes ou publics, d'abord à une indépendance absolue, et successivement à l'usurpation de toute autorité» (Arrêt du parlement de Paris concernant les Jésuites, 6 août 1762 // Recueil général des anciennes lois françaises. T. 22. P. 358).

⁴⁰ «En sorte qu'autant elle se procure de membres dans les différentes nations, autant les souverains perdent de sujets qui prêtent entre les mains d'un monarque étranger le serment de fidélité le plus absolu et le plus illimité» (Ibid. P. 359).

⁴¹ «Qu'elle serait aussi capable, cette doctrine, d'exciter, par l'enseignement abominable du régicide, dans le coeur de fidèles sujets et surtout de tous ceux qui composent la nation française, les alarmes les plus vives et les mieux fondées sur la personne sacrée des souverains sous l'empire desquels ils ont le bonheur de vivre» (Représentations sur l'édit concernant les Jésuites, 29 mars 1762 // Remontrances du parlement de Paris au XVIII^e siècle / Publ. par J. Flammermont et M. Tourneux. T. 2. Paris, 1895. P. 321).

Как раз в те самые годы, в середине — второй половине XVIII в., во Франции обрела популярность идея национального воспитания. И первыми ее начали пропагандировать парламентские идеологи в полемике с иезуитами. Сам термин «национальное воспитание» ввел в обиход генеральный прокурор Реннского парламента Луи-Рене де Ла Шалоте. В завоевавшем популярность сочинении «Очерк национального воспитания, или План образования для молодежи» он критиковал образование, которое получали воспитанники иезуитских коллежей, и призывал в первую очередь изучать не древние языки, а историю и географию своего отечества, естественную историю, физику и математику⁴².

Таким образом, этот по сути своей религиозно-политический конфликт обрел отчетливо выраженную национальную окраску. В ходе его была актуализована главным образом политическая концепция нации как общности, живущей по своим законам. Национальной общности, по словам парламентских магистратов, угрожала внешняя сила, нарушающая эти законы, в лице иезуитов. В полемике использовалась определенная ксенофобская риторика, но безоговорочно называть это ксенофобией все же не стоит: парламенты нападали на иезуитов именно за их принадлежность к ордену. Тот факт, что среди них было много иностранцев, использовался как аргумент в споре, но ни в коей мере не являлся первопричиной конфликта, и к иезуитам-французам их противники относились ничуть не лучше, чем к чужеземцам. История изгнания иезуитов из Франции дает пример использования «протонационалистического» дискурса в религиозно-политическом конфликте между проясненнистски настроенными магистратами Парижского парламента и их противниками-иезуитами. В результате последние подверглись остракизму как враги нации.

Если изгнание иезуитов — это история отлучения от нации, то на втором примере взаимодействия национального и конфессионального в политической практике — предоставлении гражданского статуса протестантам — можно увидеть, как происходила интеграция конфессиональной группы в нацию. Речь шла о том, чтобы людей, живущих на французской территории, говорящих на французском языке и подчиняющихся французским законам, но принадлежащих к другой конфес-

⁴² *La Chalotais L. R. Essai d'Education Nationale, ou Plan d'études pour la jeunesse.* Paris, 1763. Рус. пер.: Опыт народного воспитания или чертеж наук, в пользу юношества. Соч. Людовиком-Ренатом де Карадюк де Ла Шалотом. Пер. с фр. Р. Гвоздиковской. СПб.: при имп. Академии наук, 1770.

сии, признать (или не признать) полноправными членами французской нации. В спорах по данному вопросу выявилось два диаметрально противоположных подхода к его решению.

Согласно официальной позиции, национальная и конфессиональная принадлежность во Франции полностью совпадали. Формально после отмены в 1685 г. Людовиком XIV Нантского эдикта Генриха IV всем подданным французского короля полагалось исповедовать одну веру — католическую⁴³. В качестве одного из главных аргументов в пользу отмены Нантского эдикта выдвигалось утверждение, что все кальвинисты, или, согласно официальной терминологии, «так называемые реформаты» (*les prétendus réformés*), обратились в католицизм, и поэтому законы, гарантирующие их статус, больше не нужны. Как говорилось в королевском эдикте Фонтенбло, отменяющем Нантский эдикт, «мы теперь должны возблагодарить Бога, видя, что наши усилия достигли намеченной цели, ибо наилучшая и большая часть наших подданных из так называемых реформатов обратились в католическую веру; следовательно, исполнение Нантского эдикта и всех прочих распоряжений в пользу так называемой реформированной церкви стало бесполезным, и поэтому мы сочли, что ради того, чтобы полностью стереть память о волнениях, беспорядках и бедствиях в нашем королевстве, вызванных распространением этой ложной веры и послуживших поводом для данного эдикта и прочих эдиктов и деклараций, как предшествовавших ему, так и последовавших за ним, лучше всего будет полностью отменить означенный Нантский эдикт и принятые вслед за ним особые статьи, а также всё, что было сделано с тех пор в пользу означенной религии»⁴⁴.

⁴³ Об истории отмены Нантского эдикта и последствиях этой акции см.: *Orcibal J. Louis XIV et les protestants*. Paris, 1951; *Vidal D. Prédications et discours calvinistes en Languedoc après la révocation de l'édit de Nantes // Revue Historique*. 1984. № 550. P. 281–310; *Garrisson-Estèbe J. L'édit de Nantes et sa révocation: Histoire d'une intolérance*. Paris, 1985; *Labrousse E. «Une foi, une loi, un roi?» Essai sur la révocation de l'édit de Nantes*. Genève; Paris, 1985; *La Révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685: Actes du colloque de Paris, 15–19 octobre 1985 / Publ. par R. Zuber et L. Theis*. Paris, 1986.

⁴⁴ «Nous voyons présentement avec la juste reconnaissance que nous devons à Dieu, que nos soins ont eu la fin que nous nous sommes propose, puisque la meilleur et la plus grande partie de nos sujets de ladite R.P.R. ont embrassé la catholique; et d'autant qu'au moyen de ce, l'exécution de l'édit de Nantes, et de tout ce qui a été ordonné en faveur de ladite R.P.R. demeure inutile, nous avons jugé que nous ne pouvions rien faire de mieux, pour effacer entièrement la

Впоследствии меры по искоренению кальвинизма ужесточились. Появился ряд законодательных актов, нацеленных на то, чтобы обращение бывших кальвинистов в католическую веру было полным и не носило формального характера. В частности, устанавливались суровые наказания для новообращенных, которые на одре болезни отказывались принять последнее причастие у католического священника⁴⁵. Изданная Людовиком XIV в последний год жизни декларация от 8 марта 1715 г. подтверждала все принятые прежде меры против новообращенных, отказывающихся принять последнее причастие у католического кюре. При этом оговаривалось, что для наказания виновных не требуется доказывать факт их перехода в католическую веру, так как «пребывание тех, кто принадлежал к так называемой реформированной вере или родился в семье реформатов, в нашем королевстве после того, как мы полностью отменили отправление означенной религии, есть более чем достаточное доказательство того, что они перешли в католическую, апостольскую и римскую веру, а иначе бы их здесь не сносили и не терпели»⁴⁶. Таким образом, уже само проживание на французской территории должно было свидетельствовать о принадлежности к католической церкви. Официально протестантов во Франции теперь как будто не существовало: предполагалось, что все подданные французского короля по определению были католиками⁴⁷.

mémoire des troubles, de la confusion et des maux que le progrès de cette fausse religion a causé dans notre royaume, et qui ont donné lieu audit édit, et à tant d'autres édits et déclarations qui l'ont précédé, ou ont été faits en conséquence, que de révoquer entièrement ledit édit de Nantes, et les articles particuliers qui ont été accordés en suite d'icelui, et tout ce qui a été fait depuis en faveur de ladite religion» (Edit portant révocation de l'édit de Nantes, Fontainebleau, octobre 1685 // Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789 / Par M. M. Jourdan, Decrusy, Isambert. 29 vol. Paris, 1826–1829. T. 19. P. 531–532).

⁴⁵ Déclaration portant des peines contre les religionnaires qui, après leur abjuration, refuseront de recevoir les sacrements de l'église dans leurs maladies, 29 avril 1686 // Ibid. P. 545–546.

⁴⁶ «Le séjour que ceux qui ont été de la R.P.R., ou qui sont nés de parens religionnaires, ont fait dans notre royaume, depuis que nous y avons aboli toute exercice de ladite religion, est une preuve plus que suffisante qu'ils ont embrassé la R.C.A. et R., sans quoi ils n'y auroient pas été soufferts ni tolérés» (Ibid. P. 640).

⁴⁷ Wells Ch. C. Law and Citizenship in Early Modern France. Baltimore, 1994.

Официальная точка зрения, согласно которой все французы являлись католиками, нашла отражение в словарях и энциклопедиях XVIII в. Определения, данные приверженцам различных конфессий, создавали впечатление, что люди, исповедующие протестантизм, во Франции были прежде, в XVI в., а сейчас они живут только за границей: «немецкие протестанты»⁴⁸; «*протестант, -ка*. Так в Германии называют тех, кто исповедует доктрину Лютера»⁴⁹; «*гугенот, -ка*. Так именовали во Франции тех, кто исповедовал ересь Кальвина. <...> Так начали именовать французских кальвинистов с 1560 г.»⁵⁰; «*гугенот* — прозвище, которое католики дали протестантам-кальвинистам; но они не вкладывали в это слово подлинного смысла, который оно имело изначально»⁵¹; «гугенотами прежде называли *людей, исповедующих так называемую реформированную религию*»⁵²; «а также *Реформой*, или *Так называемой реформой* именуют изменение, которое еретики шестнадцатого века хотели внести в доктрину и в дисциплину Церкви»⁵³, и т. д.

Национальные и конфессиональные соображения тесно переплелись в резкой критике деятельности генерального директора финансов Жака Неккера, с которой весной 1781 г. выступил государственный секретарь иностранных дел Шарль Гравье, граф де Верженн. В своей докладной

⁴⁸ «Les Protestans d'Allemagne» (Dictionnaire de l'Académie française. 2 vol. 1^{ère} éd. Paris, 1694. Т. 2. P. 337; 4^e éd. Paris, 1762. Т. 2. P. 490).

⁴⁹ «*Protestant, ante*. C'est un nom qu'on donne en Allemagne à ceux qui suivent la doctrine de Luther» (Dictionnaire universel français et latin vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux. Paris, 1771. Т. 7. P. 26; Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Т. 27. A Lauzanne et à Berne, 1780. P. 647).

⁵⁰ «*Huguenot, ote*. C'est un nom qu'on a donné en France à ceux qui faisoient profession de l'hérésie de Calvin <...> C'est en 1560 qu'on commença de donner ce nom aux Calvinistes de France» (Dictionnaire universel français et latin vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux. Т. 4. P. 893).

⁵¹ «*Huguenot, nom* que les catholiques ont donné par sobriquet aux protestants calvinistes; mais ils n'ont pas appliqué à ce mot le vrais sens qu'il avoit dans son origine» (Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Т. 17. A Lauzanne et à Berne, 1779. P. 792).

⁵² «On appelloit autrefois les Huguenots, *Les gens de la Religion Pretendue Reformée*» (Dictionnaire de l'Académie française. 1^{ère} éd. Т. 1. P. 476).

⁵³ «On appelle aussi *Réforme* ou *Prétendue réforme*, Le changement que les hérétiques du seizième siècle ont voulu introduire dans la doctrine & dans la discipline de l'Eglise» (Dictionnaire de l'Académie française. 4^e éd. Т. 2. P. 566).

записке королю он обвинял главу финансового ведомства в погоне за дешевой популярностью, англomании, пренебрежении интересами короля и традициями французской монархии. По его мнению, трудно было бы ожидать чего-то другого от иностранца, республиканца и протестанта. Обращаясь в поисках аргументов к событиям прошлого, Верженн вспоминал Религиозные войны, Фронду и финансовую систему Джона Лоу и доказывал, что оказавшиеся во французском правительстве иностранцы всегда являлись авантюристами, игравшими пагубную роль в истории страны: «В нашей истории еще не было ни одного переворота, ни одного другого пагубного события, которое не было бы вызвано опасными принципами, привнесенными в государство чуждыми нашим нравам людьми, которые слишком часто в силу амбиций и интриг брали бразды правления в вашем августейшем доме»⁵⁴. Результатами этого стали войны Лиги, убийства двух королей, затем Фронда и эксперименты Лоу, потрясшие финансовую систему Франции. Что же касается Неккера, то осуществление его замыслов, по словам Верженна, было бы для французской монархии страшнее, чем Лига, Фронда и система Лоу вместе взятые: «По примеру Лоу, Мазарини и лотарингских принцев г-н Неккер со своими женеvско-протестантскими планами готов установить во Франции систему в финансах, лигу в государстве и фронду против существующей администрации. Систему, которая нарушает имущественный порядок, источник благосостояния государства; лигу, которая поднимает три сословия государства друг против друга; и фронду, которая объединит все три сословия против административной власти, сделавшей их довольными и послушными. Характер жителей Франции таков, что им необходимо проповедовать государственную религию, чтобы заслужить подчинение народа и доверие грандов»⁵⁵. Таким образом, в аргумента-

⁵⁴ «Il n'est aucune révolution dans notre histoire, ni aucun évènement mémorable, qui ne doivent leur caractère pernicieux, aux principes dangereux introduits dans l'état par des hommes étrangers à nos moeurs, que l'ambition et l'intrigue conduisirent trop souvent jusqu'au timon des affaires de votre auguste maison» (*Vergennes Ch. de. Observations remises à Louis XVI et par ses ordres, le 3 mai 1781, sur l'esprit du compte rendu relativement à la constitution de l'état, et sur le caractère de son auteur, considéré comme étranger par sa naissance, par ses opinions et par ses moeurs, à l'administration des finances de France // Soulavie J. L. Mémoires historiques et politiques du règne de Louis XVI, depuis son mariage jusqu'à sa mort. T. 4. Paris, 1801. P. 150*).

⁵⁵ «A l'exemple de Law, de Mazarin, et des princes lorrains, M. Necker avec ses plans génevois et protestans, est tout prêt pour établir en France un système dans

ции Верженна иностранец, республиканец и протестант — характеристики, тесно друг с другом связанные. Все три призваны изобличить человека, чуждого и враждебного французской монархии, французской, то есть католической, религии и Франции вообще.

Конфессиональное единство французской нации оставалось официально признанным на протяжении целого столетия, хотя от этого правила и делались отступления. В самые первые годы царствования Людовика XV регент герцог Филипп Орлеанский собирался прекратить преследования гугенотов и вернуть изгнанников во Францию⁵⁶. Но намерения регента так и остались нереализованными, а достигнувший совершеннолетия Людовик XV подтвердил все меры своего прадеда, принятые с целью «полностью истребить ересь в королевстве»⁵⁷. Активные преследования протестантов со стороны властей возобновились и продолжались, по меньшей мере, до середины XVIII в.⁵⁸

Но в середине века стало уже складываться общественное мнение в пользу веротерпимости⁵⁹. Власти тоже не были чужды новым

la finance, ou une ligue dans l'état, ou une fronde contre l'administration établie. *Un système* qui renverse l'ordre des propriétés, source des richesses de l'état; *une ligue* qui soulève les trois ordres de l'état les uns contre les autres; ou *une fronde* qui les réunira tous les trois contre la puissance administrative qui les avait fait contents et dociles. En France, tel est le caractère des habitans, qu'il est nécessaire d'y professer la religion de l'état, pour mériter la soumission des peuples et la confiance des grands» (Ibid. P. 154).

⁵⁶ Герцог де Сен-Симон сообщал об этом в своих мемуарах: «Я никого не хочу обвинять в попытке внушить эту мысль Регенту, потому что мне так и не удалось узнать, откуда она у него возникла; но поскольку он постоянно стремился к тесному союзу с Голландией и, особенно, с Англией, то предположить нетрудно. Вернув их, он надеялся польстить морским державам, засвидетельствовать им свое самое глубокое уважение, дружбу, благосклонность и готовность пойти навстречу, а кроме того, он рассчитывал быстро возродить королевство, сделать его богатым и процветающим» (*Saint-Simon L., duc de. Mémoires / Publ. par A. de Boislisle. Paris, 1879–1930. T. XXX. P. 142.*)

⁵⁷ «D'éteindre entièrement l'hérésie dans son royaume» (Déclaration concernant la religion, 14 mai 1724 // *Recueil général des anciennes lois françaises. T. 21. P. 261.*)

⁵⁸ О положении протестантов во Франции в XVIII в. см.: *Poland B. C. Op. cit.; Histoire des Protestants en France / Publ. par R. Mandrou. Toulouse: Privat, 1977; Garrisson-Estèbe J. Protestants du Midi. Toulouse: Privat, 1980.*

⁵⁹ См.: *Adams G. The Huguenots and French Public Opinion, 1685–1789. Waterloo (Ontario), 1991.*

умонастроениям. Во второй половине XVIII в. суды фактически стали признавать законность браков, заключенных по протестантскому обряду. В 1764 г. государственный секретарь Королевского дома Луи Фелипо де Сен-Флорантен, в ведении которого находились все церковные дела, поручил адвокату Жильберу де Вуазену подготовить проект легализации статуса протестантов, правда, дальше этого в царствование Людовика XV дело не продвинулось.

В начале царствования Людовика XVI, при подготовке к его коронации генеральный контролер финансов Тюрго предложил королю изменить тексты клятв, произносимых монархом в ходе церемонии (обязательств перед церковью, Королевской клятвы, клятв Великого магистра Ордена Святого Духа и Великого магистра Ордена Святого Людовика, а также клятвы соблюдать эдикты против дуэлей). Суть предложенных изменений заключалась, в частности, в попытке убрать все фразы, отмеченные духом религиозной нетерпимости. Особенно отчетливо это намерение прослеживается на примере обязательства перед церковью, которое в версии Тюрго превратилось в обещание высочайшего покровительства всем конфессиям, существующим во французском королевстве⁶⁰.

⁶⁰ Традиционная формулировка клятвы, произнесенная Людовиком XVI во время коронации 11 июня 1775 г., звучала так: «Я обещаю сохранить каждому из вас [то есть епископов, перед лицом которых произносилась клятва] и вверенным вам Церквам канонические привилегии, права и юрисдикцию, коими вы пользуетесь, беречь вас и защищать, по мере моих сил и с Божьей помощью, ибо долг Короля — беречь в своем Королевстве каждого Епископа и Церковь, переданную на его попечение» («Je promets de conserver à chacun de vous, & aux Eglises qui vous sont confiées, les privilèges canoniques, les droits & la juridiction dont vous jouissez, & de vous protéger & défendre, autant que je le pourrai, avec le secours de Dieu, comme il est du devoir d'un Roi dans son Royaume de protéger chaque Evêque & l'Eglise qui est commise à ses soins» (Journal historique du sacre et du couronnement de Louis XVI, Roi de France et de Navarre // Le sacre et couronnement de Louis XVI, Roi de France et de Navarre, dans l'Eglise de Reims, le 11 juin 1775; précédé de recherches sur le sacre des Rois de France, depuis Clovis jusqu'à Louis XVI; et suivi d'un journal historique de ce qui s'est passé à cette auguste cérémonie. Paris: Téqui, 1989. P. 51)). Тюрго предлагал следующий вариант: «Все Церкви в Королевстве должны рассчитывать на мои покровительство и правосудие» («Toutes les Eglises de mon Royaume doivent compter sur ma protection et sur ma justice» (Oeuvres de Turgot et documents le concernant. Avec biographie et notes / Par G.Schelle. 5 vol. Paris: Félix Alcan, 1913–1923. T. IV. P. 551)). Слово «Церкви» в двух текстах явно имело разный смысл. В первом слу-

Весной 1775 г., во время «мучной войны» тот же Тюрго рассылал циркуляры приходским кюре, с тем чтобы в проповедях они призывали народ к порядку. Подобные циркуляры были разосланы и протестантским пасторам, что фактически означало признание правительством существования подданных-кальвинистов⁶¹. Занимавший в 1775–1776 гг. пост государственного секретаря Королевского дома К.-Г. де Ламуаньон де Мальзерб начал собирать документы по протестантскому вопросу для подготовки закона об их гражданском статусе, но за десять месяцев своего министерства не успел довести дело до конца⁶², и формально до конца 1780-х гг. протестанты не считались принадлежащими к французской нации⁶³.

О том, как эта ситуация осознавалась и переживалась на личном уровне человеком XVIII в., хорошо видно на одном частном примере. Уроженец Тура протестант Луи Дютан вследствие религиозной дискриминации уехал в Англию и поступил на британскую дипломатическую службу. Дютан был близок к кругу просветителей, переписывался с Руссо и Вольтером, впоследствии его избрали членом французской Академии надписей. Вот как он сам описывал перипетии своего жизненного пути: «Мне часто говорят, что я француз, потому что я родился во Франции, но я настаиваю на том, что, родившись в семье протестантов, которые воспитали меня в своей вере, я не мог считать Францию своей родиной, потому что само правительство этого королевства придерживалось того принципа, что во Франции протестантов нет, и однажды некий министр внутренних дел мне лично так и сказал. Действительно, в то время, когда я принял свое решение, протестанты были лишены всех преимуществ,

чае речь шла о епархиях, подведомственных епископам католической церкви. В тексте, составленном Тюрго, скорее подразумевались различные конфессии, существующие на территории Франции.

⁶¹ Poland B. C. Op. cit. P. 62.

⁶² О действиях Мальзерба в пользу протестантов в период его министерства см.: Grosclaude P. Malesherbes: Témoin et interprète de son temps. Paris: Fischbacher, 1961. P. 373–387.

⁶³ В то же время во Франции проживала довольно многочисленная протестантская община, имевшая легальный статус и никак не ущемленная в своих правах. Речь идет о 200 тысячах эльзасских лютеран. Они получили свободу вероисповедания и отправления культа на основании Вестфальских мирных договоров 1648 г., гарантом которых являлась Франция. Со времени присоединения Эльзаса к Франции равноправие католиков и лютеран составляло привилегию этой провинции. Но эльзасские лютеране находились на особом положении. За пределами Эльзаса протестанты оставались вне французской нации.

которыми пользуются подданные любого государства. Протестант не мог вступить в официальный брак; его дети считались незаконными; он не мог занимать никакую военную, гражданскую или церковную должность. Но все-таки каждому человеку нужно отечество, и если он не находит его там, где родился, он имеет право искать его в другом месте. Это решение я вынашивал с пятнадцатилетнего возраста и осуществил его несколько лет спустя, переселившись в Англию. Два великих человека нашего века, ныне покойные прусский король и принц де Конти (я пишу это в 1794 г.), в беседах, которые я имел честь с ними вести на эту тему, признали силу моих доводов и согласились, что я был прав. Я принес присягу английскому королю, я несколько раз был поверенным в делах Его Величества при иностранном дворе, у меня есть государственная пенсия и церковная бенефиция; и я не перестаю говорить, что я больше англичанин, чем тот, кто случайно стал им от рождения»⁶⁴. Этот типичный представитель «элиты Просвещения», объясняя мотивы своего переезда в Англию, изложил то, что принято считать «французской» концепцией нации. Согласно Дютану, нация — это сообщество граждан, наделенных определенными правами. Родина для него не там, где он родился, а там, где он имеет гражданские права. В рамках этой концепции конфес-

⁶⁴ «On me dit souvent que je suis Français parce que je suis né en France, mais je soutiens toujours qu'étant né de parents protestants, qui m'ont élevé dans leur religion, je n'ai pu regarder la France comme ma patrie, puisque le gouvernement même de ce royaume avait pour maxime que l'on ne connaissait point de protestants en France, et c'est ce qu'un ministre des affaires internes me dit une fois à moi-même. En effet, quand je pris mon parti, on excluait alors les protestants de tous les autres avantages dont jouissent les sujets d'un Etat. Un protestant ne pouvait pas contracter de mariage valide; ses enfants étaient réputés illégitimes et il ne pouvait exercer aucun emploi ni dans l'épée, ni dans la robe, ni dans l'Eglise. Il faut cependant que chaque homme ait une patrie, et, s'il ne la trouve pas où il est né, il a le droit d'en chercher une ailleurs. C'est la résolution que je formai dès l'âge de quinze ans et que j'exécutai quelques années après en passant par Angleterre. Deux grands hommes de ce siècle, le feu roi de Prusse et le feu prince de Conti (j'écris ceci en 1794), ont senti la force de ce raisonnement dans des conversations que j'ai eu l'honneur d'avoir avec eux à ce sujet et sont convenus que j'avais raison. J'ai prêté serment au roi d'Angleterre, j'ai été plusieurs fois chargé des affaires de Sa Majesté dans une cour étrangère ! j'ai une pension de l'Etat, un bénéfice dans l'Eglise; je continue à dire que je suis plus Anglais que la plupart de ceux qui ne le sont que par le hasard de leur naissance» (цит. по: Op. cit. P. 382).

сиональному фактору нет места, так как конфессиональная принадлежность — дело сугубо индивидуальное, а не национальное.

Урегулированием гражданского статуса протестантского населения правительство занялось в 1780-е гг. Дела, касающиеся протестантской религии, входили в компетенцию государственного секретариата Королевского дома, который в то время возглавлял Л.-Ш.-О. Ле Тоннелье, барон де Бретей. Самое живое участие в подготовке реформы принимал Мальзерб, хотя он тогда и не занимал государственных постов. В решении протестантского вопроса Мальзерб во главу угла ставил защиту естественных прав человека, к числу которых он относил свободу вероисповедания. Его позиция нашла отражение в двух памятных записках о протестантских браках, составленных в 1785 и 1786 гг.

Целью первой из них было убедить короля в том, что предоставление гражданского статуса протестантам не будет идти вразрез с политикой Людовика XIV в этом вопросе. По словам Мальзерба, Людовик XIV вовсе не собирался лишать часть своих подданных их естественных прав, и его просто неверно поняли. Впоследствии же он отступил от своих первоначальных замыслов под влиянием духовенства⁶⁵.

Вторая памятная записка Мальзерба начиналась с изложения «фундаментальных принципов», на которых должно основываться новое законодательство. К их числу он относил необходимость дать протестантам гражданский статус и равные с другими подданными короля права, а также принцип отделения религии от политики. По словам автора, «еретики должны быть лишь сектой в церкви, а не партией в государстве»⁶⁶. Предлагаемый им закон имел целью «не допустить, чтобы протестанты составили во Франции особую корпорацию»⁶⁷. «Для достижения этого было бы желательно, — предлагал Мальзерб, — чтобы не осталось никаких внешних различий между ними и Католиками и чтобы статус всех подданных Короля, какую бы веру они ни исповедовали, регистрировался бы одними и теми же государственными служащими в одних и тех же книгах»⁶⁸. Он преду-

⁶⁵ *Malesherbes C.-G. de. Mémoire sur le mariage des protestans. S.l., 1785. P. 6–7.*

⁶⁶ «Les Hérétiques ne doivent être qu'une Secte dans l'Eglise, et non un parti dans l'Etat» (Malesherbes, *le pouvoir et les Lumières / Textes réunis et présentés par M. Wyrwa. Paris: France-Empire, 1989. P. 113*). В тексте эта мысль звучит неоднократно.

⁶⁷ «De ne point faire des Protestants un corps particulier en France» (Ibid. P. 120).

⁶⁸ «Pour y parvenir, il serait à désirer qu'on pût ne laisser aucune différence extérieure entre eux et les Catholiques, et que l'état de tous les sujets du Roi, de quelque religion qu'ils soient, fût constaté par les mêmes officiers et dans les mêmes registres» (Ibid. P. 115).

смаатривал передать регистрацию актов гражданского состояния из рук церкви в ведение государства, утверждая, что брачное законодательство — «это не только законы Церкви, но и законы Королевства, законы о гражданских обязательствах, изданные светской властью. Всякий подданный Короля, какую бы религию он ни исповедовал, обязан им подчиняться»⁶⁹. Мальзерб особо подчеркивал, что, говоря о некаатоликах, он имел в виду не только кальвинистов, но и лютеран, анабаптистов, евреев и вообще представителей любой возможной религии, которых признавал полноправными членами французской нации независимо от их конфессиональной принадлежности⁷⁰.

Впрочем, в ряду принадлежащих к французской нации конфессий есть одно исключение: говоря о евреях, Мальзерб оперирует понятием «еврейская нация» (*la nation juive*). Объяснение этому следует из текста его записки и из самой логики рассуждений. Согласно Мальзербу, евреи — единственная конфессия, которая живет по особым законам; они образуют отдельную общность (*un corps*) внутри государства, а их раввины являются своего рода чиновниками и судьями (*les officiers publics, les juges*). Таким образом, статус евреев как самостоятельной нации, отдельной от французской, он выводил не из конфессиональной, а из политико-правовой обособленности, которую считал крайне вредной и подрывающей единство французской нации: «Не опираясь ни в чем на законы, общие для всех граждан, они вынуждены следовать своим собственным законам, иметь свои национальные суды и своих судей. Из этого следует, что хотя евреи в большинстве своем — обездоленные бедняки, еврейская нация представляет собой могущественную корпорацию, так как любая корпорация становится могущественной, и ее могущество зачастую наносит ощутимый ущерб обществу <...>. Если во время действия Нантского эдикта так называемые реформаты образовывали во Франции *Imperium in Imperio*, евреи повсюду образуют *Imperium in Imperiis*»⁷¹.

⁶⁹ «Ces lois ne sont pas seulement des lois de l'Eglise, ce sont des lois du Royaume, des lois faites par la puissance temporelle sur l'engagement civil. Tout sujet du Roi, de quelque religion qu'il soit doit y être soumis» (Ibid. P. 119).

⁷⁰ Ibid. P. 113–120.

⁷¹ «N'ayant nulle part l'appui des lois communes à tous les citoyens, ils sont dans la nécessité absolue de suivre les lois qui leurs sont propre, d'avoir des juges et des tribunaux de leur nation. Il en résulte que la plupart des particuliers juifs étant fort malheureux, la nation juive est un corps puissant, et qui fait souvent de sa puissance un abus très préjudiciable à la société, car tout corps a de la puissance <...>. Si pendant la durée de l'Edit de Nantes, les P.R. étaient en

В целом Мальзерб последовательно придерживался принципа разграничения компетенций церкви и светского государства, конфессиональной и национальной сфер. Монархия, согласно Мальзербу, должна уважать естественные права подданных, в том числе право на свободу совести, и обеспечить им всем гражданский статус независимо от вероисповедания.

В октябре 1786 г. на основе работ Мальзерба барон де Бретей представил королю доклад о положении кальвинистов во Франции. В докладе повторялись основные аргументы Мальзерба в пользу предоставления им гражданского статуса и подчеркивалось, что нынешнее положение наносит вред интересам государства. По словам де Бретей, кальвинисты, лишённые гражданских прав, тем не менее вели себя как настоящие граждане и добросовестно исполняли свой долг перед королем и обществом: «Среди них есть коммерсанты, земледельцы, солдаты; они платят налоги; их направляют на общественные работы, набирают в ополчение, посылают служить на флот; немногочисленные оставшиеся среди них дворяне живут в своих владениях, в молодости служат королю и имеют обыкновение оставлять службу до того, как придет время получить крест Святого Людовика. Некоторые остаются, не испрашивая для себя этого знака отличия. Все члены их секты продолжают, таким образом, целиком исполнять обязанности граждан и подданных, тогда как враждебное им законодательство не позволяет включать ни в какие акты гражданской жизни записи об их рождении, браке и погребении и они оказываются более чем вычеркнутыми из рядов граждан»⁷². По утверждению де Бретей, вред такого

France *Imperium in Imperio*, les Juifs sont dans l'univers entier *Imperium in Imperiis*» (Ibid. P. 119).

⁷² «Ils sont commerçants, laboureurs, soldats; ils paient les impôts; ils marchent aux corvées, tirent à la milice, sont classés pour la marine; le petit nombre de gentilshommes qui restent parmi eux, habitent leurs terres, servent le roi dans leur jeunesse, et ont coutume de quitter le service avant l'époque fixée pour recevoir la croix de Saint-Louis. Quelques-uns y persévèrent, sans demander cette marque d'honneur. Tout ce qui vit dans leur secte, continue donc de remplir tous les devoirs de citoyens et de sujets, pendant que la jurisprudence établie contre eux ne permettant plus d'admettre dans aucun acte de la vie civile les témoignages de leur naissance, de leur mariage et de leur sépulture, ils sont bien plus que dégradés du rang de citoyen» (*Breteuil*, baron de. Mémoire, ou Rapport général sur la situation des calvinistes en France, sur les causes de cette situation, et sur les moyens d'y remédier // *Rulhière C.-C. de. Oeuvres de Rulhière*, de l'Académie française. 2 vol. T. 1. Paris, 1819. P. 278–279).

положения совершенно очевиден, ибо «даже защитники нетерпимости не могут не признать, что гражданская смерть столь большого числа подданных короля наносит ущерб интересам его королевства, чести его правления, росту населения, мануфактур и торговли, безопасности государства, порядку в наследовании имущества и всему гражданскому порядку в целом»⁷³.

Нынешняя ситуация, при которой значительная часть подданных короля была отвергнута как государством, так и церковью и с юридической точки зрения оказалась как бы несуществующей, представлялась де Бретей совершенно недопустимой. Единственно правильный выход из нее министр видел в том, чтобы последовать предложению Мальзерб и ввести государственную регистрацию актов гражданского состояния, и добавлял к этому: «Я скажу только, что право вести запись актов гражданского состояния в реестрах рождений, браков и смертей принадлежит гражданской юрисдикции; и если французское духовенство осуществляет это право, то лишь по доброй воле правительства»⁷⁴. К обсуждению нового закона, как полагал министр, не следует привлекать духовенство, так как «отныне это дело касается только королевской власти»⁷⁵.

Основным автором эдикта о протестантах, подписанного королем в ноябре 1787 г., стал Мальзерб, который к этому времени был призван в Королевский совет и получил ранг государственного министра. Наряду с ним в составлении законопроекта участвовали барон де Бретей и радикальный борец за права протестантов пастор Ж.-П. Рабо Сент-Этьен. Составленный ими документ официально назывался «Эдикт, касающийся тех, кто не исповедует католической веры»⁷⁶. Но несмотря на столь обобщающее название, в тексте речь шла не обо всех религиоз-

⁷³ «Les défenseurs de l'intolérance sont embarrassés eux-mêmes à ne pas avouer que cette mort civile d'un si grand nombre de sujets du roi préjudicie à tous les intérêts de son royaume, à l'honneur de son gouvernement, aux progrès de la population, des manufactures et du commerce, à la sécurité de l'état, à l'ordre des successions, à tout l'ordre civil» (Ibid. P. 280).

⁷⁴ «Je dirai seulement que le droit de constater l'état des citoyens par les registres des naissances, des mariages et des morts, appartient à la juridiction civile; que si le clergé français participe à ce droit, c'est par une faveur gratuite du gouvernement» (Ibid. P. 298).

⁷⁵ «Désormais cette affaire ne regarde que la seule autorité du roi» (Ibid. P. 347).

⁷⁶ Edit concernant ceux qui ne font pas profession de la religion catholique // Recueil général des anciennes lois françaises. T. 28. P. 472–482.

ных меньшинствах, а главным образом о протестантах. В преамбуле эдикта использована характерная для Мальзербба естественно-правовая аргументация. В настоящее время, говорилось в тексте, протестанты во Франции «лишены всякого законного статуса» (*dépourillés de toute existence légale*), что совершенно недопустимо, так как нельзя наказывать людей, «лишая их прав, которые сама природа требует им вернуть»⁷⁷. Теперь настало время «положить конец этим опасным противоречиям между естественными правами и предписаниями закона»⁷⁸.

Эдикт закреплял за католической религией статус государственной, и по-прежнему только католики имели право на публичное отправление культа. Что же касается некатоликов, то они получили право на законный гражданский статус: «Другие наши подданные — некаатолики, лишённые всякого влияния на порядок работы наших штатов, заранее и навеки объявленные неспособными образовать корпорацию в нашем королевстве, подчинённые общим правилам в том, что касается проведения праздников, получают по закону лишь то, в чем естественное право не позволяет нам им отказать: возможность засвидетельствовать рождение, брак и смерть и пользоваться, подобно всем прочим нашим подданным, следующими из этого гражданскими правами»⁷⁹. За некаатоликами признавалось также право владеть имуществом, заниматься торговлей, ремеслами и — в первоначальном варианте — любыми профессиями. Эдикт запрещал протестантским пасторам вести регистрацию актов гражданского состояния своих единоверцев. Для регистрации брака, рождения ребенка или смерти протестанты могли обратиться по желанию либо к приходскому священнику католической церкви, либо в государственное учреждение — канцелярию суда.

19 ноября 1787 г. эдикт был представлен на регистрацию в Парижский парламент. Открывая заседание парламента, король в своей

⁷⁷ «En les privant des droits que la nature ne cesse de réclamer en leur faveur» (Ibid. P. 473).

⁷⁸ «De mettre un terme à ces dangeureuses contradictions entre les droits de la nature et les dispositions de la loi» (Ibid.).

⁷⁹ «Nos autres sujets non catholiques, privés de toute influence sur l'ordre établi dans nos états, déclarés d'avance et à jamais incapables de faire corps dans notre royaume, soumis à la police ordinaire pour l'observation des fêtes, ne tiendront de la loi que ce que le droit naturel ne nous permet pas de leur refuser, de faire constater leurs naissances, leurs mariages et leurs morts, afin de jouir, comme tous nos autres sujets, des effets civils qui en résultent» (Recueil général des anciennes lois françaises. T. 28. P. 473).

речи соединил клятву хранить католическую веру с естественно-правовой риторикой в духе Мальзерб: «Я всегда буду хранить, неизменно и безраздельно оберегая, святую веру, в которой Бог дал мне счастье родиться, и я не позволю, чтобы в моем королевстве ей был нанесен наималейший ущерб. Но я полагаю, что она сама повелевает мне не оставлять часть моих подданных лишенными их естественных прав и того, что позволяет им общественное состояние»⁸⁰.

В ходе обсуждения эдикта в Парижском парламенте большинство судей поддержали документ. В поданной королю ремонстрации эдикт в принципе одобрялся, но в него предлагалось внести несколько поправок. В частности, в ремонстрации парламент развивал свою концепцию нации как сообщества граждан, наделенных естественными правами, и решительно возражал против употребленного в первоначальном варианте королевского эдикта выражения «прерогатива гражданского состояния» (*prérogative de l'état civil*): «Слово прерогатива несет в себе идею отличия или превосходства, несовместимую с разумными и необходимыми исключениями. То, что Ваше Величество позволяет этим законом не католикам, есть исполнение естественного права, а не пожалование прерогативы»⁸¹.

Собравшаяся в 1788 г. генеральная ассамблея французского духовенства направила королю протест против эдикта о гражданском статусе протестантов. Короля предостерегали против неизбежных пагубных последствий этой меры, принижающей католическую веру — традиционную «национальную» религию французов. Духовенство сетовало на то, что «реформаты <...> могут проводить собрания и что исключительным правом католической религии остается лишь великолепие пышного национального культа» (*que la pompe d'un culte*

⁸⁰ «Je maintiendrai toujours, par la protection la plus constante et sans partage, la religion sainte dans laquelle Dieu m'a fait le bonheur de naître, et je ne permettrai pas qu'elle souffre le plus léger affaiblissement dans mon royaume. Mais je crois qu'elle me commande elle-même de ne pas laissez une partie de mes sujets privés de leurs droits naturels, et de ce que l'état de société leur permet» (Archives parlementaires de 1787 à 1860. 1^{ère} série. T. 1. Paris, 1879. P. 264–265).

⁸¹ «Le mot de prérogative emporte avec lui une idée de distinction ou de prééminence inconciliable avec des exclusions raisonnables et nécessaires. Ce que V.M. permet par cette loi aux non-catholiques est l'acquiescement d'une dette de droit naturel, et non la concession d'une prérogative» (Remontrances sur l'édit donnant un état civil aux non-catholiques, 20 janvier 1788 // Remontrances du Parlement de Paris au XVIII^e siècle. T. 3. P. 696).

solennel et national est seulement réservée à la religion catholique). По словам участников ассамблеи, религиозное единство «соответствует нравам и характеру французов — верных друзей короля и монаршей власти» (*est analogue aux moeurs et au caractère des Français, essentiellement amis du roi et de l'autorité monarchique*). «Вам известно, Сир, — говорилось в поданном ими протесте, — что католическая религия неразрывно связана с французской монархией, и вот уже на протяжении тысячи трехсот лет она не перестает быть государственной религией. <...> Каждый новый суверен при венчании на царство торжественно обещает Богу и своему народу хранить католическую веру и беречь подвластные ему земли от ереси»⁸². Эдикт тем не менее уже был принят и вступил в силу, но произошло это, когда монархия старого порядка доживала свои последние месяцы.

Таким образом, из многообразия представлений о нации, выработанных французскими авторами XVIII в., в практике политико-религиозных конфликтов оказалась востребованной преимущественно политическая концепция, что, в частности, видно на примере дебатов, предшествовавших изгнанию иезуитов. А в спорах о статусе протестантов оформлялась одна из традиций политической культуры Франции нового времени. Концепцию нации, включавшую в себя сильный конфессиональный компонент, отстаивали в основном те, кто занимал консервативные позиции и противился реформам. Напротив, сторонники модернизации исходили из представлений о нации как о политическом сообществе равноправных граждан, а конфессиональная принадлежность рассматривалась ими как результат свободного индивидуального выбора. Именно их точка зрения впоследствии получила развитие и легла в основу «французской» концепции нации.

⁸² «Sire, vous le savez la religion catholique tient aux racines de la monarchie française; elle n'a point cessé, depuis treize cents ans, d'être la religion de l'Etat. <...> Chaque nouveau souverain promet solennellement [le jour de son sacre] à Dieu et à son peuple, de maintenir la foi catholique, et d'écarter l'hérésie des terres de sa domination» (цит. по: *Chassin Ch.-L. Le génie de la Révolution*. 2 vol. Paris, 1865. Т. II. P. 177–185).

ФРАГМЕНТЫ ДИСКУССИИ
ПО ДОКЛАДАМ Н. ЛЁМЭТР, К. МИШО,
М. ВЕНАРА, П. Ю. УВАРОВА,
Л. А. ПИМЕНОВОЙ

М. В. ДМИТРИЕВ: С докладами Л. А. Пименовой, П. Ю. Уварова и наших французских коллег мы оказываемся в центре проблематики, которую уже затронули вчера в наших докладах и дискуссии. Эту проблематику когда-то очень остро сформулировал Эрнест Канторович в своей известной статье, которая называется «Умереть за Родину»¹. Проблема действительно очень острая, почему в нашей современной культуре присутствуют три взаимосвязанные и непреложные ценности: Родину нужно любить, за Родину нужно умирать, и Родина — это непременно национальная Родина, французская, русская, польская, а не европейская, и не азиатская, и не евроазиатская, и не всепланетарная, и не областная (вроде Новгородской земли или Лимузена)... Канторович поставил очень смело дерзкий вопрос — откуда берется этот культурный конструкт, который нам представляется естественным, а не культурным и не историческим? И именно «естественность» этого конструкта, кажущаяся бесспорной, есть одна из главных проблем, вокруг которых строится весь наш большой проект.

Канторович, как мы помним, начинает с того, что бельгийский кардинал Мерсье в 1914 г. опубликовал папское послание, в котором говорится, что защищать родину — священный религиозный долг каждого христианина. Канторович задался вопросом — как и почему возникло отождествление «родины» христианина с тем или иным монархическим или национальным государством и отождествление служения Родине — с религиозным служением? По реконструкции Канторовича в рождении и утверждении таких представлений наряду с формированием территориальных политических связей первоначально важную роль сыграло переплетение идеи защиты «своего» королевства с идеологией крестовых походов и идеей защиты

¹ *Kantorowicz E. H. Pro Patria Mori in Medieval Political Thought // American Historical Review 56 (1951). P. 479–484; франц. пер.: Kantorowicz E. H. Mourir pour la patrie (pro patria mori) // Kantorowicz E. H. Mourir pour la patrie et autre essais. Paris: PUF, 1984.*

Святой земли от неверных. В дальнейшем к этой ассоциации добавилось перенесение с церкви на государство представлений о «мистическом теле», органологические метафоры в построении государственных теорий (монархия — тело, в которой король — голова, а сословия — руки и т. д.), развитие юридического ментального инструментария, в который вошли понятия *persona ficta* и *corpus fictum* (как мы бы сейчас сказали «юридическое лицо» — коллективный носитель какого-то статуса). Все эти предпосылки, по мнению Канторовича, сложились при рождении теорий и представлений о современном «национальном» государстве. Статья Канторовича производит сильное впечатление. Ему, как мне кажется, удалось выявить связь между профессиональными понятиями западной средневековой христианской культуры и «прото-национальными» дискурсами. Если он не прав, то в чем он не прав? И не являются ли многие факты и тексты, на которые он ссылается, продуктами исключительно западнохристианской культуры? Я имею в виду не только идею «священной войны» в защиту Святой земли, но и схоластическое учение о *persona ficta* и *corpus fictum* или представления об органологическом строении государства.

П. Ю. УВАРОВ: И в России бытовала формула «без царя земля вдова»...

М. ВЕНАР: Я попробую освободить Вас от влияния Канторовича. Очень долгое время во Франции обычный человек ничего не должен был Франции, но очень многое должен был королю. Буржуа, обыватель должен ему деньги, знатный человек должен отдать ему свою кровь и жизнь, духовенство должно за него (короля) молиться. А самые хитрые буржуа говорят: «Знаете что, господин король, мы вам даже денег не должны, мы вам дадим вместо них советы». И все это очень хорошо работало вплоть до Французской революции. То есть служение королю заменяло идею служения родине в современном смысле.

М. В. ДМИТРИЕВ: А разве в этих памятниках и текстах, о которых говорилось в докладах, нет идеи служить именно Франции и французской «нации», а не королю? Я сошлюсь на сочинения Ронсара, потому что г-н Мишо говорил сегодня о Ронсаре и потому что у этого автора есть множество высказываний о том, в каком ужасном положении находится Франция, как ей надо служить и т. д., и т. д.

М. ВЕНАР: Франция есть, но перед Францией есть еще и король. Французы многое должны королю, чтобы процветала Франция, для общего блага.

М. В. ДМИТРИЕВ: Под «общим благом» подразумевается ведь благо именно французам?

М. ВЕНАР: Да, французов.

М. В. ДМИТРИЕВ: Есть Франция, которой французы многое должны. Есть король, который выступает посредником между французами и Францией. Есть, наконец, представление о французах, которые, в рамках этих дискурсов, очень отличаются от немцев, испанцев, итальянцев и прочих. С точки зрения тех категорий, которые приняты в историографии и в культуре стран Центральной и Восточной Европы, это всё квалифицируется как дискурс, выражающий представления об этнонациональных различиях и идентичностях и служащий питательной почвой для этнического национализма XIX–XX вв.

М. ВЕНАР: Я хотел бы поставить под сомнение концепцию Канторовича в том, что касается понимания связи между родиной, обществом и королем. Но я не ставлю полностью под сомнение другие элементы, которые Канторович предложил для осмысления этой проблематики.

П. Ю. УВАРОВ: Да, наследие Канторовича не сводится только к концепции «мистического тела короля». Опираясь на это первоначальное допущение, он создал весьма влиятельную в США «церемониалистскую» школу. Представители этой школы обращаются к источникам, отражающим обряды, ритуалы, процессии, которые создают образ власти. Сара Ханли (в своей знаменитой книге о торжественных визитах короля в Парламент — так называемую Ложу правосудия) анализировала такие процессии, есть и работы Патрика Гири, есть работы Ральфа Гизи, есть Лоренса Брайана...

Но рассматривая этот материал в сравнительном плане, мы сталкиваемся с недостатком источников с русской стороны. Для русской истории для очень большого периода мы не обладаем описаниями процессий, которые на Западе были развиты очень хорошо... Там очень много материала, иконографического и другого. Постановка аналогичных вопросов на русском материале порождает большие сложности.... На уровне используемых в обрядах власти метафор мы можем сравнивать русский и западный опыт, на уровне текстов — это очень сложно, потому что у нас нет схоластической традиции, нет своего Фомы Аквинского (кстати, он так и не переведен полностью на русский язык). А вот используемые визуальные метафоры мы можем сравнивать, «играть» сравнениями и искать что-то общее между западными и русскими ритуальными формами репрезентации власти.

Я, однако, предлагаю опуститься этажом ниже и сравнивать то, что видно на уровне локальном, городском. Взять, например, городской патриотизм в ренессансное время в итальянских городах или

Жака Клемана, монаха, который убил Генриха III. Он был почитаем во времена Католической лиги как святой, потому что он пожертвовал собой, спасая ... вот только что он спасал? Я ставлю вопрос, но на него не отвечаю. Спасал христианский мир от антихриста? Спасал католическое дело? Францию? Или свой город?

Поиски ответа на это вопрос лежат в русле тематики нашей конференции.

ФРАНЦУЗСКИЙ УЧАСТНИК ДИСКУССИИ: Я хотел сделать комментарий по поводу формулы «без царя земля вдова». Во Франции есть очень схожий момент — когда происходит коронация короля в Реймсе, то на его руку надевается кольцо, и король как бы женится на своем королевстве — в таком же смысле, в каком епископ становится во главе епархии.

М. В. ДМИТРИЕВ: Вопрос об отсутствии схоластики в православных культурах, который затронул Павел Юрьевич, мне кажется принципиально важным. В отсутствие схоластики в византийско-славянском мире не развилось представление о *persona ficta*, иначе говоря, о юридическом лице. Если на Западе, в частности во Франции, была возможность перенести санктификацию церкви (церковь как *corpus mysticum Christi*) на *persona ficta*, которая представлялась монархией, в России такая операция невозможна, так как самого концепта *persona ficta* не было. Был царь или князь, была церковь как мистическое тело Христово и было общество как сумма атомизированных индивидов. Но они не составляют *persona ficta*. Отсюда, если следовать логике Канторовича, нет предпосылки для того, чтобы развилась та ментальность и идеология, которые могут привести к сакрализации *национального* государства, которое не было бы православной наднациональной империей. Если это правильно, то мы имеем один из тех случаев, когда именно конфессиональная специфика западного христианства, выражающаяся в том, что на Западе рождается схоластика (рождение схоластики, не принимая во внимание отличия катафатического богословия от апофатического, понять невозможно), ведет к глубоким последствиям в области культурно-политической жизни. А с другой стороны, отсутствие этих самых западных конфессиональных особенностей в византийском православном мире и присутствие здесь других конфессиональных особенностей предотвращало, видимо, развитие представлений о родине в том направлении, какое обрисовано Канторовичем.

В. В. КАЛУГИН: «Без царя земля вдова» — эта формула хорошо известна в византийско-славянской культуре...

М. В. ДМИТРИЕВ: Формула, которую Павел Юрьевич упомянул — «без царя земля вдова», — имеет косвенное отношение к нашей теме. Это не органоологическая формула, и она, кажется, не предполагает, что «земля» — это *natio* и «юридическое лицо» (*persona ficta*)... Кроме того, она никак не предполагает проецирование идеи «мистического тела Христа» на «национальную» монархию. Логика здесь иная... Поэтому вопрос остается: органоологические концепции общества и государства, где общество уподобляется некоему организму, у которого есть голова, руки, ноги и т. д. и на который переносятся те представления о сакральном, какие первоначально относились к церкви, — были или не были эти концепции и представления распространены во французской культуре, хотя бы интеллектуальной, во французской мысли в XVI в.?

М. ВЕНАР: Нет.

Н. ЛЕМЭТР: Да, но лишь в незначительной степени.

М. ВЕНАР: В 1540-е гг. было написано сочинение, которое именно в таком духе развивало представление о Франции. Но это было скорее маргинальное явление, а трактаты Люазо, которые упоминались в докладе П. Ю. Уварова, — это уже чуть более позднее время, начало XVII в., и Люазо в другом виде, не мистическом, представляет образ французского общества.

М. В. ДМИТРИЕВ: Однако когда историки анализируют, как происходили религиозные процессии, например во времена католической Лиги, когда совершаются паломничества в аббатство Сен-Дени, они, кажется, вполне справедливо утверждают, что в контексте разных французских текстов того времени эти процессии нужно понимать как зримое, ритуальное утверждение единства французской нации. Король или его представители, возглавляя процессию, понимаются как голова «национального тела», представители сословий — в качестве членов этого тела и т. д. Таким образом, через обряд интерпретируется, утверждается единство нации...

М. ВЕНАР: Французский король действительно в каком-то смысле глава всех верующих. Но он не является главой всех верующих в том смысле, что подданные короля оказываются членами этой церкви через его посредничество. С другой стороны, именно через церковь осуществляется функция короля как главы и «головы» французского общества. Характерно в этом отношении, что когда Генрих VIII поставил себя одновременно во главе и государства, и протестантской церкви в Англии и то же самое продолжалось при Елизавете, то подход такого рода был отвергнут французской мыслью XVI в.

И. Я. ЭЛЬФАНД: Тут важен еще один аспект: по крайней мере, во Франции нового времени все эти представления в значительной степени корректировались протестантской мыслью. Гугеноты мыслили о монархии и короле несколько иначе, чем католики... Король для них — уже не сакральная фигура, а как бы «доверенное лицо» и даже администратор королевства...

Н. ЛЕМЭТР: Однако нужно подчеркнуть, что и для протестантов, и для католиков король — это представитель Бога на земле.

А. Ю. ТЕРЕЩЕНКО: Хотел бы процитировать, что сама по себе фигура правителя не такая уж необходимая, не такая уж центральная для обеспечения институциональной преемственности. Есть замечательная итальянская поговорка: *Morto un papa, se ne fa un altro* — «Если папа умер, можно сделать другого».

М. ВЕНАР: Во Франции проблем с вечностью монархии нет, так как когда один король умер, то другой жив — и он уже король. Монархия бессмертна — до бедного Людовика XVI.

О. Б. НЕМЕНСКИЙ: Хотел бы вернуться к теме органологических метафор государства и нации. В определенном смысле осознание русского общества как тела, несомненно, присутствует в русской культуре, потому что русскими считались православные, то есть те, кто был членом церкви, а церковь имеет определенную «телесность»...

М. В. ДМИТРИЕВ: Но ведь в русских текстах мы не находим отождествления общества и «тела» и учения о государстве как о «мистическом теле»?

О. Б. НЕМЕНСКИЙ: Осознание церкви как «мистического тела Христова» — банально и точно присутствовало. А то, что русские сознавались как члены церкви, тоже несомненно.

М. ВЕНАР: Если мы все-таки ищем такого рода формулы, мы должны обратиться к иконографическим источникам. Например, мы действительно можем встретить гравюры, где изображено христианство в целом, которое возглавляется папой и императором вместе, а отдельные страны христианские составляют как бы части этого тела — и, соответственно, мистическое тело — это не отдельная страна, а христианство в целом.

Н. ЛЕМЭТР: Может быть, источник недоразумений состоит в том, что по крайней мере с XIII–XIV вв. французская мысль, религиозная и политическая, научилась различать церковь как мистическое тело Христово, и государство как отдельное тело, а поскольку начиная с XIII в., с эпохи Филиппа-Августа, эти понятия во Франции раз-

личаются, в эпоху французских религиозных войн не идет речи о том, чтобы на государство переносить понятие «мистическое тело Христа», относящееся только к церкви.

МУЖСКОЙ ГОЛОС: У меня более конкретный вопрос, он касается роли средневековых традиций в формировании самосознания той или иной нации и роли религиозного фактора в этой традиции. Не так давно пышно отпраздновали юбилей Карла V — там очень много любопытных материалов, связанных с идеей универсальной монархии, идеей протонационального сознания.

Другой вопрос — по поводу формулы «хороший француз — непременно католик». Можно ли на французском материале увидеть, как меняется понимание связи между французской идентичностью и католицизмом? Что меняется в связи с религиозным расколом XVI в.? И какова динамика этих изменений? Если взять Испанию, то там вообще причудливые вещи получаются.

И еще один аспект — связь раскола католицизма и развития регионального самосознания. В Испании противостояние каталонцев и испанцев традиционно, а как во Франции после Реформации развивалось ощущение связи со своей провинцией, например, у бургундцев?

М. ВЕНАР: Сравнение Испании и Франции не очень удачно, в Испании монархия осмысливается как монархия нескольких Испаний, в то время как во Франции королевство — нечто единое и гомогенное, если не принимать во внимание проблему Наварры.

П. Ю. УВАРОВ: Марк Венар в своем докладе коснулся вопроса о том, как католики осмысливали раскол французов на два лагеря. В частности, он говорил о том течении среди католиков, для которых национальное единство было важнее конфессиональных различий, и именно эта манера понимать ситуацию позволила в конце концов выйти из войны. Важно, что существо веры отличалось от *religio* как типа набожности. *La religion* в этом случае — термин, который использовался довольно часто вовсе не в том смысле, какой он имеет для нас теперь. У доминиканцев религия своя, у бенедиктинцев — своя... То есть единство веры в принципе допускало возможность существования различия в *формах благочестия*. Это, конечно, был взгляд лишь части католиков, но именно такая точка зрения оказалась очень влиятельной и позволила на какое-то время добиться религиозного примирения.

М. ВЕНАР: Хотел бы вернуться к тому, что я говорил в своем докладе, а именно к тому, что во время всех этих религиозных потрясений отдельные регионы Франции пробовали использовать ситуа-

цию, чтобы усилить автономию своего юридического, административного статуса, но никогда перед ними не вставал вопрос о том, чтобы отделиться от государства. Но то, насколько сильно это повлияло на культурные различия между регионами, связано с вопросом, насколько глубоко протестантизм проник в эти регионы Франции. С моей точки зрения (я работал над историей Прованса от средневековья до XVI в.), протестантизм практически не проник в Прованс. Но с другой стороны, Лангедок и Гиень подверглись сильной протестантизации. При этом нужно иметь в виду, что есть два разных полюса французского протестантизма этого времени. На рубеже 1550–1560-х гг. протестантизм победоносно шествует по Франции, и, соответственно, карта распространения его влияний выглядит так-то, тогда как в конце XVII в. протестантизм находится в критическом положении, и потому карта его распространения выглядит совершенно иначе.

**КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ
И
«ПРОТОНАЦИОНАЛЬНОЕ»**

**В КУЛЬТУРЕ РУССКИХ
И УКРАИНСКО-
БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЕЛЬ
В XVI–XVII ВВ.**



К. Ю. Ерусалимский
(РГГУ)

ПОНЯТИЯ «НАРОД», «РОСИЯ»,
«РУСКАЯ ЗЕМЛЯ»
И СОЦИАЛЬНЫЕ ДИСКУРСЫ
МОСКОВСКОЙ РУСИ КОНЦА XV — XVII в.

В средневековой Руси трудно найти социальный дискурс как устойчивый комплекс высказываний о способах общежития и их осуществлении на практике. Социальная теория, в частности, не обнаруживается в московских источниках вплоть до последних десятилетий XVII в., но это связано не в последнюю очередь с направлениями поиска. Во-первых, юридическое изучение общества в Старом Свете XVI в. только начиналось, и даже известные к тому времени ученые системы не производят на исследователей впечатления сходства с тем, что в «классической эпистеме» принято называть «теорией»¹. Во-вторых, социальные и политические теории были известны в России не только по таким текстам, как «Тайная тайных», «Домострой», сочинения И. С. Пересветова, Ивана Грозного, А. М. Курбского, влияние которых на русскую социальную мысль остро дискутируется². Эти тексты распространяются в русской

Выражаю благодарность за ценные замечания и конструктивную критику более ранних версий данной работы М. В. Дмитриеву, А. А. Горскому, И. В. Ведошкиной, Е. Б. Емченко, И. П. Старостиной, С. Г. Яковенко, П. В. Лукину, А. С. Усачеву.

¹ *Согомонов А. Ю., Уваров П. Ю.* Открытие социального (парадокс XVI века) // *Одиссей*. 2001. М., 2001. С. 199–215.

² Неясно, что подразумевается в качестве когнитивного идеала, когда Н. Ш. Коллманн пишет, что названные «теории» в России «не были систематизированы и не имели значительного влияния» (*Коллманн Н. Ш.* Соединенные чество. Государство и общество в России раннего нового времени / Пер. с англ. А. Б. Каменский; науч. ред. Б. Н. Флоря. М., 2001. С. 104). Не следовало бы забывать, что эти тексты дошли до нас в больших рукописных традициях и в виде многочисленных отрывков, выписок, цитат и переработок.

книжности во множестве списков только в XVII в. Однако количество списков не вполне отвечает направлению наших поисков: если не считать редакторскую работу книжников, мы почти ничего не знаем о том, как читали потенциально теоретические тексты в средневековой Руси. Библейское и святоотеческое наследие привлекало большее внимание книжников XVI–XVII вв., чем неизбежно спорные тексты их современников. Обладало ли это наследие теоретическим потенциалом?

Ответ на этот вопрос неоднозначен. Основанные на библейской книге «Бытия» тексты, посвященные возникновению мира и известные в русских землях по компиляциям и противоречивым комментариям, единодушно умалчивают о создании общества. Общество, если понимать его просто как объединение людей, не попадает в Замысел Творения и является следствием серии его нарушений и сопутствующих им катастроф. Кроме того, помимо людей многие предметы и живые существа, с точки зрения средневекового книжника, обладают своими формами «социальности», подчас неотличимыми от людской. Ближе всех к людям — антропоморфные чудовища, «дивии люди», изобильно населявшие воображаемые и подлинные, но малоизвестные страны³. В «Хронографе 1512 года» первое упоминание объединения живых существ обнаруживается в статье «О четырех великих морях»: «Первое убо море великое начинает от человек, имущих песна главы»⁴. Псоглавцы помещены на карту мира в момент его создания, хотя их человекоподобие доказывает, что они происходят от Адама и населяют отведенную им землю не только в библейской, но и в «реальной» географии. «Этнические» характеристики собакоголовых людей и границы их «реальной» земли претерпели значительные перемены от Плиния до Адама Бременского и восточнохристианской

Обратное утверждение Н. Ш. Коллманн лишено хронологической градации и сравнительных критериев и не подтверждается той литературой, на которую исследовательница ссылается в примечании: *Kollmann N. S. Concepts of Society and Social Identity in Early Modern Russia // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine / Ed. by S. H. Baron, N. S. Kollmann. DeKalb, 1997. P. 34–35, 45, n. 3.*

³ Белова О. В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2001. С. 29–31.

⁴ ПСРЛ. М., 2005. Т. XXII. Ч. 1. С. 24 (л. 8). В списке РНБ, Ф. IV, № 178 писец создает библейскую рационализацию слов «песна главы» вариантом «писания главы».

хронографии, но «край вселенной», где они обитали, от этого не стал менее географически определенным⁵.

Ни своей «земли», ни «этнических» признаков нет у животных, но и у них неизбежно возникают «социальные отношения». Существа вроде «малой рыбицы ехиния» и «райской птицы сирина» в изобилии населяют просторы вселенной, но их «сообщества», похоже, ничем не помогли бы человекообразному читателю, пожелай он создать на основе особенностей их общежития социальную теорию. В предназначении всей «зв-яющей», «грозноокой», «пестрокожей», «частопахой», «твердочелой» или «рогобивой» твари заложена лишь модель потестарных отношений: «Объступаху вся Адама, яко владыку раби, и окружаху и охоповаху родоначалника»⁶. Вся фауна, возникшая непосредственно перед «венцом творения», оказывается частью универсального объединения, место которого занято в наших ожиданиях понятием «общество».

Владыке не требовалось укрощать своих рабов, поскольку они были смирны и безобидны, а Адаму, чтобы царствовать над тварью, достаточно было царствовать над своими страстями. Дальнейшая история человеческого родоначальника и всего его рода свидетельствует в первую очередь о тщетности попыток достичь общественного идеала и о необходимости установлений для пресечения страстей, разбоя, кровопролития и т. д. Действующими силами помимо отдельных людей являются при этом «царства», «княжения», «страны», «языци», «народи» («евреи», «египтяне», «еллини» и т. д.). С одной стороны, этого языкового запаса могло быть достаточно читателю *Хронографа*, чтобы говорить об общественном устройстве. С другой стороны, эти языковые средства, как представляется, были малопригодны для сравнительного обществоведения и разработки общественных теорий и идеалов. Все рассуждения книжников не могли противоречить тому, что в будущем мире будет Одно Царство, в котором сохранится основа первоначального деления на владыку и рабов.

Предыдущее рассуждение подводит нас к мысли о неизбежности княжеско-монархического общественного идеала библейской традиции в русской книжности. На практике древнерусская тема княжеской власти насыщена сомнениями, сценами вероломного отступничества, ненависти и вражды. Усилия древнерусских книжников по перенесе-

⁵ Белова О. В. Славянский bestiary. С. 133, 142, 206–207, 267; Вуд И. Кинокефалы: кто они? / Пер. с англ. А. А. Анисимовой, под ред. В. В. Рыбакова // Древнейшие государства Восточной Европы: материалы и исследования. М., 2003. С. 13–35.

⁶ ПСРЛ. Т. XXII. Ч. 1. С. 26 (л. 10).

нию категорий родства, осмысленных в рамках христианской этики, на социальные практики следует признать скорее тщетными, поскольку ресурс прообраза был значительно ослаблен его социальной реализацией, а идеал — братское единение, крестоцелование, смирение — часто изображается как прямая оппозиция реальности. Вместе с тем категории родства позволяют на всем протяжении русского средневековья успешно развиваться представлениям о старшинстве и семейных иерархиях в отношениях между властями, а также между властью и подданными.

Особый, в большей мере «религиозно-политический», способ воссоздания социального идеала возникает в западной юридической традиции и приводит к осмыслению королевского тела как единства бренного и вечного⁷. Развитие этой идеи в учение связано с угасанием магических представлений о целительных способностях короля и зарождением теоретической социальной рефлексии. А. Л. Юрганов, поднявший вопрос о сходстве западного представления о «двух телах короля» с московским обожествлением власти, видит принципиальное различие между ними в «рецепции римского права» в первом случае и отсутствии таковой рецепции при обожествлении светской власти — во втором⁸. Однако римское право в его средневековой интерпретации не ограничивало сакральные полномочия королевской власти, а королевские ритуалы нового времени продолжают подчеркивать мистическую власть юридического тела⁹. Проблематика «второго тела» царя в русской политической традиции возникает при обращении к «собираанию» земель и титулов московскими государями, московской рецепции коронационных традиций, сравнениям власти царя с властью Бога и вопросу о роли царя в душевном спасении его подданных. При этом, с одной стороны, «второе тело» московского царя с такими его атрибутами, как титулы, церемониальный образ,

⁷ *Kantorowicz E. The King's Two Bodies. Princeton, 1957.*

⁸ *Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 224–225.*

⁹ *Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Пер. с фр. В. А. Мильчиной. М., 1998; Он же. Феодалное общество / Пер. с фр. М. Ю. Кожевниковой. М., 2003. С. 372–376, 435, 440; Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / Пер. с фр. С. В. Чистяковой, Н. В. Шевченко; под ред. В. А. Бабинцева. 2-е изд., испр. Екатеринбург, 2002. С. 62, 224–225.*

честь, генеалогия, местнический статус в ряду других правителей, трудно признать продуктом воображения одной только власти — будь то светской или церковной. Применительно к московскому обществу XV–XVI вв. скорее речь должна идти о переходе к особой социальной репрезентации, которая соответствует этосу европейского «придворного общества», а абсолютная власть, как показал Н. Элиас, была не только творцом, но в не меньшей мере инструментом соответствующего этому этосу социального воображения¹⁰. С другой стороны, в русской религиозной мысли не получила распространения органическая концепция общества, берущая начало в посланиях апостола Павла и возрожденная на Западе в XII в. Иоанном Солсберийским¹¹. В русских княжествах и в Российском государстве XV–XVI вв. встречаются лишь случайные аналогии людских объединений с живым организмом¹², в целом не отступающие от Евангелия¹³. Эта концепция в католической культуре превратила «народ» в часть сакрального и юридического тела короля, тогда как прямых аналогов королевского «моего народа» в русской культуре вплоть до эпохи Ивана Грозного не обнаруживается. Ниже мы обратимся к вопросу о том, «чьим» был «народ» в русских средневековых дискурсах и каким образом это понятие «присваивалось» в России до второй половины XVI в.

Несходства в устройстве знания об обществе и общественной самоидентификации западных и русских сообществ иногда возводят к различию в языковых традициях. «Неудивительно, — читаем в „Соединенных чество“, — что в языке Московской Руси отсутствовало

¹⁰ Элиас Н. Придворное общество. Исследования по социологии короля и придворной аристократии, с Введением: Социология и история / Пер. с нем. А. П. Кухтенкова, К. А. Левинсона, А. М. Перлова и др. М., 2002.

¹¹ Дюби Ж. Время соборов: Искусство и общество 980–1420 годов / Пер. с фр. М. Ю. Рожновой, О. Е. Ивановой. М., 2002. С. 293; *Ле Гофф Ж.* Людовик IX Святой / Пер. с фр. В. И. Матузовой. М., 2001. С. 382; *Skinner Q.* The Foundations of Modern Political Thought: Vol. 1: The Renaissance. Cambridge; London; New York; New Rochelle; Melbourne; Sydney, 1978. Vol. 1. P. 83.

¹² В послании Вассиана Рыло Ивану III 1480 г.: *Bogatyrev S.* The Sovereign and His Counsellors: Ritualised Consultations in Muscovite Political Culture, 1350s — 1570s. Saarijarvi, 2000. P. 54–55. В судном деле И. М. Висковатого 1553/1554 г.: *Маркевич А. И.* История местничества в Московском государстве в XV–XVII веке. Одесса, 1888. С. 556.

¹³ Ср.: Матф. 5: 29–30.

слово „общество“»¹⁴. Это не совсем точно само по себе: слово в языке существовало, но значило не «объединение людей», а скорее «общение», хотя имеются контексты, в которых слово это означает объединение общающихся между собой людей — отсутствие историко-культурных исследований языковых реалий не следовало бы подменять констатацией отсутствия самих реалий¹⁵. Как раз удивительно, что факт такого несовпадения использован, чтобы аргументировать слабое развитие социальной теории в России. Отсутствие слова не означает, что отсутствовали концепты со сходным значением. Его место могли занимать такие понятия, как *православное всенародство*, *народ*, *вся земля*, *русская земля*, *русский мир* и т. п.¹⁶

Обращение к «русской земле» как социальному идентификату позволяет выявить некоторые особенности формирования такого «религиозного социального» в московской культуре XVI в. В связи с этим интерес представляет обширный комплекс посольских материалов. Вряд ли оправдан взгляд на этот единый посольский текст как на источник более точный по сравнению с летописями: в задачи посольского ведомства входило в равной мере прагматичное ведение дел,

¹⁴ Коллманн Н. Ш. Соединенные чеством. С. 108; ср.: с. 298–299. См. также: Ерусалимский К. Ю. Долгий XVII век в России: антропологическая перспектива // Архив русской истории. М., 2007. Вып. 8. С. 662–680.

¹⁵ В древнерусском языке в данном слове и однокоренных с ним превалирует семантика причастности, причастия, религиозного объединения. Однако странно было бы, на наш взгляд, противопоставлять или даже как-то отчетливо демаркировать русские соответствия для греч. *κοινωνία* и *κοινός*, а также лишать русские кальки этих слов социетальных подтекстов (см.: Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 2002. Т. V. С. 566–572).

¹⁶ В статье 1997 г., со ссылкой на П. Бушковича, М. Чернявского, А. Н. Насонова и Д. Б. Миллера, Нэнси Коллманн делает вывод о том, что основы русского «национального» (в статье в кавычках) самосознания были «скорее религиозными, чем социальными» (*Kollmann N. S. Concepts of Society...* P. 38–39). Опущенный коррелят противопоставления создает своеобразный эффект различия, но это не более чем эффект. С равным успехом можно было увидеть «религиозное социальное» вне всякого противопоставления в средневековой Европе вплоть до весьма поздних отзвуков Средневековья (см., например: *Kantorowicz E. H. Pro Patria Mori in Medieval Political Thought* // *American Historical Review*. 1951. № 56. P. 487–492; *Geary P. J. The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*. Princeton; Oxford, 2002. P. 52–56, 68–69; *Ле Гофф Ж. Другое Средневековье...* С. 58–62).

прибавление к «имени» государя и *damnatio memoriae* — подмена прошлого, устранение из актуальных дискурсов травматических фактов¹⁷. Именно в связи с этим триединством к посольским высказываниям необходимо относиться с крайней осторожностью. В первую очередь предостережение касается понятия «Русская земля» и всех оценок «государевой отчины». Э. Д. Смит в ходе полемики о рождении национального самосознания и национализма определил понятие *Русская земля* применительно к истории Русского государства как расширяющееся сообщество с монолитной «этнической основой»¹⁸. Однако маркеры «земля» и «отчина» в московских текстах конца XV — XVI в. только с виду имеют географические референты и в наименьшей степени характеризуют территориальное этническое сообщество. Невозможно выявить «этническую основу» в сообществе, где превращение в «своего» происходит независимо от «места рождения», «крови» и подобных категорий универсального «естественного различия».

Понятие «Русская земля», уступая место «Рускому гѣдрству» и «Росїи» в международной и церковной повседневности, меняет свои прежние топографические очертания и наполняется семантикой богоспасаемой империи¹⁹. Объединение «всей» Руси под властью московских великих князей, рост церковной автокефалии и имперского самосознания приводят московских государей к парадоксальному со-

¹⁷ Ср.: Keenan E. L. *Muscovy and Kazan: Some Introductory Remarks on the Patterns of Steppe Diplomacy* // *Slavic Review*. 1967. Vol. XXVI. № 4. P. 548–558.

¹⁸ Smith A. D. *The Myth of the «Modern Nation» and the Myths of Nations* // *Ethnic and Racial Studies*. 1988. Vol. 11. № 1. P. 11, ссылка на М. Чернявского и Р. Пайпса; ср.: Zubaida S. *Nations: Old and New. Comments on Anthony D. Smith's «The Myth of the „Modern Nation“ and the Myths of Nations»* // *Ethnic and Racial Studies*. 1989. Vol. 12. № 3. P. 329–339.

¹⁹ Перспективы реинтерпретации этих понятий в связи со специфическими до- или не-модерными «стратегиями различения» и темой «сакрального наследия» намечены в работах: Dmitriev M. *Le confessionnel et l'«ethnique» dans la construction des discours proto-nationaux en Russie Moscovite aux XVI^e — XVII^e siècles* // *Istina*. London, 2005. P. 137–162; Дмитриев М. В. Представления о «русском» в культуре Московской Руси XVI века // *Общество, государство, верховная власть в России в Средние века и раннее Новое время в контексте истории Европы и Азии (X–XVIII столетия): Междунар. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения акад. Л. В. Черепнина*. Москва, 30 ноября — 2 декабря 2005 г.: Тезисы докл. и сообщений. Препринт. М., 2005. С. 182–187.

единению стремления править «всей вселенной» или «всей поднебесной» с убеждением, что их власть распространяется не далее их «отчины» и не касается подлинных «отчин» их соседей²⁰. Прагматичный язык посольских отношений был наполнен формулами недоговоренности, позволявшими переносить исторические реалии на современность, отождествлять никому не известное и не признавать очевидное, устанавливая и перемещая границы там, где их не было или где они находились в какой-то исторический период²¹. Этот язык не имел тех опор, которые служат нам, чтобы различать в дискурсе этно-лингвистические, политико-административные, конфессиональные значения²².

²⁰ Исследователи, опираясь на «Сказание о князьях владимирских» и его рефлексии, склоняются к тому, чтобы рассматривать две эти тенденции в качестве взаимосвязанных частей единой доктрины (см.: *Maniscalco Basile G. Power and Words of Power: Political, Juridical and Religious Vocabulary in some Ideological Documents in Sixteenth-Century Russia // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Beiträge zur 7. Internationalen Konferenz zur Geschichte des Kiever und des Moskauer Reiches. Berlin, 1995. Bd. 50. P. 51–79; Хорошкевич А. Л. Россия в системе международных отношений середины XVI в. М., 2003).*

²¹ *Ерусалимский К. Ю. История на посольской службе: дипломатия и память в России XVI века // История и память: Историческая культура Европы до начала нового времени. М., 2006. С. 664–731.*

²² Подобная нечеткость свойственна и более ранним источникам. В. А. Кучкин так пишет о летописных определениях «Русской земли»: «Выбирать летописные свидетельства о Руси с одним, вполне определенным значением этого названия (только территория, только язык, только этнос или только какая-то социальная структура) оказывается делом весьма трудоемким» (*Кучкин В. А. «Русская земля» по летописным данным XI — первой трети XIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 1992–1993 годы. М., 1995. С. 86).* И. В. Ведюшкина, определяя вектор развития семантики «руси» от преобладания «общерусских и географически нейтральных толкований» в Повести временных лет к преобладанию «определенно узких и узких по контексту толкований» в летописных статьях второй трети XII — первой трети XIII в., призывает пересмотреть «сам тезис о необычайной устойчивости этнополитической терминологии древнерусского средневековья, ее малой подверженности изменениям и склонности к архаизации» (*Ведюшкина И. В. «Русь» и «Русская земля» в Повести временных лет и летописных статьях второй трети XII — первой трети XIII в. // Там же. С. 113).*

Но из этого не следует, что таковые в посольском дискурсе взаимосвязаны, скорее — они в нем принципиально неразличимы. В ходе московских переговоров в апреле 1559 г. датских послов Клауса Урне «со товарищи» переводят, упоминая подвластных царю «русаков», а также датских купцов, приходящих «в Рускую землю» — то есть в землю царя и его подданных «русаков»²³. В царском ответе послам А. Ф. Адашев «со товарищи» говорят о межгосударственной торговле следующим образом: «А его б люди королевские потому же наши государства к Москве и в ыные наши государства ездили торговати безвозбранно»²⁴. Слово «русаки» в ходу в Посольском приказе и встречается в одном ряду со словом «немцы» не только в переводах, но и для «внутреннего пользования» в значении также бытующего в этих текстах выражения «русские люди»²⁵. При этом ни для датских послов, ни для российских государственных служащих границы между «русскими людьми» царя и какими-либо еще «русаками» как будто не существует. Чтобы понять, с кем предстояло торговать датским купцам, необходимо обратиться не к карте России середины XVI в., а к эпитету *русский* посольского дискурса. Во-первых, он маркирует претензию московских государей на «киевское наследство», и в этом качестве его территориальный референт к 1560-м гг. охватывает Поволжье вплоть до Каспийского моря, а на юге и западе Киев, Волынь, Полоцк, Витебск и др.²⁶ Во-вторых, он определяет сообщество православных христиан, в которое может вступить человек любого происхождения, приняв крещение. Наиболее прямолинейно эту мысль выражает Иван Грозный в полемике с римским посланником А. Поссевино. Он сравнивает «русскую веру» с «рымской» и уточняет наиболее спорный вопрос: «И мы веру держим истинную хрестьянскую, а не греческую»²⁷. В-третьих, он относится к «нашему обычаю», «язы-

²³ РГАДА. Ф. 53 (Сношения России с Данией). Оп. 1. Кн. 1. Л. 37 об.; см. также в послании Фредерика II от марта 1562 г. (Там же. Л. 78 об.)

²⁴ Там же. Л. 43.

²⁵ Там же. Л. 93–93 об.

²⁶ *Pelenski J.* The Contest for the Legacy of Kievan Rus'. New York, 1998; *Khodarkovsky M.* «Third Rome» or a Tributary State: A View of Moscow from the Steppe // *Die Geschichte Russlands im 16. und 17. Jahrhundert aus der Perspektive seiner Regionen.* Wiesbaden, 2004. P. 363–374; *Филюшкин А. И.* Проблема генезиса Российской империи // *Новая имперская история постсоветского пространства.* Казань, 2004. С. 375–408.

²⁷ РГАДА. Ф. 78 (Сношения России с римскими папами). Оп. 1. Кн. 1. Л. 370.

ку прямому московскому», и в этом смысле очерчивает круг «культурных» различий «своего» и «чужеземского»²⁸. Во всех этих коннотативных группах эпитет *русский* обозначал предмет притязаний, а не реальность, признанную, например, Польско-Литовским государством, Константинопольским патриархатом и носителями других *русских* языков и других *русских* обычаев.

Это «русское» качество отвечает также Русской земле как вселенной империи, которая признает только две другие империи — Рим ветхий (Священную Римскую империю) и Рим новый (Османскую империю). Интересно, что в текстах того времени Третий Рим, учение о *translatio imperii* и «Русь как новый Израиль» существуют параллельно, только изредка пересекаясь. Посольский церемониал озвучивает их и обеспечивает им то единство, которое недостижимо, если читать только то, что написано в посольских книгах, исторических текстах, посланиях и чинах. Тексты служат лишь путеводителем по пространству кремлевской визуальной репрезентации, которое к середине XVI в. было насыщено имперской сотериологией²⁹.

Объединяющим для универсальной и местной версий имперского самосознания России является высказывание старца Филофея в списках его посланий: «Да веси, христороубче и боголюбче, яко вся христианская царства приидоша в конецъ и снидошася во едино царство нашего государя, по пророчьскимъ книгамъ то есть Ромейское [разночтения: Росеское; Росииское; Римское] царство»³⁰. «Все» объединены в «нашем» Ромейском царстве, которое в рукописной традиции

²⁸ Там же. Л. 253, 258 об., 267 об., 269 об., 277 об.—278 об., 348 об.

²⁹ По этой причине не убеждают попытки внести строгие семантические и хронологические различия в московские идеалы Третьего Рима, нового Израиля и трансляции имперской власти (*Nitsche P. Translatio imperii? Beobachtungen zum historischen Selbstverständnis im Moskauer Zartum um die Mitte des 16. Jahrhunderts // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1987. № 35. S. 327–336; Raba J. Moscow — The Third Rome or the New Jerusalem? // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Berlin, 1995. Bd. 50. P. 297–307; Rowland D. B. Moscow — The Third Rome or the New Israel? // Russian Review. 1996. Vol. 55. № 4. P. 591–614; Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV–XVI вв.). М., 1998).*

³⁰ *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Историко-литературное исследование. Киев, 1901. Приложения. С. 45, ср.: с. 54–55; *Синицына Н. В.* Третий Рим. С. 345 (л. 112), ср.: с. 348, 354, 355, 360, 363, 364, см. также с. 147 (ссылка на А. Л. Гольдберга).

превращается в «Росию». В последнем случае «наше» превращается в обозначение для «всего». Историческое и хилиастическое понимание «Росии» являются при этом частями одного комплекса представлений, который дает о себе знать и в повседневной посольской практике. С одной стороны, право московских государей XVI в. на «свои» земли имеет хронологическое измерение: «Государю нашему царское имя Бог дал от прародитель его, а не чужое а не от колких лет государи наши государили болши штисот лет. И что Бог дал государем нашим, и то у государей наших хто может отнять. А и папину послу Антонию Посевинусу то ведомо, что государя нашего прародителей и его грамоты у папы и у цесаря с цесарским именованем есть. А коли государь ваш не велел нашего государя царем писати, и государь наш для покою хрестьянского не велел себя царем писати. А которого извечного государя, как его ни напиши, а ево государя во всех землях ведают, како и он государь»³¹. Но с другой стороны, восходя к этим истокам, искомый статус, или право, наделяется «искони вечной» неизменностью, постоянством и получает абсолютное оправдание тем, что существует «изначала», «от прародителей», «по прародителей обычаю», «по старине», «из давних лет», «за много лет»³². Исконность для христианского сознания прямо соотносится с понятием богоустановленного постоянства. Достаточно того, что евангельское чтение Пасхальной литургии в древнерусском апракосе начинается словом «искони» из Евангелия от Иоанна³³. Посольское представление о вечности государства обращено также в будущее: «Такожде, приехав, и царь Шигалей здравствует государю: — Буди, государь здрав, победив съпостаты и на своей вотчине на Казани в векъ»³⁴. Видимо, из этой дипломатической перспективы не вполне правомерна «пессимистическая» интерпретация слов Филофея о том, что четвертому Риму «не бывать». Допуская вслед за П. Ниче учительный подтекст этих слов и содержащийся в них призыв очиститься от грехов, мы тем не менее считаем, что оптимистическая интерпретация «Росии» как праведного и вечного христианского царства содержится в тех же самых словах.

Как определяют себя жители этой империи? Есть ли у них общее самоназвание? И какие типы общественных иерархий обнаруживают-

³¹ РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. Кн. 13. Л. 431 об.– 432.

³² СИРИО. СПб., 1910. Т. 129. С. 90.

³³ Ин. I. 1; см.: *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 15, 145.

³⁴ ПСРЛ. М., 2000. Т. XIII. С. 220.

ся в самоописаниях этих *русских*? Если мы обратимся к распространенному в московской книжности XV–XVII вв. понятию «народ» и его однокоренным словам, то нас ожидают трудности уже при попытке приблизительно очертить его семантическое поле³⁵. Точнее было бы говорить о ряде таких полей³⁶. Сама возможность в древнерусском языке идентифицировать словом «народ» множество любых живых существ, как «множество народа птиц» или «слон <...> и прочие

³⁵ См.: Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 23 и сл., особенно с. 29; с. 132 и сл., особенно с. 135 и 136–139. Здесь со ссылкой на исследования Д. Ангелова В. В. Колесов пишет, в частности, что в древнерусских письменных источниках «род определяется по общности происхождения — в отличие от других родов; племя — по общности этнической, поскольку эта общность еще остается существенным признаком единения многих родов в эпоху Киевской Руси (не случайно летописец говорит о племенах, а не о родах). <...> Народ понимается по общности территории, на которой обитают прежние роды, объединенные в племена. Наконец, и язык — самая новая характеристика, потому что после XIII в. различия в языке оказывались существенным признаком данного народа на данной территории независимо от рода-племени. Однако и в это время *народъ* — пока еще простое обозначение множества людей. У народа нет еще своего государства, которое объединило бы в общее целое все расходящиеся по сторонам роды и племена, языки и страны» (Там же. С. 135–136). Выражение «пока еще...» свидетельствует о том, что В. В. Колесов придерживается представления об эволюции семантики слова «народ» от более архаичной *народ как объединение племен на определенной территории и как толпа людей* к более развитой *народ как государственное объединение родов, племен, языков и стран*. Впрочем, затем автор пишет, что и «народ как группа родственных племен только складывался» (Там же. С. 138). Как мы думаем, этой эволюционной схеме противоречат как употребления данного понятия применительно к животным, так и его устойчивые значения в источниках XV–XVI вв., которые выбиваются из первого набора значений и не подходят ко второму.

³⁶ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 2: Л–П. СПб., 1902. Стб. 320–321; Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. V (молимь — обячь). М., 2002. С. 183–184; Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 10 (Н — няться). М., 1983. С. 214–215. Словник с указателем источников, включающий социальные категории Московской Руси XVI в., см.: Giraud G., Maniscalco Basile G. Lessico giuridico, politico ed ecclesiastico della Russia del XVI secolo. Roma, 1994.

народ зверьский»³⁷, показывает, что это слово в каком-то смысле может служить аналогом древнегреческого *ἔθνος*³⁸. Понятия «народы» и «весь народ» в текстах ветхозаветной традиции встречаются в значении территориального объединения людей, происходящего от общего прародителя³⁹. Уже Остромирово Евангелие, славянский перевод жития Андрея Юродивого и ряд других памятников этим словом обозначают множество собравшихся в одном месте людей, чему в греческом тексте соответствует слово *οχλος*⁴⁰. Видимо, именно в таком значении слово «народ» трижды встречается в Повести временных лет, хотя в двух случаях из трех «бещисленное множество народа» и «народ» — это участники сугубо христианских торжеств в праздник Успения Богородицы и при переносе мощей Бориса и Глеба⁴¹.

В летописании Северо-Восточной Руси XIII в. «народ» встречается в значении городской общины или просто населения определенного города⁴². В ранней версии рассказа о нашествии Тохтамыша говорится, что хан устремился к Москве, «народ христианьскийи секучи и убиваючи», а князь Остей затворился в Москве «с множеством народа»⁴³. Особенное разнообразие встречает исследователей в сюжете о роковой процессии, вышедшей навстречу монголам⁴⁴. Этот сюжет

³⁷ Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. V. С. 184.

³⁸ Здесь мы намеренно обходим вопрос о том, какие древнерусские эквиваленты существовали у древнегреческого *этнос*. Не менее важны общие семантические демаркации между словами. Сходство между др.-греч. *этнос* и др.-рус. *народ* мы обнаруживаем в том, что эти слова в обоих языках обозначали общества-популяции живых существ, допуская подобие в социальности, например, у пчел и персов.

³⁹ ПСРЛ. Т. XXII. Ч. 1. С. 41 (ср.: Быг. 23: 7).

⁴⁰ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 10. С. 214–215; Молдован А. М. «Житие Андрея Юродивого» в славянской письменности. М., 2000. С. 396, 449, 593, 630.

⁴¹ ПСРЛ. М., 1997. Т. I. Стб. 125 (л. 43), 182 (л. 61 об.).

⁴² См., например, рассказ о смерти ростовского князя Василька Константиновича: ПСРЛ. Т. I. Стб. 521 (л. 244).

⁴³ ПСРЛ. М., 2000. Т. XV. Стб. 144 (л. 336 об.); СПб., 1913. Т. XVIII. С. 132 (л. 258); Приселков М. Д. Троицкая летопись: Реконструкция текста. Изд. 2. СПб., 2002. С. 423.

⁴⁴ Соотношение списков см.: Лурье Я. С. Две истории Руси XV века: Ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994. С. 28–30.

только в общих словах намечен в списках, восходящих к своду 1408 или 1409 г. А в летописании середины — второй половины XV в. повествование обрастает церемониальными деталями:

Рог.-Сим.	Соф.-Новг.	Моск.	Ермол.	Ник.
царь же стоя у города 3 дни, а на 4 день оболга Остея обложивыми речми и миром лживым, и вызва его из града, и уби его пред враты града ⁴⁵	и отвориша врата градная, и выидоша с князем своим и с дары многыми к царю, такоже и архимандрити, игумени и попове со кресты, а по них бояре и болшии люди, и потом народи и черные люди ⁴⁶	отвориша бо врата градная и выидоша со князем своим, с дары многыми ко царю, такоже и архимандриты и игумени и попове со кресты, а по них бояре и болшии люди и потом весь народ града Москвы ⁴⁷	и отверзше врата, выидоша прежде со князем лучшими люди с дары многыми, а по них чин священническы [со кресты] ⁴⁸	и отвориша врата градная и выидоша со кресты, и со князем, и з дары, и с лутчими людми ⁴⁹

Интерес к «народу» в данном отрывке передают только тексты, сходные с *Соф. I* и *Моск.*, причем в тексте *Соф. I* «народ» или «народи» в большей мере связаны с социальной последовательностью перечисления за счет перехода от «князя» к «черным людям». В *Моск.* «весь народ града Москвы» сохраняет социальный подтекст, но таковой уже скрыт за идеей всеобщности и предполагает тот набор значе-

⁴⁵ ПСРЛ. Т. XV. Вып. 2. Стб. 144; ПСРЛ. Т. XVIII. С. 132 (л. 258 об.) (но «пред спы града»); *Приселков М. Д.* Троицкая летопись... С. 423.

⁴⁶ ПСРЛ. М., 2000. Т. VI. Вып. 1. Стб. 478 (л. 409 об.). См. также: ПСРЛ. М., 2001. Т. VIII. С. 45; М., 2000. Т. XVI. Стб. 125; М., 2000. Т. XI. С. 76 (здесь после «ко царю» читается «и с лучшими людми такоже...») и далее сходно с *Соф. I*; М., 2000. Т. IV. Ч. 1. С. 333 (л. 227) (вместо «болшии люди» читается «болшии мужи»); М., 2004. Т. XLIII. С. 140 (л. 264 об.) (здесь вместо «болшии люди» читается «лутшии мужи»).

⁴⁷ ПСРЛ. М., 2004. Т. XXV. С. 208 (л. 289 об.). Сходный текст в *Туп.* (ПСРЛ. М., 2000. Т. XXIV. С. 152 (л. 215)).

⁴⁸ ПСРЛ. М., 2004. Т. XXIII. С. 128–129 (л. 222 об.). Еще более краткий вариант в *Львов.*: «отверзше врата, выидоша прежде со князем, а по них чин священнический со кресты» (ПСРЛ. М., 2005. Т. XX. С. 204).

⁴⁹ ПСРЛ. Т. XI. С. 75.

ний, который наиболее характерен для описаний церковно-процессуального городского сообщества, о котором мы скажем далее.

Среди новгородских аналогов церковно-церемониальной репрезентации «народа» интерес вызывает чтение Новгородской IV летописи о том, как в 1359 г. во время противостояния Софийской и Славенской сторон архиепископ Моисей и монах Алексей «благословиша народ», после чего в городе наступило примирение. Однако чтение «народ», в целом нехарактерное для новгородской самоидентификации XIV в., появляется в списках не ранее второй половины XV в. на месте более ранних чтений «благослови я [или: их], рек [или: рек им, или: рек ти]»⁵⁰. Здесь городская и церковная семантика находятся в том единстве, которое наблюдается в ряде летописных памятников XV — первой половины XVI в.⁵¹

В летописях второй половины XV — XVI в. «народ» появляется значительно чаще. При этом нам не известны контексты, в которых это понятие, идентифицируя сообщество, использовалось бы с явной политической или этнической семантикой. Согласно группе летописей, сходных с несохранившейся Троицкой, *Рог.*, *Сим.*, *Моск.* (восходящих в данном случае к своду начала XV в.)⁵², митрополита Киприана в мае 1381 г. встретили народ и князь: «и многу народу шшедшуся на сретение его и весь град подвижася, князь же великий с великою честью и с многою любовью и верою»⁵³, «весь народ града Москвы, князь же великий Дмитриеи Иванович прият его с великою честью и любовью»⁵⁴. В *Моск.* немного сильнее акцент на местном происхождении «народа», в то же время *Ник.* расширяет

⁵⁰ ПСРЛ. Т. IV. Ч. 1. С. 288 (л. 192 об.); М., 2000. Т. III. С. 366 (л. 218 об.).

⁵¹ Рассказ Новгородской IV летописи о нападении ушкуйников на Кострому содержит упоминание о том, что в ходе грабежей новгородцы «множество народа крестьяньскаго полониша, мужей и жен и девиц» (ПСРЛ. Т. IV. Ч. 1. С. 304 (л. 205 об.)). В этом случае нет оснований искать за понятием «народ» какой-либо тип социальной организации. Речь идет именно о толпе, беспорядочном множестве христиан.

⁵² В группе летописей, сходных с *Соф. I* и *Новг. IV*, нет сообщения о приходе из Киева митрополита Киприана. Подробнее см.: *Прохоров Г. М.* Летописная Повесть о Митяе // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. XXX. С. 238–254.

⁵³ ПСРЛ. Т. XVIII. С. 125 (л. 241 об.); *Приселков М. Д.* Троицкая летопись... С. 413; то же в *Рог.*, но «яко весь град подвижася» и «князь же великий Дмитриеи Иванович»: ПСРЛ. Т. XV. Стб. 131 (л. 329).

⁵⁴ ПСРЛ. Т. XXV. С. 199 (л. 273).

круг участников церемонии и помещает «народ» в конец списка: «...и срете его князь великий з детми своими и з боары и со всем народом со мною честию»⁵⁵. Общая тенденция в развитии чтения о данной церемонии — переход от абстрактно «городской» идентификации ее участников в начале XV в. к «московской» в 1470-е гг. и «всенародной» в 1520-е.

Московские церемонии конца XV в. вызывают меньше разногласий в официальном летописании. Вот как встречают Ивана III после его победоносного похода на Новгород в 1472 г.:

«Филипп митрополит со кресты близ церкви, толко с мосту большего швед, каменого, до кладязя площадного, со всем освященным собором, а народи московьстии многое их множество далече за градом сречали его, инии за 7 верст пеши, а инии ближе, малые и великие, славнии и неславнии, бесчисленное их множество, а сын его князь велики Иван и брат его князь Андреи Меньшой и князи его и боаря и дети боарьские и гости и купци и лучшие люди, сретили его на канун Семеня дни, идеже бе ему начевати ему. Велия же бысть радость тогда в граде Москве»⁵⁶.

Речь, видимо, идет о «московском народе» — горожанах, которые принимают участие в церемонии встречи своего князя. Некоторые горожане вышли из Москвы навстречу ему даже «за 7 верст пеши». Их социальный состав в самом тексте признается непринципиальным («малии и велицыи»). Можно условно отграничить «народи» от митрополита со священным собором, с одной стороны, и от родственников великого князя, придворных, купечества и «лучших людей» — с другой. Несколько расширяя контекст и обращаясь к описанию войны между Москвой и Новгородом в том же рассказе, можно заметить, что новгородцы никогда не образуют «народи», а при обозначении общности составляют, например, «новгородцев», «многое множество людей»⁵⁷. Особенно выразителен контраст в сюжете об ультиматуме, направленном великим князем в Новгород:

«Си же паки людие Новгородстии о всем о том не внимаху, но свое зломыслие творяху, то не горее ли сии неверных: невернии бо

⁵⁵ ПСРЛ. Т. XI. С. 49. См. также: *Дмитриев М. В.* Киево-Могиланская академия и этнизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович) // Київська Академія. Київ, 2006. Вип. 2–3. С. 21.

⁵⁶ ПСРЛ. Т. XXV. С. 292 (л. 408 об.); Т. XXII. Ч. 1. С. 484 (л. 784 об.–785).

⁵⁷ ПСРЛ. XXV. С. 292 (л. 408 об.); Т. XXII. Ч. 1. С. 484 (л. 785).

изначала не знааху Бога, ни научишася ни от кого же православию, перваго своего обычая идолопоклонья дръжахуся, а си многа лета бывше в христианстве и наконец начаша отступати к латынству. И так поиде на них князь велики не яко на христиан, но яко на иноязычник и на отступник православиа»⁵⁸.

Новгородцы для московского летописца являют пример вероотступничества, они хуже язычников, они от православной веры обратились «к латынству», и великий князь отправляется против них в поход «яко на иноязычники».

Прежде чем мы перейдем к еще одному отрывку, наметим гипотезу: летописец называет новгородцев «людьми» в контексте, сходном с тем, в котором он называет жителей Москвы «народами», поскольку удерживает определение «народы» только для православных христиан и не считает таковыми новгородцев⁵⁹.

⁵⁸ Чтение «не горее ли сии неверных» исправлено по Хронографу из «не горее ли еси иноверных» Московского летописного свода: ПСРЛ. Т. XXV. С. 288 (л. 402–402 об.); Т. XXII. Ч. 1. С. 479 (л. 773–773 об.).

⁵⁹ Как отмечает В. В. Колесов, «слов *люди* — *языци* и *народи* — *страны* вполне достаточно, чтобы в обобщенно-собирательном виде указать и на противоположность „верных“, „неверным“, и на отличия в их размещении на земле» (Колесов В. В. Мир человека... С. 151). Д. Манискалько Базиле в исследовании о «словах власти» отмечает: «The term *ljudie*, in the meaning of „people“, is mainly used to indicate *subjecti* of the prince whom he must protect from evil and judge with justice. But it also indicates the „people“ who gather in the cathedral and pray for their sovereign. In one context [n. 112: Сочинение Псевдофилофея об „обидах“ церкви...] *ljudie* indicates the people of Israel whom God frees from Egyptian servitude, and in other contexts it indicates the Greeks who defend the Second Rome from the Ottoman onslaught». И далее о «других»: «*Latyn*, when related to the heresy of the unleavened bread and of the „evil fourth person of the Trinity“ and not to the „Romans“; *varvar* and *jazyk*, which simply indicate peoples not yet illuminated by baptism. It thus seems evident that the interest in the definition of the zone of „llegiance“ clearly has religious rather than ethnic or national connotations, a fact that is not without some importance in the general picture I have attempted to define. It would appear to me that these zones — if we interpret them together with those described above of *vselennaja*, *vlast'* and *sila* — very clearly define the field of power and its words» (Maniscalco Basile G. Power and Words of Power. P. 77–78). Видимо, московский летописец, описывающий ход московско-новгородской войны, исходит из дихотомии *Москвы*, *православных*, *народа* vs. *Новгорода*, *язычников*, *людей*.

В апреле 1472 г., когда «бысть начало зданию церкви пресвятыя владычица наша Богородица на Москве», митрополит Филипп торжественно открыл строительство нового храма. На этой церемонии, прошедшей 30 апреля, участвовали помимо митрополита и освященного собора «благочестивыи и христоролюбивыи великии князь Иван Васильевич всеа Руси и сын его великии князь Иван и мати его и братиа его, боаре же и велможа, и всенародное множество града Москвь»⁶⁰. Когда новая церковь выросла в человеческий рост, было принято решение перенести в нее мощи русских митрополитов из старой церкви:

«[29 мая 1472 г.] В начале же 2-го часа в той день повеле митрополит звонити, и съброя к нему весь освященный събор, епископ Сарский Прохор и архимандрити и протопопи и игумени и вси священници града Москвы, и начаша пети надгробныа песни, и тогда прииде благочестивыи великии князь Иван с сыном и мати его и братиа его, Юрьи, Андреи, Борис, Андреи, и князи их и боаря и все православных христиан множество славного града Москвы, мужие и жены, малыи и велиции»⁶¹.

Апрельские и майские торжества 1472 г. проходят при участии «всенародного множества града Москвь» и «всех православных христиан множества славного града Москвь». Данные церемониальные категории взаимозаменяемы и идентичны по смыслу. Всенародное множество горожан — это все православные христиане города. С одной стороны, если допускать в майском чине параллелизм в перечислении духовенства и светских лиц и в этом смысле подобие «всех христиан» второго ряда («всем священникам» первого ряда, можно предположить, что «все христиане» Москвы не включают в свои ряды представителей высшей светской власти. Однако, с другой стороны, в обоих рядах отделение «всех» от предыдущих лиц необязательно, что подтверждается дальнейшим описанием вскрытия мощей митрополита Ионы, во время которого «все <...> православное христиан множество бывшее видевше многи слезы излиша о преславном видении и благодариша Господа Бога и Пречистую Матерь Его, прославльших угодник своих»⁶². Надо полагать, подразумеваются все те же «все» христиане, которые участвуют в начале церемонии, и трудно допустить, что плачут только те из них, которые не являются представителями духовенства и светской власти.

⁶⁰ ПСРЛ. Т. XXV. С. 294 (л. 411–411 об.); Т. XII. С. 144. Разделение на слова наше.

⁶¹ ПСРЛ. Т. XXV. С. 294 (л. 411 об.); Т. XII. С. 144.

⁶² ПСРЛ. Т. XXV. С. 294 (л. 412); Т. XII. С. 145.

Еще один случай, когда в московской летописи заявлено участие населения в массовом мероприятии, относится к сентябрю того же 1472 г., когда умер брат Ивана III князь Юрий Васильевич.

«В четвертый же день в среду прииде князь великий Иван Васильевич из Ростова и многи слезы излиа и рыдание велико сътвори, тако же и прочии князи, братиа его, и прочии князи и боаря и все православное христианство многы слезы излиаша, и вопль и кричание велико сътвориша, аще бы кто и от роду слезы не испускал и тои, зря на народное кричание, плакашеся»⁶³.

«Все православное христианство» занимает место «народа», если принимать, что «народное кричание» предполагает «все православное христианство» как субъект действия. Великий князь, князья и бояре относятся к этому православному народу как части к целому и упоминаются как его высокопоставленные представители. В это сообщество могут быть включены не все православные вообще, а лишь все свои православные. Например, на церемонии венчания Ивана III и Софьи Палеолог были:

«...мати великого князя великая княгиня Мариа, и сын его Иван, и братиа его, благовернии князи Андрей и Борис и Андрей, со всеми прочими князи и боляры своими, и множество народа, и тот посол римский Антоний легатос с своими римляны, и Дмитрий Грек посол от царевичев братии царевнины, от Андреа и Мануила, и прочии с ним греци, и мнози греци, иже приидоша, служаще царевне»⁶⁴.

Здесь «множество народа» завершает список «своих» участников церемонии, на которой присутствуют также католики и православные греки, причем «римляны» и «мнози греци» занимают такое же положение, как «множество народа» с русской стороны.

Итак, в процессиях по случаю возвращения Ивана III из новгородского похода, заложения кремлевского Успенского собора, переноса мощей русских митрополитов, преставления князя Юрия Васильевича «народи московьстии», «всенародство», «множество народа» не представляют собой особой социальной категории вроде князей, бояр, митрополита или брата великого князя⁶⁵. Народ отождествляет-

⁶³ ПСРЛ. Т. XXV. С. 298 (л. 418–418 об.); Т. XXII. Ч. 1. С. 491 (л. 800–800 об.).

⁶⁴ ПСРЛ. Т. XII. С. 151; текст дефектен в Уваровском списке *Моск.*: ПСРЛ. Т. XXV. С. 299 (л. 419 об.).

⁶⁵ Повесть о московском пожаре и преставлении митрополита Филиппа также содержит описание различных чинов, которые приходят к митрополиту в Богоявленский монастырь на благословление («всем же приходящим к

ся с населением Москвы и в то же время со «всеми православными», однако в число «всех православных» на церемонии венчания Ивана III и Софьи Фоминичны не входят иноземцы, независимо от того, православные они или нет.

Народ для московского летописца не является постоянно действующей силой истории, тождественной какому-либо территориальному, политическому или этническому целому, он возникает на самой церемонии, воплощая весь город, всю московскую землю и все православие. Причиной и одновременно формой существования «народа» оказывается при этом церемония как таковая. Она может быть вызвана значительным событием в социальной жизни или в великокняжеской семье, датой церковного календаря, готовящимся или уже наступившим тяжелым испытанием. В 1518 г. решение перевезти иконы из Владимира в Москву принято одновременно с решением великого князя отправиться на богомолье перед походом «на своего недруга Жихъдимонта короля Полскаго». Встречу икон должен организовать митрополит Варлаам «со всеми соборы и с народом». Из дальнейшего ясно, что так подразделяются церковные главы и все остальные. В церемонии принимают участие митрополит и высшее духовенство (они идут особым списком «со кресты честно, со псалмопением и молебны») и «также и народи славнаго града Москвы, многое множество, князи и бояре и гости, старци со юнотами, матери, девици, и иноки, и инокини, мужие и жены и младенци»⁶⁶. Вряд ли можно представить, что московский летописец считает нужным изображать общественное устройство. Скорее перед нами «шествие», которое «возглавляют» и «замыкают» все московские христиане, и эта христианская общность вообразена примерно так же, как праздничная демонстрация в словах диктора радио или телевидения: «Старики и дети, мужчины и женщины, рабочие и колхозники». Принципиальная разница в способах «социального воображения» заключается в том, что слова диктора и сама демонстрация могут восприниматься как идеологическая метафора, тогда как для подобного вывода о московских процес-

нему, князем и княгиням и бояром и священником и всему православному христианству»), а затем на его погребение («сушу ту на погребении его великому князю и матери его и сыну его и множество бояр и велмож и весь народ града Москвы, епископ же был един Прохор Сарьскы на погребении его, и архимандрити московстии, протопопи и игумени и вси священници града Москвь») (ПСРЛ. Т. XXV. С. 300–301 (л. 421 об.); Т. XII. С. 153).

⁶⁶ ПСРЛ. Т. XIII. С. 29, 35; М., 2001. Т. VIII. С. 264, 269.

сиях конца XV — начала XVI в. у нас нет оснований. «Народ» не существует в социальном воображении того времени как отвлеченная идея, как понятие о носителе суверенитета или «духа нации».

Народ в московских текстах XV–XVI вв. является церемониальной общностью одновременно всех московских христиан, христиан всего Русского царства и вообще всех христиан⁶⁷. Эта идентичность не имеет устойчивого референта. Она актуальна, пока актуально собрание христиан на церемонии. Она не призвана различать христиан между собой и обычно встречается в чиновных рядах как обобщающая категория, в которую попадают все, кому не нашлось места среди духовенства, великих князей, бояр, князей, детей боярских и т. д. При любом сокращении чиновных рядов эти и подобные им высшие классы вливаются в «народ» и при этом ничего не теряют в престиже или в собственной идентичности⁶⁸. В чинах венчания «народ» подчеркивает величие и торжественность церемонии:

«И тогда великии князи изходят из царьских своих полат и идут к соборной церкви по царьскому своему чину со всяким благочинием <...>. А за великими князи идут великого князя братья, и дети их, по тому же царьскому их сану, со всяким благочинием, и по них бояре, и прочия вельможата, и дети боярские, и вся благородная юноша, множество много потому ж, а идут со страхом и с трепетом. И бывает же тогда и всенародное многое множество православных крестьян, им

⁶⁷ См.: ПСРЛ. Т. XIII. С. 49. В этом смысле «народ» — категория церковного языка, означающая «христоименный народ» в подчинении главы церкви (Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. Стб. 179–184). Переход этого понятия в светские контексты должен в таком случае рассматриваться наравне с прочими процессами секуляризации реалий сакрального языка в условиях «диглоссии». Еще один подобный пример находим в освоении церковной формулы «вся Русии» великими князьями.

⁶⁸ Нельзя согласиться с В. В. Колесовым, когда он рассматривает отрывок жития Пафнутия Боровского «не токмо же от князь и от княгинь, но и от прочего народа, от бояр же и от простых со всех стран приходящих» и делает вывод: «... в этом отразилось совершенно новое представление о совокупности лиц: князья выделены из народа, обособлены от него. Однако все остальные понимаются здесь как собирательная совокупность народа (простые и бояре)» (Колесов В. В. Мир человека... С. 151). Князья в этом примере, как и в изучаемых летописных процессиях, не обособлены, а, наоборот, включены в «народ». В житии Пафнутия это достигается с помощью конструкции *не токмо... но и от прочего народа*.

же несть числа, и все предстоят с страхом и с великим вниманием по своим местом. И никто же тогда дерзнет приходити царьского пути до соборные церкви, но вси со страхом предстоят коиждо на своем месте и славят Бога и дивятца царьскому их чудному приисхождению»⁶⁹.

Христианская церемония создает то дискурсивное целое, частью которого является «народ», «православное всенародство». Народ возникает в момент испытаний, перед лицом неверных как репрезентация единения верных, на крестных ходах, при появлении государя или высших иерархов. Народ может быть собран как паства. Его присутствие возможно, только когда оно зримо, когда ему определено место в церемониальном чине. Но в этом качестве народ по меньшей мере с первых лет правления Ивана Грозного обретает очертания особой социальной группы, которая может заявиться к царю в Воробьево, вместе с царем покаяться и простить бояр, вместе с царем казнить и миловать. Народ до этого лишен служебной идентификации, но не сопоставлен со служилыми людьми. Только при Иване IV в России возникает народ, который *противопоставлен* служилым холопам государя и духовенству. При учреждении опричнины царь выстраивает такое отношение между социальными классами, которое еще при Василии III летописцу могло показаться странным. Гнев и опала царя распространяются на его богомольцев, архиепископов, епископов, архимандритов, игуменов, бояр, дворецкого, конюшего, окольных, казначеев, дьяков, детей боярских «и на всех приказных людей» за то, что они после Василия III «при его государстве въ его государские несвершенные лет» «его государства людем многие убытки делали». Далее перечислены прочие вины виноватых, которым подведен итог:

«...и о государе и о его государстве и о всем православном христианстве не хотя радети, и от недругов его от крымского и от литовского и от немец не хотя крестьянства обороняти, наипаче же крестьяном насилие чинити, и сами от службы учали удалятися, и за православных крестьян кровопролитие против безсермен и против латын и немец стояти не похотели»⁷⁰.

⁶⁹ Идея Рима в Москве XV–XVI века. Источники по истории русской общественной мысли. Предварительное издание. М., 1989. С. 80 (л. 9–10), 93 (л. 42 об.–44), 107 (л. 8–9), 119 (л. 48 об.–49 об.). См. также дополнение к чину избрания и поставления епископов 1505–1511 гг.: Там же. С. 127 (л. 160–160 об.).

⁷⁰ ПСРЛ. Т. XIII. С. 392.

Второй грамотой, посланной с Константином Поливановым в Москву, царь вносит необычное различие, которое может показаться не столь значимым на фоне готовящихся опричных мероприятий: он пишет «к гостем же и х купцом и ко всему православному крестьянству града Москвы <...> чтобы они себе никоторого сумнения не держали, гневу на них и опалы никоторые нет»⁷¹. И хотя «множества народа» этими переменами напуганы не менее опальных, в дискурсе летописного сообщения заложено противопоставление «народа» и опальных, причем равным образом духовенству и служилым людям не удалось бы скрыться от царского гнева, причислив себя к «православному крестьянству». Высшее духовенство и высшие служилые категории государева двора в этом необычном тексте устранены из рядов православного христианства, а народ, которому предстояло присутствовать на казнях и расправах, превращен в соучастника царских замыслов.

Православный *народ* — или *все людие* — в царских грамотах декабря 1564 г. и царских речах, произнесенных на «соборах покаяния», противопоставлен язычникам, еретикам, богохульникам и другим противникам христианства, а также главным соперникам власти, с точки зрения нового политического богословия — *изменникам* государя⁷². Противники православия, объединившиеся с *изменниками*,

⁷¹ ПСРЛ. Т. XIII. С. 392.

⁷² В науке утвердились социально-политические интерпретации «соборов покаяния», однако исследователи не интересовались московскими церемониями коллективного покаяния, а единодушно вписывали эти соборы в контекст «реформ Ивана Грозного», «реформ Избранной рады», «политики правительства компромисса». Этот вопрос заслуживает специального рассмотрения, однако для нынешней темы важны упоминания покаянных церемоний после правления Избранной рады. К их числу могут быть отнесены события, сопровождающие опричный террор в Москве в 1564 г. и в Новгороде в 1570 г., а также мобилизационные мероприятия 1579–1580 гг. Подробнее о семантике понятий *измена* и *изменник* в России раннего нового времени см.: Backus O. P. Treason as a Concept and Defections from Moscow to Lithuania in the Sixteenth Century // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1970. Bd. 15. P. 119–144; Auerbach I. Ivan Groznyj, Spione und Verräter im Moskauer Russland und das Grossfürstentum Litauen // Russian History. 1987. Spring–Winter. S. 5–35; Ерусалимский К. Ю. «Изменным обычаем»: Ливонская война и представления о государственной измене в России // Соціум. Альманах соціальної історії. Київ, 2006. Вип. 6. С. 61–84.

показаны на фоне *народного* единения православных в «Повести о приходе Стефана Батория на град Псков». В начале истории *курляндские немцы* совершают *измену* царю и обращаются за помощью к Курбскому и другим изменникам, которые короля Стефана «на российского царя воинством подъяют»⁷³. Показательно, что рассказ о наступлении врагов после обстрела Пскова сопровождается ремаркой о том, что бояре, воеводы, воинские люди и псковичи «в осадный же колокол звонити веляше в Среднем городе, на стене градовой, у Великаго Василья на Горке, весть дающе литовского ко городу приступу всему псковскому народному множеству»⁷⁴. Здесь понятие *псковское народное множество* относится ко всем горожанам, но, судя по дальнейшему описанию штурма, прямо не распространяется на освященный собор, воевод и воинских людей. Впрочем, затем триединство *народного множества, освященного собора и русского християнского воинства* противостоит *неверным: литовскому королю с его дворянами и первосоветниками, литовским людям или литовскому воинству, рохмитстам и гайдукам*. Народ в сознании автора объединяется с христианским воинством, тогда как изменники — с неверными.

Современнику и советнику Ивана IV Андрею Курбскому принадлежит букет загадочных социальных категорий — загадочных, если смотреть на них с точки зрения московской идеологии XVI в. Ко многим из них — и даже к таким «русским» на слух, как «народ», — необходимо подбирать значения посредством переводов Курбского. Если следовать языку его переводов *Paradoxa* Цицерона, то источники ярких социальных категорий «произволение люду вольного [*глосса*: свободного]» = *Cic. consensus populi liberi*, «община [*глосса*: все царство]» или «вещь общая» = *Cic. res publica*, которые встречаются в сочинениях «литовского периода», придется искать не в повседневном или даже ученом языке Московской Руси, а в волинской книгописной мастерской королевского дворянина А. М. Курбского и в языковых реалиях польско-литовской Руси⁷⁵. Языковая и культурная

⁷³ Повесть о приходе Стефана Батория на град Псков / Подг. текста В. И. Малышева. М.; Л., 1952. С. 40–41.

⁷⁴ Там же. С. 65 и далее.

⁷⁵ Мы обходим здесь соответствия тезауруса Курбского и древнерусских книжных памятников. Эти соответствия необходимы — например, понятие «люди вольнии» может иметь буквальные аналогии с определением и самосознанием средневековых новгородцев. Подобные сходства должны учитываться при сис-

среда, к которой относятся тексты Сборника Курбского, видимо, гораздо менее связана с московскими реалиями, чем принято думать. Поиски «полонизмов» в поздних сочинениях А. М. Курбского в основном охватывают словоформы, которые не удастся зафиксировать в московских текстах XVI в. Однако при этом не учитывается омонимичность многих форм в западных и восточных славянских языках⁷⁶. В Третьем послании Ивану Грозному Курбский обращается к событиям 1578 г.:

«Гетмани же лятцкие и литовские еще ани начинали готоватися сопровтив тебе, а твои окаянные воеводишка, а праведнейше рекше калики, ис-под крестов твоих влачими в чимбурех, зде, на великом сойме, иде же различные народы бывают, ото всех подсмеваеми и наругаеми, окаянными, на прескверное и вечное твое постыждение и вся святоруския земли, и на посрамощение народов — сынов руских»⁷⁷.

«Народы» в данном случае ближе всего к полонизму, который встречается у современников А. М. Курбского⁷⁸. Как отметил К. Гжибовский, ведущим термином, обозначающим публичное целое в польской правовой традиции с XV в. стал *populus*, включающий «и шляхту, и нешляхту, высших и низших», при том что для различения высших и низших сословий действовали иные понятия — *plebs* и *communitas*; общей для Речи Посполитой правовой тенденцией второй половины

тематическом изучении лексики Андрея Курбского, однако они не отменяют факта ресемантизации знакомых слов в сочинениях московского эмигранта

⁷⁶ Омонимы вроде «место» (др.-рус. *мѣсто*, ср. польск. *miasto*) или «младенец» (др.-рус. *младеньць*, ср. польск. *młodzieniec*) встречаются в Сборнике Курбского как с «восточнославянской», так и с «западнославянской» семантикой. Сложнее обстоят дела с такими понятиями, как «народ», «язык», «люди», «земля», «господарство». Установить их семантические расхождения в языковых ареалах можно только в ходе тщательного анализа сотен и тысяч контекстов. Соответственно в сочинениях А. М. Курбского омонимия может скрывать гораздо более сложные языковые отношения, чем в случаях со словами «место» или «младенец».

⁷⁷ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Репринтное воспроизведение текста издания 1981 г. / Подг. текста Я. С. Лурье, Ю. Д. Рыкова. М., 1993. С. 110 (л. 145–145 об.).

⁷⁸ Например, у М. Стрыйковского: «*moskiewskie narody*», «*narody ruskie*» и т. д.: *Strykowski M. O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego, przedtym nigdy od żadnego ani kuszone, ani opisane, z natchnienia Bożego a uprzejmie pilnego doświadczenia* / Oprac. J. Radziszewska. Warszawa, 1978. S. 151, 152.

XVI в. было усиление социально-политической основы понятия *populus* за счет исключения из его семантического поля нешляхтичей и неправоеспособных⁷⁹. Понятие *народы* в латинизированной правовой традиции означает этнополитические сообщества, обладающие в рамках республики языковой спецификой, территориальным суверенитетом, правом представительства на сейме. В сочинениях Курбского, по сравнению с московской книжностью, обнаруживается акцент как раз на территориально-лингвистической составляющей «народа»⁸⁰. «Народ» в тезаурусе Курбского приближается по значению к политическому единству и выступает в данном случае, как и в выражении «всем царем и народом христианским» (дат. п.) из того же Третьего послания, как политическое единство или часть территориально-государственной общности. Это предположение находит также подтверждение в переводе *Paradoxa*, где Курбский передает лат. *exteris nationibus* словосочетанием «окрестным народом»⁸¹.

Оппозиция *народ* — *люди*, заложенная в языке московских летописей, не характерна для «Истории о князя великого московского делех» Курбского. «Людьми» и «народом» Курбский называет то московских православных христиан, то представителей других государств и конфессий. Например: «И так того народу измаителского мало за Волгою осталось едва пят тысящеи военных людей»⁸²; о жителях Речи Посполитой: «А издавна ли тые народы и тые люди нерадиви и немилосерды и так зело о их языке и о своих сродных? Но воистинну, не издавна но ново!»⁸³; о ливонских немцах: «и самого онаго храброго мужа и славнаго в их языкех иже воистинну последнего и защит-

⁷⁹ Grzybowski K. Ojczyzna — Naród — Państwo. Warszawa, 1977. S. 58. Цит. в: Лескинен М. В. Мифы и образы сарматизма: Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М., 2002. С. 53.

⁸⁰ В «Новом Маргарите» толкование «языком» к слову «народом» показывает, что подразумевается территориально-лингвистическая общность (*Kurb-skij A. M. Novyj Margarit: Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift/Hrsg. von I. Auerbach. Giessen, 1982. Bd. 2. Lfg. 7. Bl. 211/16–17, anm. f).*

⁸¹ РИБ. СПб., 1914. Т. XXXI. Стб. 144 (лат. текст см. стб. 141. Прим. а). Впрочем, в переводе Третьей книги Ездры (3: 7) Геннадиевской Библии лат. «in nationibus ejus» переведено «и в народе его» (Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 10. С. 214–215).

⁸² ОР ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 301. Л. 54.

⁸³ Там же. Л. 56 об.

ника и надежду лифлянского народу Алексея Адашева пахолик [*гласа: слуга*] жива поимал»⁸⁴; об одном из даров Феодорита Кольского: «приводити от нечестия и ото многолетнего древняго неверия в веру христову поганские народы»⁸⁵. Во многих случаях Курбский говорит о «народе» как о горожанах, или как о мирных жителях в противопоставление военным, или как о «всем народе», «целом народе», «всенародных человеках», «простом всенародстве» без явной социальной и конфессиональной спецификации⁸⁶.

Как показано А. В. Соловьевым, впервые именно у Курбского встречается идентификат «Святорусская земля»⁸⁷. Позднее похожее выражение обнаруживается в исторических песнях XVII в., которые Соловьев возводит к XIV в.⁸⁸. Попытка не может быть признана удачной, поскольку фольклорный авантекст изменчив не только от эпохи к эпохе, но и при каждом повторном произнесении, что неизбежно сказывается на его формулировках⁸⁹. Возможность возникновения «Святой Руси» М. Чернявский относит к периоду, следовавшему за Флорентийским собором, однако справедливо оговаривается, что до Курбского само определение не встречается⁹⁰. Концепции Соловьева и Чернявского принципиально расходятся: первый считает идентификат «Святая Русь»

⁸⁴ Там же. Л. 63.

⁸⁵ Там же. Л. 126 об.

⁸⁶ См.: *Ерусалимский К. Ю.* «Город» и «народ» в социальных представлениях А. М. Курбского // Экономика, управление, демография городов Европейской России XV–XVIII веков: История, историография, источники и методы исторического исследования: Материалы научной конференции. Тверь, 18–21 февраля 1999 г. Тверь, 1999. С. 117–122; *Хорошкевич А. Л.* «Град» и «место» в «Истории о великом князе Московском» А. М. Курбского // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI–XVIII вв.): Доклады Второй научной конференции (Москва, 7–8 декабря 1999 г.). М., 2001. С. 288–296.

⁸⁷ *Соловьев А. В.* Святая Русь (очерк развития религиозно-общественной идеи) // Сборник Археологического Общества в Королевстве С. Х. С. Белград, 1927. Вып. 1. С. 91. Прим. 2.

⁸⁸ *Soloviev A. V.* Helles Russland — Heiliges Russland // Festschrift für Dmytro Čyževskii zum 60. Geburtstag. Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literatur des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin. Berlin, 1954. Bd. 6. S. 283–285.

⁸⁹ См. также: *Cherniavsky M.* Tsar and People. Studies in Russian Myths. New York, 1969. P. 102–104.

⁹⁰ Tsar and People. P. 106–107.

частью московской идеологии⁹¹, тогда как второй убежден, что «Святая Русь» возникает как «антицаристский, антигосударственный слоган»⁹². При этом Соловьев и Чернявский убеждены, что Курбский пользуется принятой в Московской Руси формулировкой. Парадокс, однако же, заключается в том, что «Святорусская земля» встречается только в текстах, относящихся к «литовскому периоду» князя Андрея Михайловича. Причем эти тексты в составе Сборника Курбского попадают в книжную традицию не в начале XVII в., как пишет М. Чернявский, а во второй половине 1670-х гг.⁹³. Обычными для других частей литературного корпуса Курбского можно считать эпитеты «русский», «московский», «наш» применительно к «земле», «пределам»⁹⁴.

Та часть концепции Чернявского, которая призвана объяснить значение Святой Руси у А. М. Курбского, оказывается в семантическом вакууме. Этой судьбы не миновать, если искать значения «Святорусской земли», «Святорусского царства», «Святорусской империи» в современных Курбскому и более ранних источниках московского происхождения. Святая Русь в текстах Сборника Курбского возникает в противовес царю и его злым советникам. В этом смысле гипотеза М. Чернявского безупречна. Однако из нее не следует, что *Святорусская земля* противопоставлена царю на всех этапах его жизни: в «Истории» и посланиях Курбского царь изображен как «некогда добрый», и нет оснований полагать, что Русь, с точки зрения Андрея Курбского, стала святой только после того, как царь испортился. В «Истории» *Святорусскому царству* равнозначна «Великая Русь»⁹⁵. Так Курбский определяет не «Московскую, подчиненную Грозному Русь», как утверждает А. В. Соловьев⁹⁶. «Великой» Курбский называет домонгольскую и царскую Русь, и это позволяет пересмотреть устоявшееся в историографии понимание *Святорусского царства* или *Святорус-*

⁹¹ Соловьев А. В. Святая Русь. С. 77–113.

⁹² Cherniavsky M. Tsar and People. P. 110.

⁹³ Исследование рукописной традиции «сборников Курбского» и литературу см.: Ерусалимский К. Ю. «История о великом князе Московском» А. М. Курбского: археографические и историографические аспекты. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2002.

⁹⁴ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. XVI век. СПб., 2001. С. 510, 586.

⁹⁵ РИБ. Т. XXXI. Стб. 217/4–11.

⁹⁶ Соловьев А. Великая, Малая и Белая Русь // Из истории русской культуры. Т. II. Кн. 1. Киевская и Московская Русь. М., 2002. С. 491.

ской империи как вневременного идеала, а также считать, что аналогия Святорусского царства со Священной Римской империей не является случайным совпадением⁹⁷. «Земля» в текстах Курбского отличается от царства и империи именно своим общим значением «государственной территории», если пользоваться современным языком, и кроме того, это понятие восходит к древнерусской книжности и именуется ту общность, которая в Московской Руси рассматривается как «государство» царя Ивана Васильевича. При этом в литовских сочинениях Курбского нет привычных для Московии понятий «государь» и «государство», если не считать льстивых слов царских приспешников, пыточного признания умирающего князя М. И. Воротынского и напоминания о поставлении Василия Темного на *государство* благодаря родственнику Курбского⁹⁸. Возможно, расширяя круг интерпретации и прослеживая связи *Святорусской земли* с другими категориями в тезаурусе А. М. Курбского, удастся более точно представить ее семантические оттенки. Однако наиболее вероятно как раз то, что эта категория имеет творческое происхождение и искусственно соединяет в себе древнерусский идентификат, служащий противовесом относительно новому для русских земель понятию «государство», и имперский эпитет, возникший как частичная калька с лат. *Sacrum Imperium Romanum* (при полной кальке *Святорусская империя, Святорусское царство*).

Чтобы лучше оценить происхождение понятия *Святорусская империя* в сочинениях Курбского, нужно обратиться к волыно-польским контекстам деятельности князя. К. Мазур изучил понятия *państwo, rzecz pospolita, ojczyzna* в дискурсах Волыни и украинских воеводств Речи Посполитой. В сознании шляхты республикой была прежде всего сама шляхта в институтах, обеспечивающих ее свободы и политическое участие. В постановлении киевской шляхты 1572 г. понятием *речь посполитая* обозначается объединенное государство Польши и Великого княжества Литовского, но также и иное государство — Семиградье. В отношении Короны были использованы эпитеты *светая и фалебная*, характеризующие как отношение шляхты к своему новому подданству, так и этикетную норму. Понятие *святой и хвалебной речи посполитой* согласуется с

⁹⁷ Подробнее см.: Ерусалимский К. Ю. Представления Андрея Михайловича Курбского о княжеской власти и русских князьях IX — середины XVI века // Соціум. Альманах соціальної історії. Київ, 2004. Вип. 4. С. 71–100.

⁹⁸ РИБ. Т. XXXI. Стб. 261/2–4, 261/12–13, 288/23–24, 284/9–17.

представлением Курбского о Русской земле как *святой империи* и *речи посполитой* одновременно⁹⁹.

Итак, языковые реалии Сборника Курбского оставляют мало надежд обнаружить массовое социальное самосознание в ученом дискурсе западнорусского писателя, в котором, видимо, незаслуженно видят лишь слегка перекрасившегося москвитя. Интересно также то, что в России XVI и начала XVII в. известны лишь случайные аналоги — «святейшая росия» (греческий текст, около середины XVI в.)¹⁰⁰ и «святая и великая росия» (начало XVII в.)¹⁰¹, а сочетание «свято-русская земля» звучит впервые в песне на приезд Филарета Романова в Москву из польского плена (14 июня 1619 г.)¹⁰². Все последующее развитие мифа на русской «почве» подчинено первоначальному импульсу, восходящему ко времени жизни все того же А. М. Курбского¹⁰³.

Социальная стратификация, как и в европейской рефлексии XVI в., имеет в России множество уровней обобщения и далека от того, чтобы представлять рациональную или кастовую систему. Границы общественных «чинов» подвижны, а число «чинов» зависит от «точки отсчета». Из этого не следует, что в московской культуре не были известны средневековые и более поздние европейские модели общественного устройства. К примеру, высказано предположение, что в Московском государстве не известна средневековая троичная схема *рыцари (bellatores)* — *духовенство (oratores)* — *трудолюбивые (laboratores)*. Однако введение в России сошного обложения в 1555 г. происходит на основе различия норм наделения землей в зависимости от принадлежности к одной из трех социальных групп: дворянству, духовенству и крестьянству. Это неосознанное совпадение? Если да, то нам приходится признать существование социальных универсалий, еще более бесплотных, чем социальные дискурсы¹⁰⁴. Еще один

⁹⁹ Mazur K. W stronę integracji z Koroną: Sejmiki Wołynia i Ukrainy w latach 1569–1648. Warszawa, 2006. S. 230, 257.

¹⁰⁰ Бушкович П. Максим Грек — поэт-«гипербореец» // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. XLVII. С. 215–240, здесь особенно с. 217, 240.

¹⁰¹ Синицына Н. В. Третий Рим. С. 164, 361 (л. 26).

¹⁰² Симоны П. К. Великорусские песни записанные в 1619–20 гг. для Ричарда Джеймса // Сборник Отделения Русского Языка и Словесности. 1907. Вып. 82. С. 7.

¹⁰³ Cherniavsky M. Tsar and People. P. 111–112.

¹⁰⁴ Кауштанов С. М. О типе русского государства в XIV–XVI вв. // Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма: Сборник статей памяти

текст, в котором предложена попытка стройного описания общественных «чинов» как групп населения, выполняющих определенные роли, — это Второе послание А. М. Курбского Вассиану Муромцеву, которое относится приблизительно к началу 1564 г.¹⁰⁵ Описывая «все землю нашу рускую от края до края», Курбский обнаруживает множество «нестерпимых бед и различных напастей», которые постигли «державных», «священнический чин», «воинский чин», «купецкий чин»:

«И како ныне [древний змий] в нашей земли злим советом своим горняя доле постави, чины чином злыя обедники сотвори, и братьям единовѣрнымъ вместо хлеба единымъ от другихъ снѣдаться учини, умышляетъ вся злая беспрестани, и научаетъ челоукоу а сопротивныхъ к Богу обращаться?»¹⁰⁶.

«Чины» не только тяготятся внутренними противоречиями, но и превращаются в «пожирателей друг друга». Возможно, перевод слова «чин» современным «сословие» был бы поспешным, однако «чин» приближается по своему значению в этом контексте к европейскому средневековому *ordo*. Ни один законодательный текст не определяет русское общество середины XVI в. таким же образом, как Курбский в послании в Псково-Печерский монастырь. Но законодательство того времени меньше всего внимания уделяет обществу как единству групп людей, различающихся по профессиональной принадлежности, правам и обязанностям по отношению друг к другу, к власти или Богу. При этом даже Курбский не ограничивается в своих сочинениях одним пониманием «социальной стратификации». В «Истории краткой» «Нового Маргарита» он напоминает о нападении крымского хана Девлет-Гирея на Москву в 1571 г.: город сожжен «со множайшими церквами божиими и со бесчисленными народы хрестиянскими и с чиновначалники обоих чинов, мирскаго и духовнаго»¹⁰⁷; но здесь же Курбский говорит о своих службах царю «в чину стратилацком, потом в синглиц-

В. Б. Кобрина. М., 1992. С. 85–92; ср.: Berelowitch A. La hiérarchie des égaux. La noblesse russe d'Ancien Régime (XVI^e–XVII^e siècles). Paris, 2001. P. 19–24.

¹⁰⁵ Andreyev N. The Kurbsky's Letters to Vas'yan Muromtsev // SEER. 1955. Vol. 33. № 81. P. 414–436; Скрынников П. Г. Курбский и его письма в Псково-Печерский монастырь // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 99–116; Калугин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). М., 1998. С. 23–30.

¹⁰⁶ БЛДР. Т. 11. С. 510.

¹⁰⁷ Kurbskij A. M. Novyj Margarit. Giessen, 1976. Bd. 1. Lief. 1. Bl. 3.

ком»¹⁰⁸. В «Истории о князя великого московского делех» слово «чин» встречается применительно к сословным или должностным иерархиям и с более размытой семантикой упорядоченности, порядка («презвитер чинном»; «стратилацкие чины устрояют»; «по чину благочинне устроени полки»; «со многим благочинием и устроением полков»; «и сицевым чинном место и град бусурманский облегоша»; «по чину рыцарскому»; Сатана ниспал и не сохранил «своего чина»; «в советническом чину сушу мужу»; монашество — «ангельский чин»; «духовный чин»; по словам апостола Павла, «о Христе все оживут кождо во своем чину») ¹⁰⁹.

Возможно, наша попытка пересмотреть социальные категории Московской Руси иногда напоминает движение вслепую по пересеченной местности. В поисках социальных дефиниций мы натываемся на множество несообразностей, которые как будто не беспокоят писателей XVI в. И все же, что принуждает нас ожидать, что москвит XVI в. разложит перед нами стабильные идентичности, объединив их в социальную концепцию? Не принимаем ли мы роль тех покорителей Филиппин, о которых пишет Бенедикт Андерсон: «Ибо все дело в том, что где бы на этих островах ни оказались первые священники и конкистадоры, они, высаживаясь на берег, непременно обнаруживали там *principales, hidalgos, pecheros* и *esclavos* — квази-сословия, почерпнутые из социальных классификаций позднесредневековой Иберии»¹¹⁰. Наверное, не меньшей ошибкой было бы объявить, что московские книжники XVI в. не знают никаких социальных образов и совсем не задумываются о том, что мы сейчас назвали бы «социальными идентичностями», «социальными ролями» или «социальной стратификацией». В некоторых случаях рассуждения на эти темы производят впечатление вполне организованного дискурса, допускающего локальные обобщения и семантические интерпретации. Многое в этих случаях зависит от того, как мы прочертим пределы компетенции дискурсивного анализа, какой степени «системности» будем ожидать от своих источников и как организуем эти «дискурсивные объекты»¹¹¹. Такие слова московских источников XV–XVI в., как «земля»

¹⁰⁸ Ibid. Bl. 6v.

¹⁰⁹ ОР ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 301. Л. 6, 8, 12, 13, 15 об., 18 об., 36, 82, 103, 121 об., 132 об.

¹¹⁰ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Г. Николаева. М., 2001. С. 184.

¹¹¹ Chartier R. Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude. Paris, 1998. P. 43, 61.

или «народ», являются омонимами для современного русского языка, они обманчиво синонимичны ожиданиям человека, прошедшего малейшую идеологическую или географическую выучку. В той культуре они встроены в специфические дискурсивные отношения, которые могут не складываться в единую социальную поэтику или *habitus*¹¹². Вместе с тем московские книжники XV–XVI вв. проводят ревизию понятий, известных еще в Киевской Руси, и наделяют их смыслами таким образом, что закономерна постановка вопроса о реорганизации каких-то структур смыслонаделения. Церемониальное действие может оказаться более информативным для тех понятий, которые, как мы видим, тесно связаны с церемониалом и в нем же наделены устойчивыми — по крайней мере, повторяющимися в однообразных источниках на протяжении многих лет — значениями.

¹¹²См., например: Bourdieu P. Practical Reason. On the Theory of Action. Cambridge, 1998. P. 97–98.

ФРАГМЕНТЫ ДИСКУССИИ ПО ДОКЛАДУ К. Ю. ЕРУСАЛИМСКОГО

И. В. ВЕДЮШКИНА: У меня вопрос, касающийся одного из заключительных фрагментов доклада. Мне кажется, что Иван Грозный совершенно правильно интерпретирует смысл заглавия «Повести временных лет», древнейшего сохранившегося русского летописного свода, когда он заменяет слова «откуда есть пошла Русская земля» на «откуда пошло Русское государство». Дело в том, что полное название заглавия «Повести временных лет» — «Откуда есть пошла Русская земля, кто в Киеве нача первее княжити и откуда Русская земля стала есть». Семантика названия «Русская земля» здесь совсем не географическая. Крупный современный лингвист А. А. Гиппиус переводит это заглавие как «Происхождение („откуда есть пошла“) и становление („стала есть“) Русской земли». Речь идет не о происхождении и становлении территории, а о происхождении и становлении государства. «Государство» — одно из стандартных значений термина «земля» в древнерусских домонгольских текстах. Примеров такой семантики можно привести очень много, например, Византия часто называется «Греческой землей».

М. ВЕНАР: Нужно ли этому термину — «земля» — в его специфическом звучании придавать большее значение, чем понятию *Land* и т. п.? Есть ли здесь что-то специфическое? Может, это очень банальное выражение и здесь нет ничего особенного?

И. В. ВЕДЮШКИНА: Перевод «Русская земля» как «Русское государство» вполне адекватен. «Государство» — не единственное значение слова «земля», но одно из нескольких значений.

К. Ю. ЕРУСАЛИМСКИЙ: Я не соглашусь ни с Ириной Витальевной, ни с г-ном Венаром. Это имеет прямое отношение к тем подходам, которые обсуждались. На уровне явного дискурса, который мы имеем в текстах Древней Руси, понятие «государство» не встречается, следовательно, замена слова «земля» на слово «государство» придает тексту определенный смысл, которого в нем нет.

И. В. ВЕДЮШКИНА: Как вы считаете, отсутствует слово «государство» или понятие «государство»?

К. Ю. ЕРУСАЛИМСКИЙ: Ирина Витальевна, давайте вернемся к этому вопросу, я его вполне понял. Второй мой контраргумент за-

ключается в том, что в XVI в. наряду со словом «государство» использовалось слово «земля». В списках «Повести временных лет», которые предшествуют этому периоду, мы не находим подобных замен... Таким образом, очень странно, что именно в XVI в. именно в такой формулировке происходит замещение слова «земля» словом «государство». Это при том, что понятие «земля» все-таки существует одновременно с понятием «государство».

Кроме того, насколько я знаком с очень уж разветвленным летописеведением и, в частности, с той его частью, которая посвящена ПВЛ, понятие «земля» встречается в тех смыслах, которые в XVI в. были уже практически неактуальны. Русская земля прошла, русская земля уходит...

И. В. ВЕДЮШКИНА: Она не «уходит», она «происходит»....

К. Ю. ЕРУСАЛИМСКИЙ: Кроме того, для меня лично удивительно увидеть такую формулировку в связи с тем, что я не знаю правителя XII в. или ранее, который реально владел бы территорией Русской земли в том ее понимании, которое характерно для XVI в. Это совсем другая «Русская земля».

И одно очень короткое замечание относительно термина *Land*. Единственное, что читал серьезного на эту тему (этого, конечно, может быть совершенно недостаточно, чтобы размышлять об этом предмете), — это книга Гене¹, посвященная складыванию европейских государств в XIV–XV вв. Гене историзирует эти понятия. Понятие *Land* также можно историзировать и рассмотреть, когда именно оно начинает употребляться широко в разного рода официальных документах. Например, Гене проследил превращение понятий *rex Anglorum* и *rex Francorum* соответственно в *rex Angliae* и *rex Franciae*. Понятия «Англия» и «Франция», казалось бы соответствующие современному мышлению, но для XII в. еще несуществующие.

Последнее замечание относится к пониманию государства, к современному пониманию. Я предполагаю, что Гиппиус, употребляя понятие «государство», подразумевал все-таки условный современный научный концепт, но повторяюсь, в XVI в. этот термин имел очень определенную семантику, на которую невозможно переносить современное представление *state* или «государство». Так же, как невозможно переносить это понятие в его семантических, подразумеваемых сегодня подтекстах, на историю Киевской Руси.

И. В. ВЕДЮШКИНА: Я все-таки не соглашусь с Константином Юрьевичем. Термин «Русская земля», так же как термин «Русь», в

¹ Guenée B. L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles. Les Etats. Paris, 1971.

ПВЛ имеет несколько значений. Это одновременно и политоним, и топоним. Это и население Руси, и это — часто — русское войско. Когда Иван Грозный для себя поясняет — «откуда есть пошла Русская земля» — и вместо этого пишет «Русское государство», он, безусловно, вкладывает в эти слова семантику XVI в. Однако все это находится в совершенной гармонии с тем, что подразумевалось в XII в. Так же, как совершенно нормально, что переписчики, переписывая текст ПВЛ в XVI в., сохраняли ту терминологию, которая в ней употреблялась.

К. Ю. ЕРУСАЛИМСКИЙ: Из тех значений, на которые указывает Ирина Витальевна, я не нахожу ни одного, которое бы относилось к понятию «русская земля» в XVI в. А именно: политонимом эта территория уже давно не являлась ни в одном из значений. Топоним и другие значения также следует, пожалуй, исключить, поскольку перед нами скорее «историоним», или «дипломатоним», за которым не стоят никакие иные реалии. Это то, что существует в дипломатической программе. И кроме того, это понятие постоянно существует в противостоянии с другими понятиями «русской земли», которые употребляются в литовских дипломатических документах. Вот с этой точки зрения, с этой перспективы, мне кажется, замена понятия «русская земля» на понятие «государство» особенно символична.

М. В. ДМИТРИЕВ: А можно ли найти в изучаемых нами текстах Киевской и Московской Руси такие выражения, как «государство русских» и — особенно! — «государство/правитель русского народа»?

К. Ю. ЕРУСАЛИМСКИЙ: Можно, я начну с XVI в., он мне лучше известен. Я пытался разобраться с понятием «народ». И в первую очередь в летописных источниках мы наталкиваемся на такие понятия, как «христианский народ», «православный народ».

РЕПЛИКА ИЗ ЗАЛА: «Род» или «народ»?

К. Ю. ЕРУСАЛИМСКИЙ: «Народ». В основном в тех контекстах, где речь идет о городах и городских церемониях. Городские церемонии, в которых упоминается народ, возможны. Но выражение «русский народ» я лично не нашел ни разу.

И еще замечание. Как правило, это понятие встречается в сложных конфликтных ситуациях, когда происходят городские церемонии (в 1518, 1521, 1547 и в другие годы), и именно при описании таких церемоний упоминается «христианский народ». И одновременно упоминаются «люди», которые не относятся к этому народу — это либо «литва», либо «татары». Это «не свои», понятием «люди» здесь обозначаются какие-то «чужие»... В целом, у меня нет сейчас определенности в том, кто является народом и почему.

М. В. ДМИТРИЕВ: Вернемся к главной для нашего проекта проблеме. Почему нет понятия «русский народ» как эквивалента понятия, например, «нации/народа» французов или поляков?

И. В. ВЕДЮШКИНА: «Род русский» встречается достаточно редко: например, в договорах Руси с греками 911 и 944 гг., это калька с греческого — «мы от рода русского». Дальше следуют скандинавские антропонимы.

М. В. ДМИТРИЕВ: Как это могло звучать в греческом оригинале?

И. В. ВЕДЮШКИНА: Оригиналы не сохранились, при обратном переводе исследователи предполагают здесь греческое «γένος». Однако термин «Русь» встречается в значении «русский народ».

М. В. ДМИТРИЕВ: Но можем ли мы быть уверены, что термин «Русь» употребляется применительно ко всему славянскому населению Киевской Руси? Ведь когда говорится, например, что «Русь» воюет с ятвягами или половцами, это может означать, что дружина или армия воюют против ятвягов и половцев, ведь верно?

И. В. ВЕДЮШКИНА: Тем не менее термин «Русь» может употребляться и ко всему населению Руси, а может употребляться специфически по отношению к восточнославянской части населения Руси.

М. В. ДМИТРИЕВ: Но даже если этот термин означает население Руси, можно ли сказать, что подразумевается «русский народ/*natio/gens/populus*», «русский род», а не совокупность подданных данного государя («люди Русской земли»), который в данный момент владеет данным государством и данной территорией? Во втором варианте это не этноним, этноним был бы в первом варианте, но он в буквальном выражении отсутствует.

И. В. ВЕДЮШКИНА: Некоторые случаи, когда термин «Русь» и его дериваты можно было бы истолковать, как этноним (то есть «мы от рода русского» в текстах договора с греками, «сынове рустии» в других фрагментах) — являются либо калькой с греческого, либо аллюзией на библейские тексты, потому что далее в том же фрагменте идут «сынове израилены».

Есть еще один не достаточно объясненный пока гаппакс. Это гаппакс «Слова о полку Игореве» — «русичи». Суффикс *-ич* — это суффикс отчества, то есть в какой-то, пусть даже отдаленной перспективе, но он предполагает происхождение от общего предка, родство по крови.

Но основной термин, который встречается в древнерусских домонгольских текстах в значении «народ» и является наиболее употребительным лексическим эквивалентом греческого «*ἔθνος*» во всех славянских и древнерусских переводных памятниках, — это все-таки

«язык». Термин многозначный, но его семантика в большинстве случаев легко определяется из контекста. Основные значения: язык (как орган речи), язык (как речь: родной язык, иностранный язык). «Языци» — язычники, языческие народы (чаще во множественном числе); «язык» — этнос, народ.

М. В. ДМИТРИЕВ: Мне кажется, что парадокс здесь остается без объяснения. Нет *gens/natio Ruthenorum, rex Ruthenorum, populus Ruthenorum*, а именно такие понятия составляют базу этнического дискурса на Западе.

Жан Лю Лемэтр поставил вопрос — с какого времени существуют на Западе (или до какого времени не существуют) выражения типа *gens Francorum*, или *historia Francorum*, или *regnum Francorum*. Даже если окажется, что это — сравнительно поздние термины, то уж с X в. (а на самом деле много раньше) существует масса источников, которые говорят именно о «народах», которые в послеплеменную эпоху составляют основу того или иного королевства. Во всех западных хрониках — западнославянских, французских, английских — всюду в этих хрониках речь идет об истории различных «народов», возглавленных их правителями... Это *historia Anglorum, Bohemorum, Polonorum* etc.

Почему такого рода выражения или не встречаются или чрезвычайно редки в древнерусских источниках? Что за этим стоит?

И. В. ВЕДЮШКИНА: Если бы франки вырастили своего Нестора, а не приняли представителей образованной галло-римской элиты, которые описали их в латинских терминах, еще неизвестно, какую терминологию мы бы получили. А так терминология у них была заложена представителями другой цивилизации.

М. В. ДМИТРИЕВ: Мне кажется, что суть дела от этого не меняется. Ставя свои вопросы, я имею в виду опыт той самой «венской школы» историко-этнографических исследований, о которой я пишу во вступительном докладе. Да, в самом деле, есть «стратегии различения», заимствованные из античности и каким-то образом переработанные, и плодом этой переработки стали западные средневековые представления об «этничности». Они выстраиваются на основе этих «стратегий различения», которые и оказываются главным, если не единственным, источником тех представлений об «этничности», которые, во-первых, нам видятся как выражение реальных «этнических» различий (между французами и англичанами, например) и, во-вторых, служат основой наших современных представлений о «народах». Что показывают представители «венской школы»? Они обнаруживают, что «этнические» различия, о которых сообщают читателям авторы вроде Григори-

рия Турского, Исидора Севильского или Кассиодора, на самом деле почти ничему не соответствуют и отражают лишь существующие в головах хронистов «стратегии различия». Возникает законный вопрос — почему на Западе «протонациональные» дискурсы стали строиться на основе таких различий, а в византийском и восточнославянском мире этого, по-видимому, не произошло?

К. Ю. ЕРУСАЛИМСКИЙ: У меня такое замечание к вашему истолкованию концепции «венской школы» или применительно к самим текстам, которые этими историками используются. Я не совсем понимаю, что такое «реальные этнические различия» по сравнению с теми, которые «конструируются» средневековыми авторами и накладываются на реальность. Откуда берутся наши знания о «реальных» различиях, каким образом они сопоставляются с существующими в языке данной эпохи концептами? В связи с этим у меня вопрос и к вашему докладу, поскольку именно в нем вы говорили, что отождествление Руси и Нового Израиля было широко распространенной в XVI в. формулой идентичности (вы цитируете и мнение Иоила Рабы). Как такая формула связана с «реальностью»? Ведь, как правило, в тех текстах, на которые вы ссылаетесь, собственно, «Русская земля» или какая-либо часть сообщества, о которой так говорится, уподобляется Израилю. Это прописывается эксплицитно, то есть говорится, что она подобна Израилю, или говорится, что «как у израильских царей», и т. д. Соответственно, не должна ли идти речь лишь о разных дискурсивных практиках и разных конструктах, и именно поэтому слово «реальность» здесь можно употреблять лишь в кавычках?

М. В. ДМИТРИЕВ: Есть основания настаивать, что в наших текстах, отождествляющих Русь и Израиль, дело не ограничивается ни сравнениями, ни метафорами. Это именно отождествление Руси с Израилем, и логика этого отождествления становится понятной, когда мы обращаемся к памятникам антииудейской полемики. Эта полемика (вначале византийская, потом и восточнославянская) строится, в частности, на том, что христиане — это и есть «истинный Израиль». И с точки зрения этих антииудейских трактатов нет ничего ненормального в том, чтобы утверждать, что «мы, христиане Русской земли, и есть истинный Израиль». Та же логика, как кажется, действует и тогда, когда, на первый взгляд, говорится лишь об уподоблении Руси или Тверского княжества «Израилю». За представлением о «нас» встает представление об «Израиле». Мы не евреи, но мы Израиль.

Если гипотеза о принципиальных отличиях в построении «протонациональных» дискурсов в конститутивных для культуры текстах

Древней Руси и средневекового сознания окажется справедливой, то обнаружатся две очень важные вещи.

Во-первых, такое сравнение позволило бы увидеть, что этот «этнический» язык в «стратегиях различений» есть продукт западноевропейской латинской учености, и это значило бы, что мы принимаем за универсальные и естественные, единственно возможные и единственно адекватные «реальности» те культурные (а вовсе не универсальные и не естественные) конструкты, которые на самом деле отражают не «реальность», а манеру мышления западноевропейских средневековых авторов.

Во-вторых, если наша гипотеза действительно справедлива, то окажется, что мы, до сих пор употребляя понятия «этнос», «народы», «нации» и т. п., говорим на языке «этничности», преимущественно потому, что когда-то, в средние века, кто-то (монашествующая интеллигенция?) создал этот язык, и в этом смысле мы остались в средних веках, в «долгом средневековье».

А. БЕРЕЛОВИЧ: Если следовать Вашей концепции, то не получится ли, что для западной культуры естественно мыслить о нациях и народах в «этно-антропологических» категориях и утверждать, что бретонцы имеют непременно круглые головы, а окситанцы — длинные и т. д. Но ведь именно такой способ мышления давно совершенно исчез и из наук, и из обихода на Западе, а здесь, в России, напротив, все более распространяется... Получается, что наследники западной культуры в этом отношении поменялись местами с носителями византийско-восточнославянских традиций.

М. В. ДМИТРИЕВ: Сейчас в США бросают курить, а у нас начинают курить все больше, во Франции перестали пить кока-колу, а у нас этот напиток все более приобретает популярность... Просто некоторые вещи пришли и приходят в Россию с опозданием.

А. БЕРЕЛОВИЧ: Если бы вы настаивали на том, что нынешние «национальные» конфликты между, например, арабскими странами, не имеют никакого оправдания в культурных («национальных») различиях, что «национальная идентичность» этих стран — чистый конструкт, то тогда вы бы оказались на стороне «конструктивистов», которых вы критиковали вначале. Ведь «конструктивисты» утверждают, что нации — это политические конструкты XIX в., что эти конструкты были созданы в XIX в. на Западе и в течение XX в. постепенно перешли в другие страны.

М. В. ДМИТРИЕВ: Тут нужно уточнить, в чем состоят исходные гипотезы нашего проекта. Нации как конструкции, о которых говорят

«конструктивисты»), были, по их мнению, конструкциями эпохи французской революции и т. д. В нашем проекте предполагается, что представления о нациях на самом деле (и это один из моих тезисов, представленных вначале) — конструкции, которые созданы еще в средние века и лишь реактуализированы националистами XIX в. С этой точки зрения, то есть, так сказать, генеалогически, — национализм XIX в. есть как бы средневековое явление. Потом, уже в XX в. эти конструкции оказались заимствованы в политической жизни и арабским миром. И с этой точки зрения противоречия между тем, что говорю я, и тем, что сказал г-н Берилевич, не существует. Почти карикатурно упрощая вещи, можно сказать, что, например, современные сирийские арабские националисты, которые противопоставляют «сирийскую этническую нацию», положим, ливанской нации или египетской нации, каждая из которых якобы обладает своей собственной культурной идентичностью, — такие националисты живут в категориях западно-европейского средневековья.

Тут мы сталкиваемся с очень важной и даже драматической проблемой. Накопленные наукой знания позволяют утверждать (на этом настаивает, например, А. Гастингс), что только в христианской Европе сформировались представления о «национальном» в нашем сегодняшнем смысле, когда мы спонтанно говорим о «национально-культурной идентичности» отдельных стран, об «этнонациональной специфике того или иного общества» и т. д. Если такой взгляд справедлив (и в самом деле, ему, кажется, трудно что-то всерьез противопоставить), то последствия громадны. Не исключено, впрочем, что и вне Европы мы найдем случаи рождения «этнонациональных стратегий различения». Рустам Мухаммадович Шукуров привел пример Ирана. Не мне здесь судить, но все-таки мне трудно поверить, что в VII в. в Иране-Персии произошли какие-то процессы, схожие с формированием западноевропейских средневековых протонациональных дискурсов, и что и на этой основе (среди прочих факторов) воскресла Персидская держава. Наверно, здесь требуются дополнительные разъяснения...

М. ВЕНАР: Я не разделяю Ваших сомнений. Думаю, что в описанной г-ном Шукуровым ситуации нет ничего принципиально неожиданного...

М. В. ДМИТРИЕВ: В нашей прежней дискуссии по этому поводу мы остановились на том, что при сужении исторического ядра какого-то государства его элиты начинают осознавать свою особость, свою идентичность более остро, чем элиты тех обществ, где таких драм не происходило. Это, по объяснению Рустама Мухаммадовича, и про-

изошло с иранцами или персами в VII в. Что-то на первый взгляд схожее происходило с византийскими элитами в палеологовской империи. Считается, что в этих ситуациях происходит «возвращение» или обращение к «национальным» началам. Но неизбежен вопрос — где же эти начала, в чем они выражаются?

М. ВЕНАР: Это начало — язык.

М. В. ДМИТРИЕВ: С языком все гораздо сложнее, потому что мы очень часто видим ситуации, когда принадлежать к какой-то лингвистической общности не значит принадлежать к общности этнической. Те же самые византийцы прекрасно осознавали себя ромеями, говоря по-гречески, о чем сегодня нам напоминал и Рустам Мухаммадович.

В нашей дискуссии возникал и вопрос о племенных отличиях в их отношении к генезису протонациональных идентичностей. Г-н Жан-Лю Лемэтр сказал, что из некоторых изученных Дюмезилем кавказских племен могли бы вырасти нации. Я по этому поводу хотел бы уточнить, что в нашем проекте нас не интересует племенная стадия развития обществ. Мы пытаемся ответить на вопрос: как над племенами, в послеплеменных и надплеменных общностях формируются или представления о протонациональных общностях и идентичностях, или сами эти общности и идентичности.

К. Ю. ЕРУСАЛИМСКИЙ: Михаил Владимирович, «сарматы» — это что? Сарматская польская общность, о которой так часто говорят польские авторы XVI–XVIII вв., — это нация, этнос?

М. В. ДМИТРИЕВ: Ситуация в Речи Посполитой была очень характерной. Разумеется, нас не интересует, чему соответствовала мифология сарматизма. Нас интересует, среди прочего, откуда и почему в польском обществе появилась идея, что польская шляхта есть особая «сарматская нация». Да и тут, собственно, нет ничего ни неожиданного, ни непонятного. Мы знаем, откуда и почему бралось отождествление польских шляхтичей с сарматами, французских дворян — то с троянцами, то с галлами, то с франками-германцами.

К. Ю. ЕРУСАЛИМСКИЙ: А русские называли себя Израилем... Разве не та же логика?

М. В. ДМИТРИЕВ: За этим отождествлением нет утверждения, что русские — некое особое племя-нация, что они — некая этническая реальность.

К. Ю. ЕРУСАЛИМСКИЙ: За этим есть реальность — сама по себе.

М. В. ДМИТРИЕВ: Какая?

К. Ю. ЕРУСАЛИМСКИЙ: Самоощущение себя «евреями». «Евреями», причем — библейскими...

М. В. ДМИТРИЕВ: Иудеями, точнее, «новыми иудеями», но не «евреями», потому что евреи — это другое, это категория этно-племенного мышления, тогда как иудеи — религиозная общность (если, конечно, мы согласимся, что слово «еврей» может быть противопоставлено слову «иудей» как этноним — конфессиониму). И что именно стоит за таким самоощущением, из чего оно выводится? Из идеи религиозной или этнической принадлежности? Вот что интересно. Вот если мне скажут: «Вот знаете, Дмитриев, вы отличны от другого человека, тем, что у вас самоощущение, положим, буддиста, а у него — мусульманина», — будет понятно, о чем именно идет речь, так как отличия буддизма от ислама хорошо известны. Но когда меня как русского или татарина противопоставят буряту на том основании того, что я русский или татарин, а тот бурят, будет вовсе неясно, в чем именно предполагаются различия. И в этом вся суть проблемы.

О. Б. Неменский
(МГУ)

РУССКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ
В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ В КОНЦЕ XVI —
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в.

(ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)

Настоящая статья посвящена проблеме взаимной соотнесенности конфессионального и этнического самосознания в среде элит восточнославянского общества Речи Посполитой в годы после заключения Брестской церковной унии Киевской митрополии с Римом (в 1596 г.) и до середины XVII в., времени новых больших перемен в истории этих земель. Именно в этом регионе, являвшимся пространством культурного пограничья, своеобразии западных и восточно-христианских стратегий идентификации проявилось, по-видимому, наиболее ярко.

Напомню, что для православных жителей этих земель (вопрос о распространении этнического самосознания на крестьянские массы оставляю в скобках) до заключения унии было характерно осознавать себя как «русь», «русский народ»; в мужском роде единственного числа выступало слово «русин» или — реже — «руснак», в женском роде — «руска». С конца XVI в. стал активно употребляться эллинизированный вариант «Россия» (иногда с уточнением «Малая Россия») и, соответственно, «народ российский». Иногда в текстах под влиянием культуры сарматизма начинает встречаться «Роксолания» и, соответственно, «роксоланы».

Однако в связи с рядом причин (главным образом, это влияние польской культуры и социальной системы, а также внутрицерковный кризис) к началу XVII в. русская самоидентификация оказалась расколотой. Линий раскола можно выделить две: этно-социальная и этно-конфессиональная. Их нарастающая со временем актуальность, равно как и то, что эти линии вовсе не совпадали друг с другом, дробя русский народ на еще более мелкие деления, вызвали подлинный кризис идентичности, характерный для всего западнорусского общества первой половины XVII столетия. Первая линия раскола стала актуальной уже во второй половине XVI в., вторая — с самого его конца, после заключения Брестской церковной унии (1596).

Уже к концу XVI в. в Западной Руси существовали две актуальных и противоречащих друг другу традиции понимания народной цельности.

1. В контексте одной, традиционной для Руси, принадлежности к народу и к церкви были тождественны: русский и тот, кто в Русской церкви, тот кто русской веры.

2. Другое понимание, шедшее с Запада и утвердившееся в то время в польской культуре (особенно с середины XVI в.), основывалось на восприятии народа как в первую очередь сословно-политического целого «благородных» («сарматов»). Народом тогда признавалась шляхта. Такие представления были характерны для слоя полонизировавшейся шляхты, которая уже пыталась осмыслить себя в категориях польской культуры: как часть шляхетской политической нации, но особого, русского, происхождения. Этой идентичности соответствовала формула «*gente Ruthenus natione Polonus*» (впервые оглашенная Саниславом Ожеховским). Формула интересна тем, что сохраняет русское самосознание шляхты, вписывая его в этно-сословную и внеконфессиональную идентичность «шляхетского народа».

Понятно, что эти две традиции находились друг с другом в определенном противоречии: членами Русской церкви были представители всех сословных групп общества, тогда как шляхта, особенно в XVI в., состояла из людей весьма различных конфессиональных предпочтений.

Вот какое возмущение вызвало у униатской шляхты наименование православным автором нешляхетского происхождения себя русским: «Из одной крови с собою рожденными и единокровными нас называя, являетесь великим и неподобающим унижением славы и рождения древности нашей шляхетской, которую ниже в нас сами не без лести признаете. Ибо что за единая кровь наша шляхетская с плебсом? Что за единокровность с холопством? Вы себя по крови объединяете и уравниваете по рождению со старинными фамилиями русскими, утверждаете, что являетесь тоже русью, с рождения вашего простого — глупая это ваша и не подобающая монашеской скромности *praesumptia*»¹. Так проявляла себя первая линия раскола русского самосознания — этно-социальная.

¹ «Z iedney krwi z sobą porodzonych y spółkrewnych nas mianując, wielką y nieprzystoyną uymą iesteście sławy y urodzenia, starożytności naszej szlacheckiej, którą niżey w nas sami nie bez pochlebstwa przyznawacie. Bo co za iedna krew nasza szlachecka cum plebeiis? Co za spółkrewność z chłopstwem? Wy się we krwi iednoczycie y rownacie się urodzeniem starożytnym familiom Ruskim, żeście też Ruś, z urodzenia waszego prostego, głupia to wasza y nie czernickiej skromności *praesumptia*» (Лист до законников Виленского монастыря, 1621 г. // Архив Юго-Западной России (далее — АЮЗР). Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. Киев, 1914. С. 737–738).

И все же до Брестской унии можно говорить о существовании цельного *этно-конфессионального самосознания* тех жителей Речи Посполитой, кто называл себя «русскими». Влияние идеологии сарматизма вряд ли могло привести к полноценному кризису идентичности, тем более что русская шляхта была уже очень немногочисленной. Подлинный кризис старых систем русской идентичности вызвало заключение Брестской унии. Впервые появились одновременно две конфессионально-церковные группы общества, отстаивающие свою русскость и претендующие на свою приоритетность. Между ними развернулась борьба за русскость — она была важна не только в общекультурном, но и конкретно в правовом смысле — это борьба за права, утвержденные королевскими привилегиями русскому народу и Киевской митрополии, борьба за легальный статус. Также за ней стояли и вопросы хозяйственно-экономические (в первую очередь проблема церковной собственности). Возможно, впервые само право называть себя русским стало столь дискуссионным и актуальным.

Раскол западнорусского общества, вызванный Брестской унией, не был ожидаем ни той, ни другой стороной. В категориях старой русской культуры не было адекватного терминологического и логического инструментария, чтобы дать приемлемое описание новых реалий. Униаты и православные совпадали друг с другом в их мире имен, но очень по-разному видели те общности, которые за этими именами стояли.

Униаты уже в первые два десятка лет после заключения унии смогли создать новую концепцию церковной истории Русской митрополии, в основе которой лежало утверждение, что Восточная церковь лишь иногда впадала в схизму, но единство ее с Римом постоянно обновлялось. Важнейшим качеством Руси признавалась ее упорная приверженность Риму. Брестская уния была, таким образом, лишь очередным возвратом к традиционному для руси послушанию Риму. Все это позволяло называть православных, по выражению униатского полемиста Льва Кревзы, «какой-то новой сектой», начавшей войну и с русью, и с Богом Самим².

Однако такая историческая концепция была слишком спорной и могла убедить даже далеко не всех униатов, многие из которых стали открыто называть себя «новой русью». Много сил было положено православными на доказательство того, что униатство — явление для

² См.: *Kreuzo L. Obrona iedności cerkiewney* // Русская историческая библиотека (далее — РИБ). Т. IV: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. I. СПб., 1878. С. 172, 296.

Руси новое, но бóльшая проблема заключалась еще и в том, что сам предмет критики — русское униатство — *не вписывался в понятную им номинационную систему координат* и составить цельное мнение о том, кто такие униаты, они не могли.

Приведу несколько примеров. Вот как тогда еще православный полемист М. Смотрицкий описывает это затруднение: «Мы, русь восточного послушания и вероисповедания, люди мере религии греческой католической; паны поляки и литва — западного послушания и вероисповедания — люди мере религии римской католической. Они (униаты. — *О. Н.*) между нами с римлянами что-то *non merum*, неискреннее что-то, но *fictum*, что-то вымышленное, ни то, ни се»³. И даже более: униаты «не хотят своего гермафродитского позора видеть... ни греческой религии люди, ни римской»⁴. И естественно, отсюда вывод (цитирую по другому полемическому сочинению — *Elenchus*): «Такой, какой вы являетесь, униатской руси и права наши не знают»⁵. Далее в этом сочинении содержатся пространные рассуждения о том, что униаты сами не могут определиться со своим положением.

В сочинении против униатов инок Винницкого монастыря (1638) Униатская церковь перечисляется наравне с Восточной и Западной⁶: автор просто не знает, к какой из них ее отнести, выделяя как что-то особое. Однако позже он добавляет: «Униатская же церковь, или скорее синагога, ведь она химеричная — о ней не нужно говорить: как бы это было ни туда, ни сюда»⁷. Это же осознание их неопределенного промежуточного положения в церкви распространяется и на этническое восприятие.

В том же *Elenchus* находим: «О вас и вам подобных, которые в русском народе между ним и ляшским тем являются, чем неприятель

³ «My Ruś Wschodniego posłuszeństwa u wyznania iesteśmy ludzie mere Religiey Greckiey Katolickiey: Panowie Polacy y Litwa Zachodnego posłuszeństwa u wyznania są mere Religiey Rzymiskiey Katolickiey. Oni (unity. — *О. Н.*) między nami y Rzymiany coś non merum, nieszczerе coś, ale fictum, coś zmyślone, ni to, ni owo» (*Verificatia niewinności* // АЮЗР. Ч. 1. Т. 7. Киев, 1887. С. 325).

⁴ «...nie chcą swey Hermaphroditiskiey sromoty widzieć... ni Graeckiey Religiey ludzie, ni Rzymiskiey» (Там же. С. 325).

⁵ «Takiey, iakiey wy iesteście, unitskiey rusi y prawa nasze nie znają» (*Elenchus* // АЮЗР. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 612).

⁶ Сочинение инок Винницкого монастыря, 1638 г. // АЮЗР. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 768.

⁷ «Uniacka zaś cerkiew abo raczey Synagoga, że iest chymeryczna — o ney nie trzeba y mówić: co by to było ny siuda ni tuda» (Там же. С. 775).

Бога и людей между Богом и человеком, вы, которые ничего другого между ними не делаете, только одного против другого раздражаете. Раздражаете народ русский против поляков, когда нас... к ляхской вере (как мы, русь, обычно говорим) склоняете. Народ же польский раздражаете против русского...»⁸.

И все же православные полемисты склонны более утверждать принадлежность униатов к «Костелу Заходнему». В «Ектезисе» (1597) автор⁹ так описывает унию: «И скрытно совет между собою учинивши, отступили от Восточной церкви и к Западному костелу прилепились»¹⁰, а одному из заключивших ее вкладывает в уста слова о том, что они «правильно, или неправильно, а подчинились Западному костелу»¹¹. Другое полемическое сочинение — «Антиграф» (1608) пестрит высказываниями типа «вашему Римскому костелу»¹², «вашей же римской религией»¹³, «не только нашими греческими, но и вашими латинскими отцами Церкви»¹⁴, «ваш латинский отец св. Августин»¹⁵. Одно из православных сочинений (1616) так и называется: «Отпис на лист униатов виленских, которые усилovali свое лестное отступление от Восточной Церкви к Западному Костелу слушное показати...». Очень четко эта мысль сформулирована в *Supplementum Synopsis* (1632),

⁸ «...o was y wam podobnych, ktorzy w narodzie Ruskim między nim a Lackim toście są, со nieprzyziaciel Boży y ludzky między Bogiem a człowiekiem, ktorzy nic inszego między niemi nieczynicie, tylko ieden przeciwko drugiemu iątrzycie. Iątrzycie naród Rusky na przeciw Polskiemu, gdy nas w przeszłym punkcie naszym położonymi sposobami do wiary lackiey (iako Ruś pospolicie mowiemy) zaciągacie. Naród zaś Polski iątrzycie na przeciwko Ruskiemu...» (Elenchus. С. 642).

⁹ Если и верны утверждения, что «Ектезис» написал польский протестант Мартин Бронеvский, то все равно это не мешает нам использовать его сочинение как источник православной мысли и самосознания тех лет: его текст был принят православными за свой и оказал немалое влияние на последующую православную полемическую литературу.

¹⁰ «Y skrycie radę miedzy sobą vczyniwszy, Wschodniey odstąpili cerkwie y do Zachodnego kościoła przylepili się» (Ekthesis // РИБ. Т. 19. Стб. 356).

¹¹ «...słusznie, abo niesłusznie poddali się Zachodniemu kościołowi» (Там же. С. 346).

¹² «...waszemu Rzymskiemu kościołowi» (Antigraph // РИБ. Т. 19. Стб. 1283, 1286).

¹³ «...przez waszeyże Rzymskiej religiey» (Там же. Стб. 1288).

¹⁴ «nie iedno naszymi Graeckimi, ale y waszymi Łacińskimi doktory» (Там же. Стб. 1257, 1275).

¹⁵ «Wasz łaciński doktor Augustin ś.» (Там же. Стб. 1297).

где говорится о «transitus господ униатов с Востока на Запад, от надлежащего им пастыря к ненадлежащему»¹⁶. И все же униаты не начинают восприниматься просто как католики и про униатство часто говорится как о «новой вере»¹⁷.

Впрочем, и сами униаты расходились во мнениях на этот счет. Если для Льва Кревзы однозначно то, что он является представителем истинной (то есть не схизматической) Восточной церкви, то в сочинении «Разговор или *rellatia* разговора двух русинов схизматика с униатом»¹⁸ (1634) обычны выражения от лица униата: «мы католики Западной церкви»¹⁹, «как наша церковь Западная, как и ваша Греческая»²⁰, «веру в исхождение Святого Духа от Отца и Сына не только у наших латинников найдешь, но и у ваших греков отцов Церкви»²¹.

Вопрос, к какой церкви относить униатов, к Восточной или Западной, очень важен. Любой человек осознает себя членом целого ряда сообществ, которые мы, вслед за Б. Андерсоном, могли бы назвать «воображенными», — больших социальных групп. Они могут различаться друг от друга как сословные, политические, религиозные, церковные, этнические, национальные и т. д. Их общая самоидентификация основывается на их пересечении, однако она не есть простое их совпадение. Самоидентификация имеет структуру, каждый элемент которой, находясь во взаимосвязи с другими, во многом ими же и определяется. Например, для жителей Речи Посполитой XVI в., называвших себя русскими, было естественно одновременно быть православными: широко распространенное тогда понятие «русская вера» объединяла этническую и конфессиональную самоидентификацию в единый узел. То же можно сказать и о принадлежности к Восточной церкви, конкретно к Константинопольскому патриархату. Тезису о том, что «руси» в соответствии с традицией и с правами Божественными, церковными и светскими надлежит быть в

¹⁶ «transitus PP. uniatów ze Wschoda na Zachód, od należnego pasterza ich do nienależnego» (*Supplementum Synopsis // АЮЗР. Ч. 1. Т. 7. С. 633*).

¹⁷ См., например: *Ekthesis*. Стб. 358.

¹⁸ Сочинение написано католиком К. Скупинским, однако воспроизведение позиции униата в нем вполне соответствовало униатской позиции тех лет и не вызвало в униатской среде особых возражений.

¹⁹ «...my katolicy Zachodney cerkwie» (*Rozmowa albo rellatia rozmowy dwóch Rusinów schizmatika z unitem // АЮЗР. Ч. 1. Т. 7. С. 683*).

²⁰ «...tak nasze cerkiew Zachodną, jako y wasze Grecką» (Там же. С. 723).

²¹ «...pochodzenia św. Ducha od Oyca y Syna wyznanie nietylko u naszych Łacinników znajdziesz, ale y u waszych Greków doktorów cerkiewnych» (Там же. С. 682).

Восточной церкви и в послушании Константинополю посвящено, пожалуй, большинство страниц православных полемических сочинений того времени. Но только Брестская уния могла сделать такой вопрос дискуссионным.

В убежденности, что вне Восточной церкви нет русскости, кроется главная ментальная причина нежелания православных признать униатов такими же русскими, как и они, только другой конфессии. Это же было причиной и настойчивого стремления некоторых униатов утвердить себя как членов именно Восточной церкви и даже как послушных Константинополю, при том только условии, что патриарх не схизматик.

М. Смотрицкий в *Obronie Verificacyey* (1621) так говорит об оппоненте-униате: «какой же Редаргатор (так он назвал оппонента. — О. Н.) есть русин, если он Восточной церкви права и обычаи топчит и знать о них не хочет?»²². Но у униата также может возникнуть подобный вопрос: «Значит, ты не русин, а настоящий еретик, только в платье русское одетый», — отвечает Смотрицкому автор сочинения *Antelenchus* А. Селява²³. Как мы видим, этническая характеристика здесь твердо увязана с конфессиональной: враждебность к Восточной церкви в одном случае, «еретичество» в другом не позволяют судить о характеризующих ими людях как о «русских».

Отсюда и постоянно проявляющаяся черта, в особенности православных сочинений, — представление об униатах как о стоящих вне Руси, более того, как о врагах Руси. Например, в своей «Протестации» (1621) митрополит Иов Борецкий пишет о том, что униаты «составивши сами себе только образ как бы владыков и духовных наших, народ наш русский преследуют, мучают, забивают, церкви наши рушат, мир святой нарушают, любовь и согласие между поляками и древней русью разрывают»²⁴. И чуть ниже: «Народ наш много мучен

²² «...iaki Redargutor iest Rusin, który Wschodniey św. cerkwie prawa i zwyczaje depce y wiedzieć o nich nie chce...?» (*Obrona Verificacyey* // АЮЗР. Ч. 1. Т. 7. С. 347).

²³ «...zład znać, żeś nie Rusin, ale heretyk istotny, Ruską sukienią odziany» (*Antelenchus* // АЮЗР. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 677).

²⁴ «...stworzywszy sobie samy tylko obraz iakoby Władyków y duchownych naszych, naród nasz Ruski przysładuią, trapią, mordują, cerkwie nasze gwałcą, y pokoju swienty turbują, miłosc y zgodę między Polaki a Rusią starozytną targają» (Протестация митрополита Иова Борецкого // *Жукович П. Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.)*. СПб., 1901. С. 139).

от преследователей-униатов»²⁵. В сочинении инок Винницкого монастыря (1638) говорится, что униаты «вид невинных овечек показывают, а внутри — волки хищные; в ризы одеваются, показываясь русью, а внутри — откровенные и настоящие римляне»²⁶.

Народ русский после Бреста и до 1620 г. (нелегальное поставление иерусалимским патриархом Феофаном новой церковной иерархии) представляется как народ «без пастырей»: «не был бы патриархом, не был бы пастырем добрым, не был бы Христовым и апостольским наместником, если бы его святейшество народу русскому митрополита и епископов не посвятил и не поставил, тем более найдя нас в преследовании и без пастырей»²⁷. Вот еще: «Без всякого сомнения *sorte divina* это с нами произошло, так же как с Матвеем, которого апостола на место, с которого предатель Иуда выпал, поставили со Св. Духом апостолом»²⁸. То есть подобно тому, как Иуда перестал быть апостолом, так и заключившие унию священники перестали быть пастырями народа русского.

Но православные не просто отрицали право униатов на принадлежность к русскому народу, они еще признавали униатов за врагов русского народа, видели в них его преследователей. «Ничто другое так сильно Речь Посполитую не беспокоит, как уния и для нее преследование руси»²⁹. «Пусть костела Латинско-Римского идет по всему свету беславие за то, что народ русский преследуют и мучают»³⁰.

²⁵ «Naród nasz iest trapiiony wielce od przesladowników-Vniatów» (Там же. С. 145).

²⁶ «...postawę owieczek niewinnych pokazują, a wewnątrz są wilcy drapieżni; w rzyzy cerkiewne y insze aparaty się ubierają, pokazując się być Rusią, a wewnątrz są szczerzy y własni Rzymianie» (Сочинение инок Винницкого монастыря. С. 798).

²⁷ «...nie był byś Patryarchą, nie był byś Pastyrzem dobrym, nie był byś Christowym y Apostolskim Namiestnikiem, ieśliby świętobliwość twoia Narodowi Ruskiemu Mitropolita y Episkopów nie poświęcił y nie zostawił, zwłaszcza nalazszy nas w prześladowaniu y bez Pasterzów» (Протестация Иова Борецкого. С. 146).

²⁸ «Bez wszelkiej wątpliwości *sorte divina* to nan padło, nie inaczej iako na Macieia, ktorego Apostołowie na miesce, z ktorego zdraycy apostoł Judasz wypadł, postanowili z Ducha S. Apostołem» (Там же. С. 148).

²⁹ «Nic inszego tak bardzo R. Ptey y Ukrainy nie turbuie, iako unia, y dla niey przesladowanie Rusi» (Там же. С. 150).

³⁰ «Niechay Kosciół Latino-Rzymskiego y uniatów idzie po wszem swiecie niesława, iż naród Ruski przesladuią y męczą» (Там же. С. 151–152).

В *Supplementum Synopsis* (1632) говорится: «Мы, древний российский народ, от панов униатов, как в Короне, так и в ВКЛ уже несколько десятков лет как угнетаемы»³¹. Униаты представляются как хулители Руси и даже как ее поработители: «вспомни только те дни все, начиная с Рождества Христова и до Господнего Воскресения и далее, что вы о нас и о всем народе нашем русском с кафедр ваших говорили, как вы нас предателями отчизны обзывали»³², «хула и гнет на нас и весь народ наш русский»³³, «наши апостаты хотят иметь народ наш русский в вере за раба»³⁴. По этой же причине деятели православного движения считают себя вправе высказываться от имени всей «руси»: «со всем народом русским просим»³⁵, «вот народ наш русский короля его милость просит, а вы (униаты. — О. Н.) себе как пожелаете»³⁶. Впрочем, при этом Смотрицкий иногда называет униатов русинами, но с прибавкой эпитетов, говорящих о как бы фиктивности их русскости: «плохой то русин, Восточной церкви исповедник заблудший»³⁷, «хитрый этот ложный русин»³⁸, «вот и имеем откровенность к нам этого притворного русина»³⁹, «этот рисующий себя русином»⁴⁰, «о лицемерный русин!»⁴¹ и т. д.

С осознанием униатов как части, отпавшей от русского народа, связаны и встречающиеся утверждения о том, что весь русский народ

³¹ «...myśmy to naród Rosyyski, starowieczny, od PP. uniatów, tak w Koronie, iako y w W. X. L. przez lat te kilkadziesiąt opprimowani byli» (*Supplementum Synopsis*. С. 647).

³² «Wspomni ieno na one dni wszystkie, począwszy od Bożego narodzenia, az do Zmartwychwstania Pańskiego y daley, coscie o nas y o wszystkim narodzie naszym Ruskim z kathedr waszych glosili, iakoscie nas zdrajcami oyczyzny potrzasywali» (*Obrona Verificacye*. С. 374).

³³ «...potwarz i oppressia na nas i wszytek naród nasz Rusky» (*АЮЗР*. Ч. 1. Т. 7. С. 345).

³⁴ «...naszi apostatowie chcą mieć naród nasz Ruski aby w wierze był za niewolnika» (*Verificatia niewinności*. С. 311).

³⁵ «...ze wszystkim Ruskim narodem prosimy» (Там же. С. 344).

³⁶ «...oto naród nasz Ruski Króla Iego M. prosi, a wy sobie iak raczycie» (*Obrona Verificacye*. С. 406).

³⁷ «...plochy to Rusin, Wschodniey wiary wyznawca oblędny» (Там же. С. 359).

³⁸ «...chytry ten zmyślony Rusin» (Там же. С. 362–363).

³⁹ «Otóż mamy szczyrość ku nam tego oblędного Rusina» (Там же. С. 363).

⁴⁰ «...ten malowany Rusin» (Там же. С. 364).

⁴¹ «O licemierny Rusine!» (Там же. С. 428).

и по сей день твердо придерживается православной веры и Константинополя. Это звучит лейтмотивом в «Палинодии» З. Копыстенского, это встречается в «Синописе» (1632), где говорится о «правах русских»: «Наичестнейшему древнему народу русскому под послушанием св. отца патриарха Константинопольского постоянно и неизменно от крещения своего находящегося данных и присягами утвержденных»⁴². А в *Supplementum Synopsis* (1632) говорится о русском народе как о «в церкви Восточной под послушанием св. отца патриарха Константинопольского неотступно от крещения своего находящегося»⁴³.

Очень интересным образом осознание униатов внешними по отношению к Руси проявляется в сочинении 1638 г., подписанном иноком Винницкого монастыря. Составлено оно в качестве диалога православного с попутчиком, хоть и неопределенной конфессиональной ориентации, но умеющим задавать нужные вопросы. В качестве ответа на вопрос попутчика: «Еще у меня одно сомнение осталось: помню, что выше ты обширно рассказывал о зажиточности и богатых монастырях в земли русской бывших, так хотел бы знать, кто довел их до такого большого уничтожения и опустошения, что они только как руины остались?»⁴⁴, — автор рассказывает историю о том, как был трижды взят и разрушен Киев. Первое разрушение связано с междоусобными войнами между сыновьями князя Владимира. Святополк, услышав о смерти отца, захватил Киев и убил своих братьев Бориса и Глеба, но третий брат, Ярослав, сумел отомстить за их безвинно пролитую кровь и выгнал Святополка из Киева. Тогда тот пошел за польской помощью. «Святополк к Болеславу, первому королю польскому, которого Храбрым зовут, убежал; по его охотливой просьбе Болеслав предпринял войну против Руси»⁴⁵, и это окончи-

⁴² «Przezacnemu starowiecznemu narodowi Ruskiemu pod posłuszeństwem św. Ojca Patriarchy Konstantinopolskiego stale y nieodmienne od okrzeczenia się swojego trwającemu nadanych y poprzysiężonych» (Synopsis (1632) // АЮЗР. Ч. 1. Т. 7. С. 532).

⁴³ «...w cerkwi ś. Wschodniej pod posłuszeństwem św. Ojca Patriarchy Konstantinopolskiego nieodstępnie od okrzszczenia się swojego znydującemu» (Supplementum Synopsis. С. 577).

⁴⁴ «Ieszcze mi jedna wątpliwość zastaie: pamiętam, żeć wyzey obszernie mówił o dostatkach y kosztownych monasterach w ziemi ruskiej, radbym wiedział przez kogo do tak wielkiegoznieszczenia y spustoszenia przyszły, których tylko iako ruiny zostaią?» (Сочинение инока Винницкого монастыря. С. 786).

⁴⁵ «Światopełk do Bolesława pierwszego króla polskiego, którego chrabrym zwano, uciekł się; za tego tedy prozbą chętnie podiał Bolesław woynę przeciwko Rusi» (Там же. С. 787).

лось разрушением Киева. Вторым разрушителем Киева был Болеслав Смелый, который, воюя против князя Всеволода, взял Киев и, увидев красоту русских «белых глав»⁴⁶, очень сильно его разрушил. Третий раз Киев был разрушен от татар, после крестоносной войны, когда наладилась дружба татар с крестоносцами: они вместе разрушили Киев⁴⁷. Однако самым страшным разрушителем Киева оказались униаты. «Русь, измученная и войнами разрушенная, уже не так смогла церкви и монастыри свои украсить, как пред тем при князьях и монархах русских, а по силе бедных людей, но и ту до конца униаты, предателями от Церкви правдивой отступивши, разрушили, уничтожили и украшения бесчисленно ободрали и мать свою горестную их лишили»⁴⁸. «Что ж когда о таком опустошении и уничтожении говорили, как от Болеслава первого и второго, королей польских, и от Батяя, татарского царя, теперь явно гораздо большее видим. Те один только Киев как столицу князей и монархов русских, а эти все церкви и монастыри на Руси и в Польше, на Волыни, в Подлясье и в Литве разрушили и уничтожили»⁴⁹. Здесь интересно то, что униаты как разрушители Киева (а значит и Руси) отождествляются автором не со Святополком Окаянным, а с Болеславами. Святополк — типичный антигерой, который, во-первых, братьев святых безвинных погубил, во-вторых, поляка Болеслава Храброго на Русь привел, тот же разрушил Киев, в-третьих, сам в конце концов проиграл, сгинув в пустыне «меж чехом и ляхом» в разверзнувшейся земле⁵⁰. Он внутренний враг, предатель, и, казалось бы, самая подходящая кандидатура для сопоставления с униатами, но нет: униаты ассоциируются у автора сочинения не с внутренним врагом, а с внешним (тем более с Болеславами — поляка-

⁴⁶ «...uroda ruskich białych głów zwiedziony» (Там же. С. 789).

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ «Ruś utrapiona y przez woyny znieszczona nie taką już, iak przed tym za xiążąt y monarchów ruskich, ozdobe w cerkwiach y monasterach uczyniwszy, ale iako mocność niedostatnich ludzi uczynić mogła, lecz y z tey do ostatku unitowie, zdraycami y przekidczykami od zerkwie prawdziwey odstąpiwszy, zburzyli, znieszczyli y ozdoby, matkę swoją zaśośną, nielitościwie złupili y wyzuli» (Там же. С. 789–790).

⁴⁹ «Coż gdy do tego spustoszenie y zniszczenie zerkwi namienimy, ieśli nie takie, iak od Bolesława pierwszego y drugiego, królów polskich, y od Batyia, tatarskiego cara, pewnie daleko większe obaczmy. Tamci ieden szczególny Kiiów, iako stolicę xiążąt y monarchów ruskich, a ci wszystkie cerkwi y monasteri w Rusi y Polsce, na Wołyniu, na Podlaszu y w Litwie zniszczyli y zburzyli» (Там же. С. 796).

⁵⁰ Там же. С. 789.

ми!). И в этом, несомненно, проявляется взгляд на униатов как на силу внешнюю, чуждую Руси и враждебную ей.

Чрезвычайно интересно мысль о целостности народа в его вере обосновывается в сочинении З. Копыстенского «Палинодия». В представлениях Копыстенского членство в Церкви имеют только целые народы. Он понимает Церковь как состоящую из какого-то постоянного количества народов — правоверных, за выпадением из числа которых одних должна с необходимостью следовать компенсация — включение в нее других. Ангельский мир, являющийся отражением церкви на небесах, на взгляд Копыстенского, константен и не может расти и как-либо количественно развиваться. Крещение европейских народов для него — это следствие отпадения от правой церкви евреев, а крещение Руси — следствие отпадения от нее «западных христиан». «Народ северный, которого Бог по своему усмотрению до того благословленного счастья берег, народ, говорю, российский Господь и Бог наш Иисус Христос решил к вере своей призвать и в церковь свою святую ввести, место, с которого Римская церковь с предводителями своими выпала, наполняя, так то Бог по своему человеколюбию учинил, так то место в небе, с которого ангелы из-за гордыни выпали, народом людским наполняет, и как на месте евреев, от ласки Христовой отпавших, народы языческие в церковь свою ввел, так ласкою и милосердием своим Господь Бог на место отпавших христиан западных народ северный, российский, в церковь свою ввел»⁵¹. Таким образом, небесное «Царство православных» имеет свои четкие границы полноты, и Господь Бог не позволит им измениться. Еще раз отмечу то, что это трансцендентное царство, по Копыстенскому, является

⁵¹ «Алит о то (о, судов Бозских неведомых!) народ полночный, который Бог по своему смотрению до того благословенного щастя ховал, народ, мовлю, Российский Господь и Бог наш Иисус Христос рачил до веры своей призвати и в церков свою святую впровадити, месце оное, з которого Римская церков з предводителми своими выпала, наполняючи, так то Бог по своему человеколюбию учинил, як и оное местце в небе, з которого ангелове для пыхи выпали, народом людским наполняет, и як на месце Жидов, от ласки Христовых отпалых, народы поганскии в церков свою впровадил, так ласкою и милосердием своим Господь Бог, на месце отпалых христиан заходних, народ полночный, Российский, в церков свою вщепил» (Палинодия, или книга обороны кафолической святой апостолской Всиходней церкви // РИБ. Т. IV. Стб. 770). См. также: Бог «на церков виходнюю призрел, иж на месце отпадших Латинныков народы Росскии призвал и вщепил в святую свою церковь» (Там же. Стб. 1107).

«отечеством» именно для целых народов, а не для отдельных людей⁵². Значит, либо весь народ является православным, либо нет, и конфессия имеет для Копыстенского привязку именно народную, а не сепаратно людскую. Вследствие этого для Копыстенского униат — это уже не русский, ведь «весь народ русский... как однажды веру христианскую из столицы апостольской Константинопольской принял, в той и до сих пор стойко пребывает и до конца века пребывать будет благодатью Христовою»⁵³.

Еще одно подтверждение бытованию тогда такого сакрального восприятия народа мы можем найти, рассматривая более общий уровень этнической идентичности — славянский. Копыстенский убежден, что по своему изначальному крещению все славяне — православные, люди Восточной церкви. Он утверждает, что к 1000 г. от Рождества Христова в Константинопольский патриархат входили все славянские народы, потому что все западные славяне, равно как и русские, были обращены в православную веру Кириллом и Мефодием и входили в диоцезию вселенского патриарха⁵⁴. Особое внимание Копыстенский уделяет доказательству того, что и поляки тоже были православными. Переход же поляков, как и других западных славян, в подчинение Риму он связывает с деятельностью Войцеха: «епископ Войцех, придя из Рима в Польшу, выкоренил веру греческую»⁵⁵. Копыстенский пишет о «развращении Войцехом»⁵⁶ моравов, чехов, «угров» (венгерских славян) и поляков. Мы ясно

⁵² Там же. Стб. 906.

⁵³ «Весь народ Роский... як еднораз веру христианску от столицы апостольской Константинопольской принял, в той и до того часу еднаково статечне трвает и до конца века трвати будет благодатию Христовою» (Там же. Стб. 1005).

⁵⁴ «А што ся ткнет Моравы, Чех, Угров и Ляхов, хто бы их окрестил и научил веры от початку, поведая, же были окрещены от епископов Грецких и веры научены не иншей, ено той, которую и ныне церков всходняя визнавае. Перший того довод читаем в «Прологах» Славенских, иж Мефодий и Константин або Кирил Мораву и Чехи навернули на веру христианскую... Там же и тое найдуемо, же от патриархи Константинопольского, а не от папежа были послани» (Там же. Стб. 988). «Славенских краев народов: Моравяне, Чехове, Угрове и Ляхове с первотин приняли были веру церкви Константинопольской», причем «тыи все Словацкии народове подлежали и подлегати мели под духовную владзу патриархов Константинопольских» (Там же. Стб. 997).

⁵⁵ «...епископ Войтех, пришедши з Риму в Полшу, выкоренил веру Грецкую» (Там же. Стб. 995).

⁵⁶ Там же. Стб. 997.

видим стремление утвердить взгляд на славянскую общность как на общность не только кровно-языковую, но и духовную, религиозную.

Более того, славяне для Копыстенского — это единственные потомки Иафета, и только им суждено быть в Церкви Божьей. Несмотря на сведения библейских текстов, Копыстенский определяет в удел Хама не юг, а запад, а в удел Иафета — не северо-запад, а только север, размещая его потомство между семитскими народами на востоке и хамитскими на западе. Последними в силу такой логики становятся не ассирийцы и египтяне (как свидетельствует библейская традиция), а немцы, французы и другие «латиняне»⁵⁷. Такая версия происхождения западных народов прекрасно объясняет всю историю христианского мира. Ведь на них, как на потомках Хама, лежит проклятие Ноя, и их отпадение от церкви представляется тогда вполне закономерным. Войти в Царство Божие предназначено только потомкам Иафета. Естественный ход таких рассуждений приводит к выводу, что славяне — это и есть «Иафетово поколение» в своей целостности. Ведь все те народы севера и запада, которые ранее принято было считать потомками Иафета, оказываются потомками Хама. Копыстенский пишет: «Этот народ Иафетов многолюдный очень был и славный, для чего и славянским был назван»⁵⁸. Таким образом, у Копыстенского славяне как общность имеют свою сакральную значимость, свое конкретное место в сакральной истории Спасения.

Переходя к униатам, мы должны заметить, что у них задача утверждения своей русскости очень редко подкреплена тезисом о нерусскости православных. В целом для них этничность — категория независимая от церковной и даже религиозной принадлежности, что довольно четко явствует из признания ими соплеменных «схизматиков» такими же членами «русского» народа, как и они сами. К не-униату, схизматику и еретику, Лев Кривза считает возможным обратиться так: «К вам, милый брат мой, того же древнего российского народа, хоть со мной умом и различный, речь свою обращаю»⁵⁹. Другие примеры: «это ссоры между нами, людьми одного народа и бого-

⁵⁷ «Благословением отцевским и жребием или делом Симови старшему всходнии краины, Яфетови от всходу севернии аж ко заходним, а Хамови западны (sic!) страны пришли в державу» (Там же. Стб. 1102).

⁵⁸ «Той народ Яфетов широкий барзо был, и славен, для чого и Славенским был назван» (Там же. Стб. 1103).

⁵⁹ «Iuż teraz do was, namilszy bracia moi, tegoż starożytnego Rosyjskiego narodu, ze mną chociaż umysłem rozróznieni, rzecz swoją obracam» (*Kreuzu L. Obrona iedności cerkiewney*. Стб. 289).

служения...»⁶⁰; «в землях русских как греческого, так и римского богослужения»⁶¹; привилей служит «только той руси, которая с римлянами едина»⁶². В сочинении с показательным названием «Разговор или *rellatia* разговора двух русинов, схизматика с униатом» (1634) употребляются такие выражения, как «схизматическая русь» и «униатская русь», «русь наша униатская» и даже «русь незападная», говорится о «разорвании между нами, русью» и о «различных разницах между русью схизматической и униатской»⁶³.

Это же проявляется и в утверждении, что Бог прекращает действие своих кар и «обещает ласку Свою» каждому, вернувшемуся в лоно «праведной Католической церкви» (что и подтверждается примером униатов), а не обязательно целым народам, как у Копыстенского. Этническая характеристика здесь не зависит от конфессиональной, что, возможно, свидетельствует о сильной вестернизированной сознания униатов. Этничность у них лишена своего сакрально-духовного значения, представляется явлением внецерковного характера и, очевидно, состоит из светских характеристик.

Однако нельзя не заметить и большое число случаев проявления такого же взгляда на «русь» как на двусоставную (православную и униатскую) у православных. Это проявляется в таких эпитетах, как «вы, новая русь»⁶⁴, «отступившая от нас русь»⁶⁵, «русь унионная»⁶⁶, «*status causae* между русью старой и новой»⁶⁷; в таких уточнениях, как «мы, древний, не унионный народ русский»⁶⁸, «между нами, древней греческой религии русью, и между русью отступнической, то есть апо-

⁶⁰ «To nieznsaki między nami, ludźmi iednego narodu y nabożeństwa...» (Sowita wina // АЮЗР. Ч. 1. Т. 7. С. 507).

⁶¹ «w ziemiach ruskich tak graeckiego, jako i rzymskiego nabożeństwa» (Examen Obrony // АЮЗР. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 573).

⁶² «jeno tej Rusi, ktora z rzymiany jest jedno» (АЮЗР. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 580).

⁶³ Rozmowa albo *rellatia* rozmowy dwóch Rusinów schizmatika z unitem (1634) // АЮЗР. Ч. 1. Т. 7). «Ruś schizmatycka» (с. 650), «Ruś uniacka» (с. 715), «Ruś nasza uniacka» (с. 727), «Ruś niezachodna» (с. 665), «rozerwanie między nami Russią» (с. 728), «rozmaitych różnic między Rusią schizmatycką y uniacką» (с. 652).

⁶⁴ «...wy nowa Ruś» (Obrona Verificacley. С. 379).

⁶⁵ «...odstępna od nas Ruś» (Synopsis. С. 537).

⁶⁶ «...ruś zuniowana» (Сочинение инокa Винницкого монастыря. С. 797).

⁶⁷ «...status causae między Rusią starą a nową» (Там же. С. 581).

⁶⁸ «...myśmy to naród Ruski starożytny, niezuniowany» (Там же. С. 622).

статами нашими»⁶⁹; в указаниях на общность происхождения: «В чем же провинилась святая Восточная церковь, твоя собственная мать, которая тебя из воды и Духа родила?...»⁷⁰, «если не обращаете внимания на внутренности, которые одни нас и вас носили, если у вас уж нет сострадания к крови, которая в нас и вас одна течет...»⁷¹; а также в констатациях типа «когда вся русь под патриаршим послушанием была»⁷². Есть и очень четкие манифестации униатами собственной русскости: «Не было бы в милой отчизне нашей этих смут, не было бы в одном и том же народе русском таких раздоров»⁷³, «вы своими поступками скорее до упадка благочестивый наш и ваш русский народ приведете, чем до расцвета»⁷⁴, «нужно, говорим, и на то посмотреть, чтобы разделенного надвое дома нашего до упадка не довели»⁷⁵. Характерен и вопрос попутчика в сочинении инок Винницкого монастыря: «Почему между вами, одной веры людьми, такой разрыв произошел?»⁷⁶.

Интересен и пример такого сочинения, как *Elenchus*: в нем четко признается, что и сейчас, и раньше существовало две «руси» — «русь» восточного обряда и «русь» западного обряда: «Потому что святой памяти король Сигизмунд Август, привилей народу русскому во время инкорпорации давая, людей народа русского на два закона поделил: одна закона римского, другая закона греческого. Русь обоих тех

⁶⁹ «...miedzy nami starozytney graeckiey religiey, Rusią, a miedzy Rusią odstępną, to iest apostatami naszymi» (Elenchus. С. 597).

⁷⁰ «Coś zawiniła y ś. Wschodnia cerkiew, matka twoja własna, która cię z wody y Ducha odrodziła...» (Obrona Verificaciey. С. 408).

⁷¹ «Iesli nie macie baczenia na wnętrznosci, które nas y was iedne nosiły, iesli wam zbywa na politowaniu krwi, która się w nas y was iedna rozlewa, iesli y na te, która nas y was iednego ciała członki zachodzi, condolencie sposobić sie nie możecie...» (Там же. С. 409).

⁷² «...kiedy wszytka Ruś pod posluszenstwem Patriarszym była...» (Там же. С. 438).

⁷³ «Nie byłyoby w miley oyczyźnie naszej tych zawieruchów, nie było by w iednym y tym że narodzie Ruskim takowych niesnasek» (Там же. С. 441).

⁷⁴ «wy swoim postępkiem takim, iakim idziecie, rychley do upadku zacny nasz i wasz naród Ruski przywieździecie, niż do powstania» (Там же. С. 442).

⁷⁵ «Potrzeba, mowiemy, y na to poglądać, abysmy rozdwoionnego przeciw sobie domu naszego do upadku nie przywiedli» (Там же. С. 442).

⁷⁶ «...dla czego to się między wami, iedney wiary ludzmi, takie rozerwanie stało?» (Сочинение инок Винницкого монастыря. С. 790).

законов всех прав, свобод и вольностей и созывов Короны Польской участниками делает»⁷⁷; «Разделение то между русью и русью... проходит между русью закона римского и русью закона греческого»⁷⁸. При этом автору опять довольно сложно определить место униатов, но, склоняясь к признанию их закона римским, он советует им самим определиться: «Если вы русь униатская, русь закона римского, должны стоять на правах и вольностях, руси закона римского данных, а нам, руси закона греческого, и правам нашим должны дать полный мир, потому что к ним вы не имеете отношения»⁷⁹; «Станет какой-нибудь русин греческого закона русином римского закона, тем самым переходит с прав руси закона греческого данных, на права, данные руси закона римского. И наоборот...»⁸⁰.

Осознание униатов если не «новой русью», то хотя бы «отступной» было естественным в условиях проводимой тогда властями Речи Посполитой политики, замечательно описанной в «Перестороге»: «То тоже у короля себе снискали, чтобы не только духовного, но и светского правосудия не чинить никому, кто не папежский, а русину, если не униат, а впредь у неизвестных спрашивают, если поляк, католик ли, а если русин, униат ли»⁸¹.

⁷⁷ «Ś. abowiem pamięci król Zygmunt August, przywilej narodowi Ruskiemu pod czas incorporacye daiąc, ludzie narodu Ruskiego na dwa zakony dzieli: jedne być mienie zakonu rzymskiego, drugie zakonu graeckiego. A oboiego tego zakonu Ruś wszystkich praw, swobod y wolności y zawołania Korony Polskiej uczestnikami czyni» (Elenchus. С. 611–612).

⁷⁸ «...rozdział ten między rusią a rusią... czyni o rusi zakonu rzymskiego y o rusi zakonu graeckiego» (Там же. С. 612).

⁷⁹ «Iesliż wy ruś unitska iesteście, ruś zakonu rzymskiego, macie przestawać na prawie y wolnościach, rusi zakonu rzymskiego danych, a nam, rusi zakonu graeckiego, y prawom naszym macie dać czysty pokoy, bo do nich nie należycie, ponieważ nie iesteście tego zakonu graeckiego ruś, którego byli ci, którym to prawo iest dane» (Там же. С. 612).

⁸⁰ «Zostaie który rusin zakonu graeckiego rusinem zakonu rzymskiego, tym samym przechodzi z prawa, rusi zakonu graeckiego danego, do prawa, danego rusi zakonu rzymskiego. Y przeciw...» (Там же. С. 612).

⁸¹ «То теж у короля себе зъеднали, абы не только духовного, але и светского вряду не давати никому, кто не ест папежов, а Русин коли не ест унеятom, а наперед у незнаемых пытают, если Поляк, чи есть католик, а если Русин, чи есть униат» (Пересторога // Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1851. Т. IV. С. 229).

До целостной и внутренне логичной системы имен православных и униатов в первой половине XVII в. было еще далеко — мы имеем дело с эпохой кризиса идентичности и с характерной для такой эпохи путаницей и крайней противоречивостью идентификации. В связи с этим мы можем выделять только преобладающие характеристики униатского и православного мышления в аспекте идентификации, но никак не описывать законченные и непротиворечивые системы.

Думается, что основными причинами таких противоречий служили и осознаваемая самими полемистами неразбериха в понятиях и определениях новой для них реальности, и пограничный характер общества Западной Руси, имеющего православные корни, но также испытывавшего сильнейшее влияние польской западной культуры (причем разные территории, разные слои общества и разные семьи испытывали его в очень различной степени), и сам характер переходной эпохи от средневековья к новому времени. Это было время кризиса идентичности и активных поисков ее новых, модифицированных форм. Дальнейшие же поиски были предопределены событиями войн Хмельницкого и русско-польской войны, результатом которых стала территориальная, государственная граница между православной и униатской Русью, а одновременно более определенная социальная реальность как в польской Руси, так (в определенном смысле) и в казачьих землях. Эти войны начали новую эпоху, когда поиски западнорусским населением новых форм своей идентичности проходили в сильно изменившихся условиях и под воздействиями новых факторов.

ФРАГМЕНТЫ ДИСКУССИИ ПО ДОКЛАДУ О. Б. НЕМЕНСКОГО

Б. А. БЕЗПАЛЬКО: У меня вопрос к Олегу Неменскому. Вы говорили, что униаты называли себя «новой русью». Какой смысл носило это определение — этнический, конфессиональный? В чем униаты видели свою «русскость»?

А. Ю. ТЕРЕЩЕНКО: Я хотел бы присоединиться к вопросу Богдана Безпалько и добавить еще маленький нюанс. Мне показалось, что у Олега Неменского в докладе прозвучало противоречие. С одной стороны, для униатов вера предстает как бы индивидуальным выбором каждого и человек, поменяв религию, не меняет свою этническую принадлежность. С другой стороны, был приведен пример упреков униата, который обвинял православных в том, что они никакие не русские, потому что они еретики.

О. Б. НЕМЕНСКИЙ: По логике я сначала отвечу на вопрос Алексея Терещенко, потом на вопрос Богдана Безпалько. Заданные вопросы дают мне хорошую возможность подробнее разъяснить мои наблюдения.

В чем главный тезис доклада? Я долгое время стремился в изучаемых полемических текстах выделить две разные, по возможности «чистые» системы взглядов, которых, как я предполагал, придерживались, с одной стороны, униаты, с другой — православные. В том-то и дело, что не получается их выделить. Поэтому и главный тезис доклада состоял в том, что это время кризиса идентичностей и отсутствия адекватной терминологии для описания новых реалий у обоих лагерей Западной Руси.

В дополнение к этому очень важно учитывать предельную пограничность всей этой ситуации — то, что это общество живет на границе между западным и восточным христианством; то, что это общество живет на границе между средневековьем и новым временем; то, что это общество живет и на границах этнических. Вот эта пограничность обусловила некоторую «мешанину», если можно так выразиться (и как они бы сами выразились), сознания людей того времени.

В связи с этим я выделял не «чистые» модели мира, свойственные тому или иному лагерю, а приоритетные направления в мировосприятии униатов и православных. Да, униатам более свойственно, и

почти все время свойственно, говорить о схизматиках как о «русских», но иногда появляются выражения, которые откровенно соответствуют той логике, какая свойственна православным текстам. Например: «Ты еретик — значит, ты не русский». То же самое у православных — с одной стороны там встречаются утверждения, что униаты не являются «русью», с другой — периодические весьма странные определения «руси». Например, в одном из православных сочинений, «Эленхусе», утверждается, что есть две «руси» — «русь» западного и «русь» восточного обряда. С точки зрения автора, они, униаты, не русь, потому что они ни западного, ни восточного обряда, вообще непонятно кто. Как мы видим, противоречивость представлений о русскости сохраняется.

И в этом смысле чрезвычайно интересно вот это странное выражение — «новая русь», употреблявшееся и православными, и униатами. Парадоксальность этого термина — «новая русь» — выражается еще и в том, что он, с одной стороны, свидетельствует о признании, что русь может быть разных конфессий, а с другой стороны, этот же термин очень четко связывает друг с другом этничность и конфессиональность. Если ты не православный, значит, ты уже какая-то другая русь. В понятии «новая русь» замечательно соединены две стороны кризисного процесса — и начинающийся в сознании западнорусского общества разрыв между этническим и конфессиональным, и одновременно еще соединенность их. И именно потому, что мы имеем дело с эпохой неустоявшихся ментальных и отвечающих им языковых форм идентификации, с эпохой кризиса идентификаций, мы не можем выделить четкие модели представлений о русскости, характерные для униатов и православных. Мы можем уловить только наиболее заметные тенденции, характерные для униатов (учитывая и наличие большого количества противоречий), и то, что более всего было свойственно православным (опять же не забывая о немалом количестве противоречащих этим тенденциям случаев). В целом можно сказать, что чем сильнее полонизирован автор текста, чем сильнее степень влияния на него польской культуры той эпохи, тем сильнее русскость отделена у него от конфессии. Если же пишет православный монах, тот же Копыстенский, то случаев такой разделенности в его сочинениях почти не встречается. И в этом плане наиболее показательно определение «новая русь», которое является ярким свидетельством переходного состояния этнического сознания этих людей.

П. Ю. УВАРОВ: У меня две ремарки в развитие темы сложности и путаности этнической и конфессиональной терминологии этой эпо-

хи. Хочу нашим французским коллегам напомнить, что показателем невероятного смещения понятий является то, что один из главных цитируемых авторов, Смотрицкий, все-таки, проведя много лет в борьбе против унии, в конце концов перешел в униатство. Не знаю, как много он писал после этого. С другой стороны, украинско-белорусские защитники православия, в том числе казачество, которое боролось с униатами и тайно препроводило в Киев иерусалимского патриарха Феофана, чтобы посвятить новых иерархов, все равно подозревалось в Москве в том, что «они плохие христиане», хоть и православные. Это хорошо показано в статье Татьяны Опаринной о том, как перекрещивали казаков, которые вступали в брак с русскими. Их крещение считалось недействительным, так как предполагалось, что оно совершалось через обливание, а не через погружение.

В отношении доклада Виталия Ковалева, мне кажется, что если и называли «лютерами» поляков, то это не значит, что смешивали протестантов и католиков. Среди поляков были лютеране...

В. Н. КОВАЛЕВ: Авраамий Палицын называет «лютером» Гришку Отрепьева, хотя из текста совершенно ясно, что Гришка был все-таки ближе к католикам и заразился «ересью» от них. Но с другой стороны, это действительно может быть связано с тем, что к этому времени среди поляков хватало лютеран и кальвинистов и что, с точки зрения православного московского человека, наличие в польском государстве протестантов и терпимость к ним говорили о том, что католицизм в Польше стал уже каким-то подпорченным, подозрительным, «лютерским».

А порой католиков и протестантов различали очень четко. Вот, например, дьяк Иван Тимофеев пишет о шведах. При этом поляков и «литву» он, подразумевая их вероисповедание, называет «латинянами». Шведов он называет шведами, но порой хочет как-то отметить и их неправославие. Латинянами он их не называет, поскольку знает — это не латиняне. Кто же они для него? Оказывается — «эллины».

М. В. ДМИТРИЕВ: Сколько раз он их называет «эллинами»?

В. Н. КОВАЛЕВ: Минимум два.

М. В. ДМИТРИЕВ: Действительно, парадоксальная ситуация. Почему такое возможно? В русских источниках встречается выражение «эллинские басни», что на русский язык переводится как «античные мифы». Это очень грамотное выражение, но одновременно это выражение, которое обозначает приверженность язычеству. Поэтому, когда Иван Тимофеев, зная о том, что шведы — это вовсе не немцы, но при том протестанты, говорит, что они эллины, он хочет сказать о

том, что они не только протестанты, но и то, что их протестантизм тяготеет к язычеству. В принципе, это очень грамотная квалификация.

О. Б. НЕМЕНСКИЙ: Позвольте еще добавить о Мелетии Смотрицком. Очень интересная личность. Я не случайно его часто цитирую, ведь и целый ряд православных сочинений с анонимным авторством на самом деле принадлежал его перу. Интересен Смотрицкий также и тем, что он перешел потом в унию и, уже будучи униатом, оставил ряд очень ярких сочинений. Так вот, если в его собственно православных сочинениях можно найти очень четкие формулировки, что униаты не русь (иногда это очень жесткие высказывания, и это в основном его сочинения 1620–1623 гг.), то его же сочинения 1628–1629 гг., уже униатские, даже имеют такие подзаголовки, как «К обеим частям народа русского» или «Казание народу русскому», при этом имеется в виду весь народ, то есть обе его части, и православная, и униатская. То есть, став униатом, он откровенно и даже в заглавии своих сочинений постулирует, что есть две «руси».

Я хочу сказать еще о самой логике, которая могла быть, на мой взгляд, присуща Смотрицкому. Для него все-таки принципиально важен был не столько вопрос конфессиональный, сколько вопрос «русскости» и ее спасения. Именно «русскость» для него была центральной. Ведь и сам переход в унию был во многом вызван стремлением остановить переход в католицизм православной шляхты, ее латинизацию, то есть задачей сохранить «русь». И униа виделась способом ее сохранения. И борьба с унией — это тоже способ сохранения Руси. В этом смысле православный и униатский лагеря занимались одним и тем же — каждый по-своему пытался сохранить «русь».

М. В. ДМИТРИЕВ: Тут начинаются мои расхождения с Олегом Борисовичем, потому что он интерпретирует ситуацию перехода православных в унию как одну из возможностей, хотя и крайнюю, защищать русскость. Мол, для них русскость, быть русским — в конечном счете самое важное, поэтому если можно защищать русскость, даже перейдя в унию, как это было, скажем, в случае с Мелетием Смотрицким, то это значит, что они были привязаны к этой русскости. Мне кажется, что это не вполне убедительное объяснение, потому что в этом случае надо предположить два варианта. Или Мелетий Смотрицкий до этого лукавил и как бы говорил: я, в принципе, понимаю, что православие и русскость можно отделить, но мои непросвещенные современники этого не понимают, но в полемике я буду писать, что те, кто перешел из православия в унию, стали католиками, а для себя я буду думать, что, даже перейдя в унию, можно оставаться рус-

ским... Предположить такое двоемыслие в его психологии у нас вряд ли есть основания.

Другой вариант объяснения — это то, что в 1620-е гг., когда он предпринял путешествие на Восток, у него произошла интеллектуальная революция, полная переоценка ценностей, подобная той, которая произошла с Лютером, когда он заявил об оправдании именно верой, а не делами. И в любом случае вторая версия выглядит более правдоподобной, чем первая.

Я не согласен и с Павлом Юрьевичем относительно Смотрицкого, потому что Смотрицкий стал униатом в каком-то смысле не по своей воле. Он предпринял путешествие на Восток, где встретил в Константинополе Кирилла Лукариса. О нем более-менее было известно, что он стал кальвинистом, оставаясь официально патриархом. Кроме того, Смотрицкий встретил в Константинопольской патриархии страшный разброд и упадок, а надеялся он там найти как раз средства для того, чтобы бороться против братств на Украине, с одной стороны, а с другой стороны — против католицизма и протестантизма. Смотрицкий возвращается обратно, у него страшная драма, он решает писать сочинения, касающиеся разницы православной и восточной церкви, пишет такие тексты, пытается найти компромисс между униатами и католиками, договориться с православной иерархией. Православная иерархия заставляет его прийти на собор, кажется 1628 г. Во время собора казаки, которые присутствуют в церкви, обвиняют Смотрицкого в ереси, требуют от него бросить и истоптать свое сочинение, он должен от него отречься, куда-то скрывается, и в эти же годы он тайно переходит в унию. Потом его переход в унию становится открытым, от него ожидают, что он начнет писать в пользу католицизма, он отказывается, сидит в каком-то монастыре, и вынужден написать два или три письма к папе римскому. Ясно, что Смотрицкий пережил в это время совершенно чудовищную фрустрацию. И вот эта фрустрация Мелетия Смотрицкого в каком-либо смысле более характерна для ситуации, чем даже тот факт, что он перешел в унию.

МАРК ВЕНАР: К кому же все-таки применяется слово «русский», «рутен»?

М. В. ДМИТРИЕВ: Даже специалисты по истории унии не могут пока объяснить, как именно переплетены в украинско-белорусском опыте эти связи между «православным» и «русским». До Брестской унии все было более-менее ясно — русскими были православные жители Великого княжества Литовского и Польского королевства. После

унии все начинает смешиваться, и вся эта «мешанина» (как выразился О. Б. Неменский, употребляя элегантно польское слово того времени) показывает, насколько специфичными были отношения между этничностью и конфессией в восточнославянских землях Речи Посполитой.

О. Б. НЕМЕНСКИЙ: Не совсем понял, в чем вы не согласны со мной относительно Мелетия Смотрицкого.

М. В. ДМИТРИЕВ: Я с вами не согласен не в конкретном случае со Смотрицким (там особая история, но более или менее все ясно), а со слишком обобщенным тезисом. Вы сказали приблизительно следующее: «Видно, что для православных в это время важнее всего русская, рутенская идентичность, поэтому для некоторых из них, в том числе для Смотрицкого, было возможным перейти в унию, для того чтобы в унии защищать русскость ценой такого компромисса».

О. Б. НЕМЕНСКИЙ: Я хочу сказать, что в этих униатских сочинениях присутствует очень сильный момент укора православным, что, мол, «вы нас обвиняете в том, что мы предатели, но не мы виноваты в том, что большинство старинных родов русских перешло в католицизм. А у нас-то не переходят. И мы-то можем давать нашим детям хорошее образование, вы не можете» и т. д.

И еще один момент. По сути для всех них (и для православных, и для униатов, в чем они сходились) хорошим маркером русскости является *nabożeństwo*, *nabożeństwo ruskie*. А за этим стоит главным образом православная обрядность.

М. В. ДМИТРИЕВ: Если вы уверены в том, что русскость выражается в привязанности к *nabożeństwu*, как выражаются наши источники, это значит, что для них русскость выражается в том, что очень важно практиковать обряды православной церкви и т. д.

Отчасти вы правы, отчасти я с вами не согласен, потому что в наших текстах, а они очень многочисленны, действительно часто употребляется это выражение *nabożeństwo*. И очень часто это выражение оказывается в таком контексте, когда видно, что под *nabożeństwom* подразумеваются не только обряд, но и одновременно церковные институты и даже догматическое учение — то есть подразумевается все, что связано с традицией, православным преданием. Иными словами, за понятием *nabożeństwo* встает определенная конфессиональная культура, в которой обряд не отделен от догматики, не отделен от интеллектуальной традиции, не отделен от эстетики, не отделен даже от институтов. Поэтому привязанность к *nabożeństwu* — это вовсе не обязательно привязанность к внешней стороне религии.

О. Б. НЕМЕНСКИЙ: Тут другой момент: я просто имею в виду, что для обеих этих групп была очень важна привязанность к *nabożeństwo*, а то, что *nabożeństwo* они понимали несколько по-разному, это уже другое дело и с этим я спорить не стану. Однако очень важно выделять те общие моменты в словоупотреблении, те маркеры, которые объединяли православных и униатов в их дискурсе русскости. Далее уже идет вопрос, в чем заключалось своеобразие их восприятия, их понимания сущности этих маркеров. Чем я, собственно, и занимаюсь.

В. В. Калугин
(МГУ)

РУССКОЕ И ОБЩЕСЛАВЯНСКОЕ ВО ВЗГЛЯДАХ ЮРИЯ КРИЖАНИЧА НА КНИЖНЫЙ ЯЗЫК

Во взглядах католического священника хорвата Юрия Крижанича, часто называемого панславистом или даже «отцом панславизма», обращает на себя внимание полное отрицание литературных (и соответственно культурных и научных) возможностей славянских языков. Эта идея постоянно повторяется в его сочинениях.

В «Политике» (1663–1664) Крижанич доказывал, что славянский язык в совокупности его местных вариантов (или шести «наречий»: русского, польского, чешского, болгарского, сербского и хорватского) состоит из одних недостатков. Писатель не признавал за ним никаких достоинств: «Nit iâz wîzu, cztô bi w' nyém pochwáli gódnô býlo: táko zgolá iest ubóg, nesowerszén, swastiâc iliti uszêsom neugóden, skâžen, neiztežân, i wsákako nûžen. <...> Nász iazík iest ot wsích nainesposobnéy k' písнем, k' redkóm, k muzíke, iliti ko wsákому sklâdnomu libo Poêtskomu goworêniu, i pêniu <...> Pismo nasze tóže iest tol grûbo i bezpráwilno, da wsegdá do sich dôb iest býlo neudátno k' uczêniu umitelêy. I iâz razce-nyáiu, iako ní ot kogo w' wjêk iztežanó, i k' práwilnosti priwedeno být ne móžet: táko da bismo nyím skóro, lêpo, strôino mógli czto napisát. Dlya togó koyi lyûdi iz nászincew želêt koyích dâwnich westín, ili koyich naúkow urazumét; konéczno se moráiuť inogo kóežо iazíka i písmá nau-uczít» «Не вижу я в нем ничего, что было бы достойно похвалы, настолько он скуден, несовершенен, свистящ или неприятен на слух, испорчен, необработан и во всех отношениях беден. <...> Наш язык менее всех прочих пригоден для песен, стихов, музыки или для всякой складной или поэтической речи и пения. <...> Письмо наше тоже столь грубо и неправильно, что всегда до сих пор было неудобно для изучения наук. И я считаю, что никто вовек не сможет настолько его исправить и привести в порядок, чтобы мы могли на нем быстро, красиво и изящно что-либо написать. Поэтому те наши люди, которые

хотят изучить какие-либо древние летописи или какие-либо науки, должны, в конце концов, научиться какому-либо иному языку и письму' [Крижанич 1965: 113, 114–115, 466, 467].

Критическое отношение к церковнославянскому языку и содержащемуся в нем греческому элементу характерно для латино-славянской культуры. Задолго до Крижанича католические проповедники унии с Римом утверждали, что церковнославянский язык не может быть языком науки и культуры. Крестовый поход против него объявил польский иезуит Петр Скарга, один из творцов Брестской унии 1596 г. Типичный представитель уходящей в прошлое схоластической образованности, Скарга доказывал, что греки обманули русских, передав им христианскую веру на славянском языке, ибо вне греческого языка и латыни не может быть подлинной культуры. Он писал в трактате «О единстве Церкви Божией под одним пастырем и о греческом от этого единства отступлении» (Вильна, 1577): «И не было еще на свете и не будет никакой академии, ни коллегии, где бы теология, философия и иные свободные науки на другом языке изучались и могли быть поняты. Со славянским языком никогда никто ученым быть не может. И уже теперь его почти никто в совершенстве не понимает. Потому что нет на свете той нации, которая бы на нем говорила так, как есть в книгах, также своих правил, грамматик и калепинов [толковых словарей. — В. К.] для обучения не имеет и уже иметь не может. И потому попы ваши, когда что по-словенски хотят понять, к польскому должны обратиться за переводом...» [РИБ 7/2: 485–486].

Резкую критику Скарги отчасти подтверждают его современники, православные (князь Андрей Курбский и др.) и протестанты (белорусский социанин Василий Тяпинский в предисловии к изданию Евангелия около 1580 г.). Все они писали о падении церковнославянской образованности в Литовской Руси в 1570-е гг., об обычае переводить церковнославянские тексты на польский язык для их лучшего понимания. Крижанич был знаком с языковой ситуацией Литовской Руси и полемикой вокруг Брестской унии 1596 г.

Взгляды Скарги и Крижанича обнаруживают разительное сходство. Как и Скарга, Крижанич стремился подчинить греко-славянский мир латинскому и привести православие к унии с Римом. В этом и заключалась его главная общеславянская цель. Ее достижение предполагало создание унифицированного богослужебного и литературного языка для всех славян-униатов. В 30–40-е гг. XVII в. исправление славянских богослужебных книг велось по поручению Конгрегации про-

паганды святой веры в Риме и понималось в Ватикане как «путь унии в среду славянских схизматиков» [Запольская 2003: 53]. В записке, поданной в Конгрегацию в 1641 г., Крижанич заявил, что считает «москвитян не за еретиков или схизматиков», а «за христиан, введенных в заблуждение по простоте душевной» [Белокуров 1902: 116, прилож.], и писал о средствах «для приведения их к познанию истины от (тех) греческих заблуждений, которыми остаются опутанными эти простодушные (люди)» [Белокуров 1902: 107, прилож.].

Очевидно, что не только лингвистическими причинами (языковым пуризмом) объясняется попытка Крижанича освободить русский язык (точнее, церковнославянский язык русского извода) от греческого влияния. В сочинении «Объяснѣнје вѣводно о пѣсмѣ Словѣнскомъ» (1661) церковнославянский язык русского извода представлялся Крижаничу авгиевыми конюшнями и «мѣшаніной» «изъ Грѣческаго да Руского дрѣвнѣго» языков [Крижанич 1: 27, 28]. В «Политике» он утверждал, имея в виду кирилло-мефодиевскую традицию, что «w' prewódu cerkôwnich knyig, nász iazík w' konéc iest prewrâden, i iz swoego mésta wisazén» 'при переводе церковных книг наш язык был окончательно испорчен и выбит из своей колеи' [Крижанич 1965: 114, 466].

Любопытно, что это мнение предвосхищает взгляды другого критика греко-славянской стихии в русском литературном языке — Н. М. Карамзина с его программным положением в статье «О русской грамматике француза Модрю» (1803): «Авторы или переводчики наших духовных книг образовали язык совершенно по греческому... и сею *химическою операциею* изменили первобытную чистоту древняго Славянскаго» — иначе говоря, праславянского языка [цит. по: Успенский 1985: 22, 37]. В России критическое отношение к церковнославянскому и греческому языку появилось с петровской реформы азбуки и создания нового (светского) литературного языка.

В предисловии к трактату «Грамаѣчно изкâзанје об рускомъ језѣку» (1665) Крижанич писал о «порче» всех славянских языков (за исключением русского) из-за внешних влияний: «...Ѡ Болгър нѣст чесо искатъ: тако бо тамо језѣкъ јестъ изгълблен, да мѣ једва слѣд остаетъ. Ѡ Лѣхов половина ричѣ ѣст от ѣнихъ разнѣтихъ језѣковъ примѣшена. Въ Чѣшскихъ кнѣйгахъ обрѣтајетсе језѣкъ чистиѣ от Лѣшскаго: да лѣхо и онъ немало закальѣн. А Сѣрбляни пакъ и Хервѣти тако сѣт изгълбили своѣ дѣдинскѣ бесѣдѣ, да опрѣчъ домашнѣго дѣла, ни объ какѣвомъже ѣномъ дѣлѣ не мѣгѣтъ кѣје је годнѣје повѣсти сотворѣт...» [Крижанич 1859: III].

К самым испорченным славянским языкам, наряду с болгарским и польским, Крижанич относил «Билорѣскиѣ језѣкъ» (старобелорусский

и староукраинский) из-за его сильной полонизации и греческого влияния на книжную грамматику. Писатель считал «Билорѣскій язѣкъ» одной из трех составных частей русского языка. В сочинении «Объяснѣнїе вѣвѣдно о пїсмѣ Словѣнскомѣ» он четко отделял от него общепотребительный русский язык («Рускїи ѡбщїи, и подлїннїи: коим на вѣликоѣ Рѹси говорѣют») и церковнославянский язык русского извода («Кнѣижнїи, или Прѣвѣднїчскїи») [Крижанич 1: 28]. «Билорѣскій язѣкъ» рассматривался как искаженное ответвление русского языка: «...jest нѣкое мѣрзко смѣшанїе из Руского да Лешкого» [Крижанич 1: 28]. Язык «киевских» книг, исполненный «мерзостѣь», вызывал у Крижанича «возрѣшенїа желѣдца на бльвѣанїе» [Крижанич 1859: IV].

Общеславянским идеалам Крижанича не отвечали локальные литературные языки. Противоречила им и «проста мова», широко отразившая особенности старобелорусской и староукраинской речи, а сверх того, испытывавшая сильное польское влияние во второй половине XVI — первой половине XVII в. В сочинении «Объяснѣнїе вѣвѣдно о пїсмѣ Словѣнскомѣ» Крижанич заявил, что «Бѣлорѹсци (:при тискованїи Библии, Лексїкона, Граматїки, и јних пїсем:) много премѣнѣнїе учинїша... и тїм язѣкъ преврѣтїша да не речѣм, въ концѣ затѣрша» [Крижанич 1: 29–30].

Библия — это или «Бивлина рѣска» Франциска Скорины (Прага, 1517–1519; Вильна, 1525) с ее упрощенным книжным языком, испытывавшим влияние «простой мовы», чешского и польского языков¹, или Острожская Библия 1580–1581 гг., ставшая «моделью-эталоном для языка канонических древнеславянских текстов позднего периода» [Толстой 1988: 73]. *Лексикон* — это, судя по всему, «Лексїкѡн славенорѡсскїй, ѿ ѿменѣ Тлькованїе» Памвы Берынды (1-е изд. Киев: тип. Печерской лавры, 1627; 2-е изд. Кутеин: тип. Кутеинского монастыря, 1653), в котором широко использованы «проста мова» и восточнославянские диалектизмы. Заканчивает список классическая Грамматика Мелетия Смотрицкого (Евѣе: тип. Виленского братства, 1619). Критическое отношение к ней было вызвано ее ориентацией на греческую языковую модель и украинско-белорусские издания XVI — начала XVII в.

¹ Большой корпус ветхозаветных книг, опубликованных Скориной (Прага, 1517–1519), и его издание Апостола (Вильна, 1525) могли называть Библией. Во втором послании старцу Псково-Печерского монастыря Вассиану Муромцеву (1564) Курбский рассматривает Библию в переводе Мартина Лютера (1534) в связи со «Скоринимъ [разночтение: скориннїнымъ] библїемъ» [РИБ 31/1: 403].

с их местными особенностями церковнославянского языка, а также наличием «простой мовы» в грамматических комментариях к книжным словоформам и парадигмам. Таким образом, основополагающие для белорусско-украинской книжной культуры памятники были исключены Крижаничем из общеславянской традиции по причине их резких местных особенностей².

Скептически оценивая литературные и культурные возможности славянских языков, Крижанич считал важнейшей задачей «iztežânie i... sowerszênie nášzego iazîka» 'исправление... и улучшение нашего языка' [Крижанич 1965: 114, 467]. Исходную базу для реформы он видел в русском языке, считая его лучше всего сохранившимся, древнейшим из всех славянских языков и их предком: «...jesýt R'ského jézîka otródky» [Крижанич 1859: II]. Церковнославянский язык русского извода был взят за основу «общего» славянского языка, богослужебного и литературного, очищенного от внешних примесей и местной порчи: «...:(бѣдто ѡбщим нѣкоимъ језѣкъ:) да би отъ всѣхъ бѣло разъмльнѡ» [Крижанич 1859: предисловие без нн.]. «Общему» славянскому языку посвящен трактат Крижанича «Грамаѣчно изкâзанје объ рускомъ језѣку», в который он заключил результаты своих многолетних наблюдений в данной области [Крижанич 1859: V; Крижанич 1: 29]. В предисловии Крижанич настойчиво доказывал, что язык православного богослужения и церковных книг ошибочно «зовѣтсе словѣнскимъ: гди по правѣде моралъ би [должен был бы. — В. К.] се звât Р'скимъ» [Крижанич 1859: I].

Непосредственным источником его взглядов были авторитетные в свое время труды польского историка XVI в. епископа Мартина Кромера, который возводил все славянские народы (поляков, чехов, хорватов, сербов, болгар) к русскому, их родоначальнику и патриарху. Крижанич полностью принимает мнение Кромера, ссылаясь на него в «Толковании исторических пророчеств» 1674 г. [Крижанич 2: 20] и использует его в своих рассуждениях об «общем» славянском литературном языке.

Размышления Крижанича близки той лингвистической идеологии, которая сложилась под влиянием идей «Москва — Третий Рим».

² Неясно, был ли знаком Крижанич с Грамматикой и «Лексисом» Лаврентия Зизания (Вильна, 1596). Зизаний первым открыл доступ «простой мове» в церковнославянскую грамматику, хотя и сделал это осторожно — в комментариях к основному тексту. Важным этапом в кодификации «простой мовы» стал его «Лексис» — первый печатный толковый словарь церковнославянского языка.

У ее истоков стоит полемическое «Сказание о русской грамоте», известное в списках XV–XVII вв., а возможно, появившееся ранее [Живов 2002: 142, 144]. Произведение посвящено доказательству богооткровенности, независимости от греческого языка и самостоятельности русской письменности, существовавшей до первоучителя славян Константина Философа и использованной им для перевода греческих текстов на русский язык: «...грамота роускаа никымъже навлена. нъ токмо самѣмъ бѣгомъ вседержителемъ оѣмъ и сѣномъ и сѣтымъ дѣхомъ. <...> А грамота роускаа навиласа бѣгомъ дана въ корсоуни роусиноу ѿ неаже наоучиса философъ костантинъ. и ѿтоуду сложивъ и написавъ книги роускимъ назыкомъ» [Живов 2002: 116–169].

Этот рассказ обязан своим происхождением «темному» месту в «Житии Кирилла», где упомянуты Евангелие и Псалтирь, написанные «роуш'кы^М писмене^М» («роушскими писмены», «роушьскими писмены» в других списках). Наиболее убедительно объяснение А. Вайана [Вайан 1935: 75–77] и Р. О. Якобсона: в авторском тексте стояло соурьскими писмены 'сирийскими буквами', переосмысленное одним из позднейших писцов (соурьскы > роушьскы). Как бы то ни было, но в чтении «роуш'кы^М писмене^М» в древности видели указание на русский язык.

Такая же метаморфоза произошла с авторитетнейшим сказанием «О писменах» болгарского писателя черноризца Храбра (конец IX — начало X в.). В сербских списках памятника утверждается, что праотец Адам говорил «рушскимъ езикомъ» [Стипчевич 1964: 53–54, 56]. Разумеется, это вторичное чтение, возникшее из первоначальной формы сурьскимъ ъзыкомъ, который в средневековье считался мировым праязыком. Однако такое переосмысление полностью отвечало взглядам об исключительности Московского царства, хранителя чистого православия и его языка.

В этом же смысле надо понимать слова болгарского книжника Константина Костенецкого. В его трактате «Сказание изъявлено о писменах» (между 1423 и 1427 гг.), посвященном графико-орфографическим нормам книжного языка и развивающем идеи афоно-тырновской реформы XIV в., утверждается, что в основе общеславянского книжного языка лежит не «дебелѣшии» болгарский, не «высокыи... и тѣскныи» сербский язык, но «тѣн'чаишии и краснѣшии роуш'кыи ъзыкь, къ нѣмѣже помощь въда^{се} блъгар'скыи и сръб'скыи и босньскыи и словѣн'скыи и чеш'каго че^с и хръват'скыи ъзыкь...» [Ягич 1896: 108]. По сравнению с шестью славянскими «наречиями» Крижанича (см. выше) Константин Костенецкий пропускает польский язык, но

добавляет «боснийский» — точнее, боснийский извод церковнославянского языка. Своеобразная боснийская кириллица (или буква) начала свое становление в XIV в. на основе письма, употреблявшегося католиками в Боснии, Герцеговине и части Хорватии [Карский 1979: 177, 179]. В XVII в. она легла в основу особого боснийского печатного шрифта, использовавшегося в католических изданиях. Несмотря на то, что во времена Крижанича боснийская книжность была более развитой и разнообразной, чем в 1420-е гг., когда творил Константин Костенецкий, он не выделяет ее как самостоятельную.

В этой связи интересна дополнительная статья в Хронографе редакции 1620 г., составленная на основе польских хроник XVI в. Мартина Бельского и Мацея Стрыйковского. В Хронографе утверждается, что только русские сохранили древний славянский язык в его первоизданном виде от вавилонского столпотворения и разделения Богом единого языка человечества на множество языков и наречий (Быт 11: 1–9). Все же остальные славяне, южные (болгары, хорваты, словенцы) и западные (чехи и поляки), исказили его исконный облик, попав под иностранные влияния, а потому «понемногу языка прирожденного (словенского) держать». Среди местных вариантов церковнославянского языка самым чистым и правильным считался его московский извод. В Хронографе редакции 1620 г. говорится об этом: «Истинный же столпъ языка словенского въ Московстей земли, глаголаша прямо отъ размѣшенія языка <...> и писмена словенскія, еже отъ Кирила изведено, и сими писаху Московія тако, яже и языкъ прадеднѣ глаголоху [так! — В. К.]. А чехи и ляхи сіи языкъ глаголаша, но не истинно, измѣнено много отъ немецкого и латинскаго языка множество словесъ ихъ» [Попов 1869: 441].

Теория «Москва — Третий Рим» и связанные с ней идеи о чистоте, правильности и первенстве книжного языка Московского царства возродились во время церковного раскола в литературе старообрядцев. Крижанич выступил с резкой критикой учения «Москва — Третий Рим» в «Толковании исторических пророчеств» и «Политике». Ему принадлежит «Обличѣнје» (1675) на Краткую редакцию пятой Соловецкой челобитной — манифест раннего старообрядчества. Писатель рассматривал никоновскую реформу церковнославянского языка как продолжение «книжной sprawy» Максима Грека, высоко чтимого старообрядцами. И хотя отношение Крижанича к Максиму было далеко не простым и не однозначным из-за принципиальных религиозно-догматических разногласий, он ссылался на «книжную справу» Максима Грека как на авторитетнейший образец: «Аще пак Максим

(:бывши въ преводех много поправил и премѣнил:) нит тѣм веры премѣнил: Како вы дерзаете клеветати: да бы был Сѣишы Никон веру премѣнил, тим жеже јест такоже никие преводы поправил и премѣнил?» [Крижанич 3: 149].

Грамматический подход, идущий от Максима Грека и книжников его круга, стал ведущим методом «книжной справки» при патриархе Никоне и его преемниках во второй половине XVII в. И церковные реформаторы, и Крижанич были убеждены в том, что усовершенствование книжного языка требует обширных знаний: грамматики, риторики, поэтики, философии, иностранных языков, а потому обвиняли (часто несправедливо) старообрядцев в невежестве и буквализме, лишаящем их возможности судить о книжных исправлениях. Конфликт во время никоновской «книжной справки», как и ранее в «деле» Максима Грека, отразил столкновение разных языковых и культурных установок: средневековой веры в семантическую ценность каждого библейского знака и нового, критико-рационалистического отношения к священному тексту, идущего из Западной Европы и основанного на знании гуманитарных наук.

В споре со старообрядцами Крижанич призывал различать веру и обряд, традицию: «Да мы не мньим потребно быти, за всаку точку и черту шумити, и раздор чинити. Но аще будет где глагочестје (sic) не нарушено (sic): тамо за најменьше словце и за точку достојно и потребно јест борити се» [Крижанич 3: 159]. Так же считал и дьякон Федор Иванов, один из вождей раннего старообрядчества, разработавший солидную аргументацию в защиту древнерусских чинов и обрядов на основании критического подхода к тексту. Переключка в их взглядах отнюдь не случайна. Крижанич был хорошо знаком с дьяконом Федором: их вместе везли в ссылку в Сибирь, поддерживали они отношения и в Тобольске [Крижанич 3: 128–129].

В «Послании из Пустозерска к сыну Максиму и прочим сродникам и братьям по вере» (конец 1678 — начало 1679 г.) дьякон Федор убеждал проверять истинность текста «разумом», а не слепо верить букве: «За опись бо кую в книге какой ни есть и погрешенное слово не подобает нам ни спиратися, ни стояти; а за превращение книг старых и догмат правых изменение подобает всякому христианину и страдати и умирати, обаче с разумом, испытав вещь всякую опасно писанием святых отец» [Субботин 6/3: 127]. Далеко не каждая невольная ошибка в священном тексте рассматривалась старообрядцами как искажение религиозных догматов и смертный грех. Против таких представлений выступали они сами.

Старообрядцы защищали древнее византийское духовное наследие в противовес новогреческой традиции, которая была, несомненно, ближе Крижаничу. Характерно, что он объявил новогреческие церковные чины и обряды истинно православными [Крижанич 3: 146], а все новогреческие печатные книги исправленными и достоверными: «...гречески кнѣигы ни изперва от јеретиков, ни опослије от римля́нов, не быша скажены... А Церковние пак греческие кнѣигы печатают се въ Венецеји, не от римляннов, но от самих Греков. И... въ тих кнѣигах нит Латинских дум ни јересеј...» [Крижанич 3: 160].

Вместе с тем, критикуя древневизантийские и старорусские церковные обряды (двуперстие, сугубую аллилуию и др.), отличные от католических, Крижанич утверждал, что они восходят к искаженной греческой традиции. Используя полемические приемы старообрядцев [ср.: Крижанич 3: 92, 146], он обвинял: «Вы того всего својею завода научисте се от Греков. Гречески бо ники Митрополит (:не вси велю, но ники мало разумни, и вертоглави:) пријезджаючи на Рус по сребро, насташа тие преверности проповидати и за перстов согибанје проклонати», то есть за трехперстное крестное знамение [Крижанич 3: 146]. В действительности греки перешли на трехперстие под латинским влиянием после захвата Константинополя крестоносцами в 1204 г., между тем как Московская Русь сохранила к эпохе церковного раскола древнее византийское двуперстное крестное знамение [Зеньковский 1995: 175–177].

В церковно-обрядовой и языковой старине Московской Руси Крижанич видел главное препятствие своей основной общеславянской цели. Он предлагал московскому государю политическое господство в славянском мире, Московскому патриархату — первенство и «общий» славянский богослужебный и литературный язык, исправленный на основе русского (московского) извода церковнославянского языка, но мыслил осуществить единство всех славян во главе с русскими на основе глобальной церковной унии с Римом. Насколько католический миссионер преуспел на этом поприще, видно из того, что его сочинения остались невостребованными русским обществом, хотя и были известны в узком кругу московских интеллектуалов, сторонников преобразовательного направления [Ключевский 3: 239, 332].

Исключение составляет «Обличѣнје на Соловѣцкую челобѣтну», переведенное на церковнославянский язык в 1704 г. Федором Поликарповым и заинтересовавшее графа И. А. Мусина-Пушкина. Внимание к этому произведению было вызвано обострившейся полемикой со старообрядцами в начале XVIII в., когда были задействованы все силы: и

лучших богословов («Розыск о раскольнической брынской вере» 1709 г. Димитрия Ростовского и др.), и фальсификаторов («Соборное деяние на еретика Мартина-арменина», Требник митрополита Феоноста), и изгнанника Крижанича, несмотря на его католические воззрения. Поликарпов предупреждал читателя в предисловии к переводу, что в книге есть «плевелы... латинскаго зломудрствія» [Крижанич 1878/3: 3].

Попытка же Крижанича создать общеславянский книжный и литургический язык не увенчалась успехом. Она получила получила отрицательный отзыв Поликарпова, одного из кодификаторов церковнославянского языка русского извода, надолго ставшего образцовым во всем мире православного славянства. В предисловии к «Лексикону трехязычному» (1704) Поликарпов писал о потерянном достоинстве и замутившейся чистоте книжного языка и его орфоэпических норм вследствие западного влияния (во второй половине XVII — начале XVIII в.). Примечательно, что первым среди разрушительных чужеродных веяний он назвал не польское и украинское, а «сербское», явно имея в виду деятельность Крижанича: «И́ тогò ра́ди ѿ ра́зныхъ стра́нь приходя́щии, своестра́ннаа рече́нїа въ разгово́ры, и въ кни́ги привнесо́ша, на при́кладъ, се́рбскаа, по́льскаа, малоро́сскаа. И́ та́коу рѣснотà [‘истина’. — В. К.] и́ чистотà славе́нскаа засы́паса чужестра́нныхъ я́зыковъ въ пѣпель» [Поликарпов 1704: 6]. В глазах Поликарпова лингвистический эксперимент Крижанича был *порчей книжного «славянского» языка*.

Весьма вероятно, что Поликарпов был знаком с автографом «Политики» (далее — Тип-1799), доставшимся в наследство от Крижанича московским западникам, «латинствующим», и находившимся в библиотеке их лидера Сильвестра Медведева. После казни Медведева в 1691 г. рукопись поступила в книгохранилище московского Печатного двора, где с 1690 г. служил Поликарпов. Автограф «Политики» не имеет читательских помет и вообще не производит впечатления «настойной» книги. Впрочем, влияние преобразовательных идей Крижанича на творчество Медведева и Поликарпова нуждается в отдельном исследовании.

Водяные знаки в рукописи Тип-1799 охарактеризованы в академическом издании памятника [Крижанич 1965: 695]. За последние 40 лет филологическое исследование далеко продвинулось вперед, появилась многочисленная специальная литература, и старые описания не всегда могут удовлетворить современного исследователя. Начало работы над «Политикой» было датировано в рукописи 15 апреля 1663 г. [Крижанич 1965: 11, 695]. «Razgowori ob wladatelistwu» ‘Беседы о правлении’,

находящиеся ныне в сборнике на с. 3–283, написаны на бумаге с водяными знаками: 1) *крест* (с. 3–140, 161–280), № 586 — 1663 г. [Дианова, Костюхина 1988] и 2) *голова шута* с семью бубенцами и буквами PL (с. 141–160, 281–440), № 442 — 1659 г., № 450 — 1659–1660, 1660, 1662 гг., № 456 — 1662, 1664 гг., № 461 — 1662, 1663, 1666 гг., № 462 — 1662 г. [Дианова 1997]. В сборнике использована вперемежку бумага с двумя вариантами водяного знака *лилия* в щите под короной (с. 441–600, 723–760): первый (преобладающий) вариант (с. 441–599, 727–749), № 945 — 1656 г. [Дианова, Костюхина 1988] и второй вариант (с. 453–587, 723–759), тип близкий № 444 — 1669 г. [Дианова 1993].

Трактат о Римском царстве в заключительной части сборника был начат 19 сентября 1664 г. (с. 641) и завершен 22 октября того же года (с. 700). Эта часть сборника написана на бумаге с филигранью *голова шута* с семью бубенцами (с. 601–722, 761–778), № 588 — 1662 г. [Дианова 1997]. По совокупности водяных знаков рукопись следует датировать 1660-ми гг.

В сборнике Тип-1799 всего 778 страниц в 2°. За 17 месяцев, с 15 апреля 1663 г. до 19 сентября 1664 г., Крижанич сочинил 640 страниц, в месяц в среднем почти по 38 страниц. Трактат о Римском царстве (с. 641–700) был создан быстрее: 60 страниц за 34 дня. П. А. Безсонов отмечал, что этим трактатом «собственно кончался весь труд относительно главной своей цели и существенной задачи» [Крижанич 6: VI]. Оставшиеся 74 страницы (с. 705–778)³ являются «только прибавкою или набросанным планом, зачалом трудов новых». На сочинение этих 74 страниц «дополнений или летучих заметок, там и сям разбросанных в рукописи с 705-й страницы до конца» [Крижанич 6: VI], должно было уйти около двух месяцев. Однако они появились после перерыва, не ранее июля 1665 г.: здесь встречаются ссылки на июль 1665 г. (с. 728) и на [7] 174 = 1665/1666 г. (с. 710). Распространенная поныне датировка памятника (его окончания) временем «не ранее 1665–1666 гг.» [Белокуров 1902: 134] излишне осторожна.

Основная работа над рукописью была завершена 22 октября 1664 г. После этого Крижанич переключился на обширный трактат «Грама̀тично изк̀азан̀е об̀ ру̀ском̀ жѐзику̀», который был закончен 7 октября 1665 г. [Крижанич 1859: VI]. Позднее писатель возвращался к сборнику с «Политикой», дорабатывал его, поместил в конце книги добавление не ранее июля 1665 г. Большого перерыва в работе над рукопи-

³ В сборнике Тип-1799 на с. 701–704 находится содержание сочинения о Римском царстве.

сю Тип-1799 не было, так как ее дополнения на с. 705–778 написаны на той же бумаге, что и предшествующие части книги: *голова шута* (с. 601–722, 761–778) и *лилия* (с. 441–600, 723–760). Основной труд Крижанича следует датировать 1663–1664 гг., хотя какая-то доработка рукописи велась и позднее.

Так же легко и быстро писали другие книжники-интеллектуалы, современники Крижанича Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий, целиком погруженные в творчество. На недостаток свободного времени в тобольской ссылке Крижанич не мог пожаловаться. Напротив, самым тяжелым наказанием для его деятельного ума и творческой натуры была общественная не востребованность: «Четернадесте бо лѣтъ <...> всему мир безделен, некористен, и непотребен. Никтоже бо от мене не испрашаѣт, никаковаже рукоделна, ни послугы, ни совета, ни помощи, ни работы, а Божна и царска милост питаѣт ме тако безделна...» [Крижанич 3: 99–100].

По свидетельству Сильвестра Медведева, Симеон Полоцкий имел обыкновение ежедневно «писати в польдестъ по полутетради», то есть восемь страниц в четвертую долю листа (тетради состояли обычно из 8 листов или 16 страниц), причем писал он «зело мелко и уписисто». Восемь страниц в 4° соответствуют четырем страницам в 2°, какими пользовался Крижанич. Если Симеон Полоцкий сочинял по четыре страницы в 2° каждый день, то в месяц у него выходило около 120 страниц — почти в три раза больше, чем у Крижанича (с. 1–640), который писал также «зело мелко и уписисто».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

РУКОПИСНЫЕ И СТАРОПЕЧАТНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Поликарпов 1704 — *Поликарпов Ф.* Леѣіконь треазычный. сирѣчь Реченій славінски^х, ёллиногрѣчески^х и латінски^х сокровище... М.: Печатный двор, 1704. МК РГБ, 4°.

Тип-1799 — *Крижанич Ю.* Сборник с «Политикой». Автограф. 1663–1665 гг. РГАДА, рукописное собр. библиотеки Московской Синодальной типографии (ф. 381), № 1799.

ОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Белокуров 1902 — *Белокуров С. А.* Юрий Крижанич в России (по новым документам). М., 1902.

Вайан 1935 — *Vaillant A.* Les «lettres russes» de la vie de Constantin // *Revue des Etudes slaves.* Paris, 1935. Т. 15. Р. 75–77.

Дианова 1993 — *Филиграни XVII века по старопечатным книгам Украины и Литвы.* Каталог / Сост. Т. В. Дианова. М., 1993.

- Дианова 1997 — Дианова Т. В. Филигранные XVII–XVIII вв. «Голова шута». Каталог. М., 1997.
- Дианова, Костюхина 1988 — Филигранные XVII века: По рукописным источникам ГИМ. Каталог / Сост. Т. В. Дианова, Л. М. Костюхина. М., 1988.
- Живов 2002 — Живов В. М. *Slavia Christiana* и историко-культурный контекст: Сказания о русской грамоте // Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 116–169.
- Запольская 2003 — Запольская Н. Н. «Общий» славянский литературный язык (XVII–XIX вв.): типология лингвистической рефлексии. М., 2003.
- Зеньковский 1995 — Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995.
- Карский 1979 — Карский Е. Ф. Славянская кирилловская палеография. 2-е изд. М., 1979.
- Ключевский 3 — Ключевский В. О. Сочинения в девяти томах. Ч. 3: Курс русской истории. М., 1988. Т. 3.
- Крижанич 1–3 — Крижанич Ю. Собрание сочинений. М., 1891. Вып. 1, 2; 1892 (на обложке — 1893). Вып. 3.
- Крижанич 6 — Русское государство в половине XVII века: Рукопись времен царя Алексея Михайловича / Открыл и изд. П. А. Безсонов. М., 1859. [Вып. 6]. (Прилож. к «Русской беседе»). М., 1859. № 6).
- Крижанич 1859 — Крижанич Ю. Граматично изказанје об руском језику / Изд. О. М. Бодянский. М., 1859.
- Крижанич 1878/3 — «Обличение на Соловецкую челобитную» Юрия Крижанича в переводе 1704 г. справщика Московской типографии Ф. Поликарпова / Изд. Н. М. Добротворский // Православный собеседник, издание Казанской духовной академии. Казань, 1878. № 3 (март). С. 1–16.
- Крижанич 1965 — Крижанич Ю. Политика / Подгот. к печати В. В. Зеленин. Пер. и коммент. А. Л. Гольдберг. Под ред. акад. М. Н. Тихомирова. М., 1965.
- Попов 1869 — Попов А. Н. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. М., 1869.
- РИБ 7/2, 31/1 — Русская историческая библиотека. СПб., 1882. Т. 7. Кн. 2; 1914. Т. 31. Кн. 1.
- Стипчевич 1964 — *Stipčević V. Marčanska varijanta «Skazanja o sloveseh» Štornisca Hrabra // Slovo. Zagreb, 1964. № 14. S. 53–56.*
- Субботин 6/3 — Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. И. Субботина. М., 1881. Т. 6. Ч. 3.
- Толстой 1988 — Толстой Н. И. История и структура славянских литературных языков. М., 1988.
- Успенский 1985 — Успенский Б. А. Из истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века: Языковая программа Карамзина и ее исторические корни. М., 1985.
- Ягич 1896 — Ягич И. В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб., 1896.

М. В. Дмитриев
(МГУ)

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ФАКТОР
В ФОРМИРОВАНИИ
ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О «РУССКОМ»
В КУЛЬТУРЕ МОСКОВСКОЙ РУСИ

Цель настоящей статьи — изложить лишь некоторые вступительные наблюдения, соображения и сомнения, касающиеся того, как строились дискурсы протонациональной идентичности в культуре Московской Руси, какую роль в построении этих дискурсов имел конфессиональный фактор и, особенно, конфессиональная специфика византийско-православной традиции, а также в чем Московская Русь в этом отношении отличалась от обществ западнохристианского мира¹.

Стоящая за этой тематикой проблема состоит в следующем. Употребляя этническую терминологию² в наших высказываниях, рассказах и публикациях об истории Восточной Европы в средние века и новое время, мы употребляем ее чаще всего так, будто не суще-

¹ Настоящая статья — один из шагов в осуществлении исследовательского проекта «Русское и православное в культуре восточных славян, XV–XVII вв.», который должен привести к публикации одноименной книги.

² В последние годы возобновились споры о том, что следует понимать под «этносом», «этничностью», «этно-национальной идентичностью». Как бы ученые ни отвечали на этот вопрос, в нашем расхожем академическом и неакадемическом языке под этничностью понимается некое культурное своеобразие, культурная идентичность, культурная индивидуальность, присущая данному народу. Предполагается, соответственно, что культурные различия между «народами» онтологичны и весьма велики и что отличные друг от друга по своей культурной идентичностью «народы» есть «реальность» общественного бытия. Отсюда выводится и убеждение, что «национальные государства», жидущиеся на том или ином преобладающем в данном государстве «этносе», являются «естественной» формой организации человечества.

ствуется никаких принципиальных различий между нашим языком и языком наших источников. Мы говорим и пишем о том, как русские, например, смотрели на немцев и немцы на русских, подразумевая, что речь идет об этносах, этнических стереотипах, этнических представлениях более или менее корреспондирующих с современными, и — а это очень существенно! — о понятиях и дискурсивных элементах, которые были общими для западнохристианских и восточнохристианских, европейских и византийско-славянских культур этого времени. Так ли это? Я предлагаю внимательно присмотреться к этому сомнению, используя в качестве точки отталкивания русские тексты XV–XVII вв., отразившие представления о «Руси как Израиле» и о «Святой Руси». Кроме того, мы можем обратиться и к ряду других источников, указывающих на еще несколько «аномалий» (по сравнению с западноевропейской «нормой») в построении протонациональных дискурсов в допетровской России. Изучение этого вопроса должно послужить анализу форм «этнической» памяти, «этнических» представлений и представлений о коллективной идентичности вообще в православных культурах по сравнению с культурами, выросшими из западного христианства.

Историография проблемы. Становление национального (скорее — протонационального) сознания в Московской Руси в целом — тема, поднятая в 1945 г. Д. С. Лихачевым³, позднее — в специальной работе Д. Миллера о Великих Четяхх Минеях⁴, кратком очерке М. Черняв-

³ Лихачев Д. С. Национальное самосознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI–XVII вв. М.; Л., 1945. В этой книге на самом деле речь идет не столько о национальном самосознании, сколько об идее единства Руси, древнерусском патриотизме и представлениях о русском народе. Несмотря на ряд очевидных и неизбежных упрощений, Д. С. Лихачев выявил многие существенные для нашей темы мотивы русского фольклора, посвятил много внимания «Слову о законе и благодати», «Похвальному слову инока Фомы тверскому князю Борису» и ряду других очень репрезентативных для нашей проблематики текстов. В книге нет ни одного выпада против христианства и ясно показана роль духовенства как главного создателя древнерусских представлений о Русской земле и русском народе.

⁴ Miller D. *The Velikie Minei Chetii and the Stepennaia Kniga of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian National Consciousness* // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 26 (1979). P. 263–282.

ского⁵ и совсем недавно — в ряде работ П. Бушковича⁶ и статье З. Когута⁷. Эта же тема затрагивается и во многих других публикациях, которые напрямую к нашей теме не относятся, однако также содержат трактовки этого вопроса, чаще всего априорные.

Присутствию темы «Русь как Израиль» (или Новый Израиль) была посвящена дореволюционная брошюра Н. И. Ефимова⁸. В последнее время к ней обращались Д. Роланд⁹, И. Раба¹⁰, А. Корневский¹¹, П. Бушкович¹². Новый поворот эта тема может получить в связи с проводимыми Б. А. Успенским исследованиями восприятия истории в допетровской Руси¹³.

⁵ *Cherniavsky M. Russia // National Consciousness, History, and Political Culture in Early-Modern Europe / Ed. O. Ranum (= The Johns Hopkins Symposia in Comparative History). The Johns Hopkins University Press, 1975. P. 118–143.*

⁶ *Bushkovitch P. The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia // Harvard Ukrainian Studies. X (1986). № 3/4. P. 355–376; Bushkovitch P. What Is Russia? Russian National Identity and the State, 1500–1917 // Culture, Nation, and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945) / Ed. A. Kappeler, Z. E. Kohut, F. E. Sysyn, M. von Hagen. Edmonton; Toronto: CIUS Press, 2003. P. 144–161; Бушкович П. Православная церковь и русское национальное самосознание XVI–XVII вв. // Ab Imperio. 2003. № 3. С. 101–117.*

⁷ *Kohut Z. E. A Dynastic or Ethno-Dynastic Tsardom? Two Early Modern Concepts of Russia // Extending the Borders of Russian History. Essays in Honor of A. J. Rieber / Ed. M. Siefert. Budapest; New York: CEU Press, 2003. P. 17–30.*

⁸ *Ефимов Н. И. Русь — Новый Израиль. Теократическая идеология своеземного православия в до-петровской письменности. Казань, 1912 (= Из этюдов по истории русского церковно-политического сознания. Вып. 1).*

⁹ *Rowland D. Moscow — The Third Rome or the New Israel? // Russian Review. 55 (1996). 4. P. 591–614.*

¹⁰ *Raba J. Moscow — the Third Rome or the New Jerusalem? // Forschungen zur osteuropäische Geschichte. 50 (1995). S. 297–307.*

¹¹ *Корневский А. «Новый Израиль» и «Святая Русь»: Этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // Ab Imperio. 2001. № 3. С. 123–142.*

¹² *Бушкович П. Православная церковь и русское национальное самосознание XVI–XVII вв. С. 106–109, 112, 114.*

¹³ *Успенский Б. А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000. См. также: Успенский Б. А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — Третий Рим» // Русское подвижничество. М., 1996. С. 464–501.*

Так называемой теории «Москва — Третий Рим» посвящена обширная литература¹⁴, из которой становится видно, что привычные и широко распространенные в публицистике интерпретации этой «теории» далеко не адекватны истинному содержанию наших источников. Я имею в виду, в частности, интерпретацию представлений о Москве как Третьем Риме в качестве имперской националистической теории.

Что же касается концепта «Святая Русь», ему посвящены две специальные, но далеко не исчерпывающие предмет статьи А. Соловьева¹⁵,

¹⁴ База для изучения этой темы была создана книгой В. Малинина (*Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Историко-литературное исследование. Киев, 1901 [репринт: Gregg International Publishers, 1971. With a new introduction by Prof. Dr. H. Schaefer]. Обзор накопившихся к 1980 г. исследований сделал Д. Гольдфранк (*Goldfrank D. M.* Moscow, the Third Rome // *Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History* / Ed. J. Wiczynski. Vol. 23 (1981). P. 118–121). Среди недавних публикаций центральное место занимает фундаментальная книга Н. В. Синицыной: *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. См. также: *Успенский Б. А.* Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — Третий Рим»; *По М.* Изобретение концепции «Москва — Третий Рим» // *Ab Imperio*. 2000. № 2. С. 61–86; *Poe M.* Moscow the Third Rome: the Origins and Transformation of a «Pivotal Moment» // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 49 (2001). Heft 3. S. 413–429; *Kämpfer F.* Die Lehre vom Dritten Rom, pivotal Moment, historiographische Folklore // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 49 (2001). Heft 3. S. 430–441; *Meyendorff J.* Was there ever a «Third Rome»? Remarks on the Byzantine Legacy in Russia // *Meyendorff J.* Rome, Constantinople, Moscow. Historical and Theological Studies. St. Vladimir Seminary Press, 1996. P. 131–147 (first: *The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople* / Ed. J. J. Yannias. University Press of Virginia, 1991. P. 45–60); *Ostrowski D.* Muscovy and the Mongols. Cross-cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589. Cambridge University Press, 1998 (гл. 10: Third Rome: Delimiting the Ruler's Power and Authority. P. 219–243); *Корневский А.* Кем и когда была «изобретена» теория «Москва — Третий Рим» // *Ab Imperio*. 2001. № 1–2. С. 87–124.

¹⁵ *Соловьев А. В.* «Святая Русь» (очерк развития религиозно-общественной идеи) // Сборник русского археологического общества в Королевстве СХС (1927). С. 77–113 (отдельный оттиск с двойной нумерацией). Англ. перевод: *Holy Russia. The History of a religious-social idea.* Mouton, 1959 (= *Musagetes. Contributions to the History of Slavic Literature and Culture* / Ed.

несколько проникновенных замечаний в книге Г. П. Федотова¹⁶, которую работа А. Соловьева осталась неизвестна, статья и глава в книге М. Чернявского¹⁷, краткое, но очень важное для понимания концепта Святой Руси эссе С. С. Аверинцева¹⁸, статьи Ф. Кэмпфера¹⁹ и Р. Прайса²⁰, не считая публицистических текстов²¹. Этой же темы касается А. Кореневский в упомянутой выше публикации²² и И. П. Медведев²³. В целом сказанные Соловьевым в 1927 г. слова о неизученности темы и необходимости ее исследовать вполне актуальны и теперь.

D. Cizevsky. XII); *Soloviev A. V. Helles Russland — Heiliges Russland // Festschrift für Dmytro Cyzevskyj zum 60. Geburtstag*. Berlin, 1954. S. 282–289.

¹⁶ *Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам*. М., 1991. С. 95–97.

¹⁷ *Cherniavsky M. «Holy Russia»: A Study in the History of an Idea // American Historical Review*. 63 (April, 1958). P. 617–637 (позднее в слегка измененном виде статья включена в книгу: *Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths*. New York: Random House, 1969. P. 101–127).

¹⁸ *Averintsev S. The Idea of Holy Russia // Russia and Europe / Ed. P. Dukes*. London: Collins and Brown, 1991. P. 10–23.

¹⁹ *Кэмпфер Ф. Представления о русском христианстве и концепция «Святой Руси» // Тысячелетие введения христианства на Руси. 988–1988*. М., 1988. С. 154–163.

²⁰ *Price R. M. The Holy Land in Old Russian Culture // The Holy Land, Holy Lands, and Christian History / Ed. R. N. Swanson (= Studies in Church History, 36)*. Woodbridge, 2000. P. 250–262. Эта работа осталась мне недоступной.

²¹ *Карташев А. В. Судьба «Св. Руси» // Православная мысль*. 1928. Вып. 1; *Карташев А. В. «Святая Русь» в путях России*. Париж, s. a. (Курсы к познанию России, 3) [этот текст включен почти без изменений в «Воссоздание Св. Руси»]; *Карташев А. В. Воссоздание Св. Руси*. Париж, 1956; *Карташев А. В. Русское христианство // Путь*. 1936. № 51. С. 19–31 (с. 28: «Русские христиане, жаждавшие всей душой свести Иерусалим небесный на землю, чтобы вся жизнь земная... была освящена молитвами и благословениями церкви... увидели воплощение царства Христова на земле и назвали свою землю „святой Русью“. Количество святыни... рисовалось русским все возрастающим и накапливающимся на Святой Руси, так что все камни и все дерево ее зданий становились освященными, обмоленными, благодатно преображенными среди остального, менее священного...»).

²² *Кореневский А. «Новый Израиль» и «Святая Русь»*.

²³ *Медведев И. П. Почему Константинопольский патриарх Филофей Коккин считал русских «святым народом»? // Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века*. М., 1990. С. 52.

Источники же, которые позволяют судить о старомосковских протонациональных дискурсах в их совокупности, пестры, обильны, эклектичны и хорошо известны специалистам. Необходимо также пояснить, что понимается под дискурсом. Я опираюсь на прочно утвердившуюся традицию и вместе с другими исследователями разумею под дискурсом «отложившийся и закрепившийся в языке способ упорядочения действительности, способ видения мира, выражаемый в самых разнообразных, не только вербальных, практиках, а следовательно, не только отражающий мир, но и его проектирующий и сотворяющий. Иначе говоря, понятие „дискурс“ включает в себя общественно принятые способы видения и интерпретирования окружающего мира и вытекающие из именно такого видения действия людей и институциональные формы организации общества»²⁴. Я обращаюсь лишь к тем текстам, которые носят, так сказать, концептуальный характер (а не «прагматический», как, например, дипломатические документы).

Дискурс «Русь — Новый Израиль». Изучение темы «Русь как Новый Израиль» начато, как сказано выше, Н. И. Ефимовым. Ефимов рассмотрел вопрос о содержании и роли представлений о Руси как Новом Израиле через призму истории политических, государственных представлений древнерусских книжников. Он продолжил наблюдения над отмеченным Дьяконовым²⁵ тяготением русской политической мысли к «библейскому теократизму», считая, что Дьяконов и другие исследователи не оценили адекватным образом значение этой тенденции в русской культуре. Уже из собранного Ефимовым материала видно, что дело не только в «теократической тенденции» политической мысли, но главным образом в том, что в ряде древнерусских дискурсов идентичность Руси (то есть то, что мы теперь называем национальным самосознанием) осмысливается в категориях принадлежности Руси к общности, созданной заветом Бога с Израилем, то есть принадлежностью «русских» — в известном смысле! — к той же общности, к какой принадлежали иудеи библейских времен. Христиане Русской земли и их правители — это *не русский* народ в том смысле, в каком мы понимаем выражение «русский народ» (в качестве этнической общности) теперь, а народ Библии, народ Ветхого завета,

²⁴ Миллер А. И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб., 2000. С. 14.

²⁵ Дьяконов М. Власть московских государей. Очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI века. СПб., 1889.

переплавившийся после пришествия Христа в общность Нового завета, — то есть как бы «народ» истинных «иудеев», ставших после Боговоплощения истинными христианами²⁶.

В текстах, выразивших этот тип дискурса, можно увидеть несколько аспектов.

Во-первых, это проявляется в сравнении (едва ли не отождествлении!) русских князей с библейскими персонажами (Андрей Боголюбский как Соломон; Даниил Галицкий как Соломон; Рюрик Ростиславович как Иосиф, Моисей, Давид; Александр Невский как Иосиф, Самсон, Соломон, Давид, Моисей; Даниил Александрович как Давид; Дмитрий Донской как Моисей и т. д.²⁷).

Второй и, может быть, более важный аспект того же феномена — это понимание русской истории не только как продолжения, но и как части истории библейской. Ефимов видел пример проявления этой тенденции в «историческом мнении», вере в то, что «якоже тогда при Сенехириме было, тако и ныне... день той же Бог тогда и ныне, едина Благодать Божия действует тогда и ныне» — или «и убо тогда и ныне той же Бог и в веки». К этому добавляется и частое описание врагов «Руси» в библейских терминах («агаряне», «измаильтяне», «сыны Агарины»), «сыны Измаиловы», «содомяне», «моавитяне» и т. п.) или в терминах, отделяющих истинно верующих от «неверных» (поганные, безбожные, богоотступные, окаянные, беззаконные, проклятые, треклятые, враги Божии), когда гранью, отделяющей своего от «инородца», оказывается православие²⁸.

Третий аспект того же явления — взгляд на христиан Русского государства как на «людей Господних», на Русскую землю — как на Божию или избранную Богом землю (в этом смысле аналогичную земле Израиля).

Иллюстрируя эти наблюдения, возьмем, например, «Слово о житии и преставлении Дмитрия Ивановича», написанное в середине XV в. В нем, в частности, говорится: в годы его княжения расцвела русская земля «яко прежде обетована Израилю»²⁹. Дмитрий говорит призванным вель-

²⁶ Эта выявленная Ефимовым тенденция, как кажется, согласуется с тем, что обнаруживает Б. А. Успенский при изучении культа Бориса и Глеба (см.: *Успенский Б. А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси*).

²⁷ *Ефимов Н. И. Русь — Новый Израиль. С. 25–27. Аналогичные наблюдения на несколько иных материалах сделаны Д. Роландом (см.: Rowland D. Moscow — The Third Rome or the New Israel. P. 601–602).*

²⁸ *Ефимов Н. И. Указ. соч. С. 28, 33 и сл.*

²⁹ Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского // Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV ве-

можам и князем: «Лепо есть нам, братие, положити главы своя за правоверную веру христианскую, да не преляти будут гради наши погаными, ни запустеют святыя божиа церкви, и не развеяни будем по лицу всеа земля»³⁰. Последнею фразе легко понять как парафразу известного топоса, касающегося евреев. Дальше — больше: «И възвратися князь Дмитрий с великою победою, якоже преже Моисеи, Амалика победив»³¹; «Обычай же имыше князь: яко Давидь Богоотець Сауловы дети миловаше, а сий неповинныя любляше, повинныя же пращааше»³². Дмитрий ставится в один ряд с царями израильскими, которых он превзошел, и с ангелом, и с Енохом, и с Евером, и с Авраамом, и с Иосифом... «Моисея ли тя именую? Но той князь бысть единому еврейску языку, ты же многы языки в своем княжении имаше»³³.

Яркое выражение «религиозного эгоцентризма»³⁴ особого покроя — изображение Твери и Тверской земли как Нового Израиля в «Слове похвальном» инока Фомы тверскому князю Борису Александровичу: «И радовашеся вся земля Тверская, и яко дарова им Бог такова государя, и пастыря, и истиннаго христороубца, и богоутверждаема на отчим престоле. И овии же Моисея того именуют, и роководством божимм Новаго Израиля, Богом спасенный³⁵ град Тверь, добре правящи, и инии же втораго Константина за великое его человеколюбие»³⁶. Согласно иноку Фоме, все сказанное пророками совершается *теперь и здесь*: «Но яже в пророцех слышанная но зде убо делом съвершается»³⁷, тверичам дарован Богом новый Ярослав, самодержавный великий князь Борис Алек-

ка. М., 1981. С. 210. Перевод этого текста на современный русский язык («как прежде земля Израиля обетованная»), кажется, искажает смысл оригинала, который можно понять как мысль о непосредственном *замещении* Русью Израиля, а не о *сравнении* первой со вторым.

³⁰ Там же. С. 212.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Там же. С. 226.

³⁴ Выражение Н. И. Ефимова.

³⁵ Тут стоит обратить внимание на причастие *совершенного* вида!

³⁶ Смиреннаго инока Фомы слово похвальное о благоверном великом князи Борисе Александровиче // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 270. Перевод не передает очень важные акценты аутентичного текста (перевод Н. В. Понырко: «...и одни Моисеем его именуют, с Божией помощью новым Израилем Богом спасаемым городом Тверью») (с. 271).

³⁷ Там же. С. 270.

сандрович, которого во время приуроченного к Флорентийскому собору прения о вере с «римлянами» восхваляют православные иерархи. Так, митрополит дамаский Дорофей провозглашает: «Великаго князя Бориса милостыни и щедроты не токмо в Руской земли творимая, но и до Царствующаго града и до Святыя горы, реку же и до самого Иерусалима дотече»³⁸. Иверский митрополит Иона «мнит» великого князя Бориса подобным великому царю Константину³⁹, и Фома, вдохновленный примером других, сам хочет похвалить Бориса — но «весь ум изступает», когда он думает о том, как хвалили князя другие участники собора... Тем не менее он решается и предлагает ряд сравнений-гипербол: Борис Александрович — новый Давид... «В Книге бытии сказано: „Благославен Бог Симов“. И аз рку: „Благославен Бог великого князя Бориса Александровича...“ И паки но рече „Распространит господь Афета, и вселится села Симова“. И аз же о сем рку: „распространил Бог языцы людийстии на земли, и вселишася в села великого князя Бориса Александровича“. И аще бы възможно, то весь бы мир был Богом в обетованной той земли»⁴⁰. Фома «нарекает» тверского князя Соломоном, поскольку оба мудры в равной степени. Русские князья и вельможи услышали о премудрости и крепости князя Бориса, «в *Богомъ обетованной* (курсив мой. — М. Д.) той земли царствующа», и пришли увидеть этого славного государя⁴¹. Борис Александрович подобен императору Тиберию своим правосудием, византийскому самодержцу Льву Премудрому — тем, что сооружает церкви Божии, собирает «преподобных монахов и святолепных старцев», дабы ими «утвержати и просвещати всю всю поднебесную»⁴². Он поставил многие церкви, «иже просвещают и освещают всякого человека, грядущаго в мир». Он «изящнее» императора Августа, подобен царю Симеону «любокнижному» и Птолемию книголюбцу, потому что собирает повсюду святые книги и ими поучается к спасению. Среди прочих уподоблений фигурирует и уподобление Моисею, «еже проведе Израиля через Черное море». «Великий же князь Борис Александрович новый есть Моисей человеколюбивый, но и когожедо нас преводя от убожества и от скорбнаго житиа в свое радостное и Богом обетованное царство»⁴³.

³⁸ Там же. С. 276.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 278.

⁴¹ Там же. С. 280.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 282.

Вслед за Н. И. Ефимовым мы привели примеры текстов, возникших до середины XV в., и Ефимов был, видимо, прав, утверждая, что именно из этого материала позднее «слепилась» учение о богоизбранности «Святой Руси»⁴⁴. Как хорошо известно, идейные тенденции такого рода, сближающие Русь и Израиль, в самом деле «расцвели» во второй половине XV столетия и позднее. Об этом напомнили в упомянутых статьях И. Раба и Д. Роланд. Во многих текстах отождествление Руси с Новым Израилем присутствует эксплицитно, а число текстов, где мы находим или ветхозаветные аллюзии, или имплицитные ссылки на мотив «Русь как Израиль», вряд ли поддается обзору⁴⁵. Это, в частности, все тексты, в которых Киев⁴⁶ или Москва⁴⁷ ассоциируются с Иерусалимом. В целом, по-видимому, можно согласиться с И. Рабой в том, что мотив «Русь — Новый Израиль» яв-

⁴⁴ «В перспективе обещала слепиться доктрина богоизбранничества „Св. Руси“, и, действительно, слепилась» (Ефимов Н. И. Русь — Новый Израиль. С. 37).

⁴⁵ Вот два из многих возможных примеров: «А ныне послали во все города, по которым стоят такая же губители и кровопролители неповинных *новоизраительских* кровей» (Новая повесть о преславном Росийском царстве и великом государстве Московском // Дробленкова Н. Ф. Новая повесть о преславном Росийском царстве и современная ей агитационная патриотическая письменность. М.; Л., 1960. С. 198). Идеологи Львовского братства в 1608 г. обращались к духовенству, знати и «и всем восточного православия христианом сыном Сионским» (Окружное послание Львовского братства, 1608 года // Архив Юго-Западной России. Ч. I. Т. XII. Киев, 1904. С. 527).

⁴⁶ *Stupperich R.* Kiev — das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewusstseins // *Zeitschrift für slavische Philologie.* 12 (1935). S. 332–354; *Ричка В.* Єрусалим у політичній культурі та релігійній традиції українського середньовіччя // *Jews and Slavs.* Vol. 7 / Ed. W. Moskovich. Jerusalem; Kyiv, 2000. P. 19–28; *Пелешенко Ю.* «Похвала Єрусалиму» Захарії Копистенського в контексті церковно-політичної ситуації в Україні у 20-х — 30-х роках XVII ст. // *Jews and Slavs.* Vol. 7 / Ed. W. Moskovich. Jerusalem; Kyiv, 2000. С. 48–54.

⁴⁷ *Бусева-Давыдова И. Л.* Об идейном замысле «Нового Иерусалима» патриарха Никона // *Иерусалим в русской культуре / Сост. А. Баталов и А. Лидов.* М., 1994. С. 174–181; *Баталов А. Л., Вятчанина Т. Н.* Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образа в русской архитектуре XVI–XVII вв. // *Архитектурное наследство.* Вып. 36. М., 1988. С. 22–42.

ляется более значимым дискурсом идентичности, чем мотив «Москва — Третий Рим»⁴⁸.

Как объяснить столь большой удельный вес дискурса «Русь — Новый Израиль» в «протонациональном» самосознании Московской Руси? Ответ на этот вопрос пока невозможен, но есть одно обстоятельство, на которое, как кажется, никто до сих пор не обращал внимания, а именно связь между этой темой и темой «Нового Израиля» в древнерусской и византийской *антииудейской* полемике. В церковнославянских антииудейских текстах один из ведущих мотивов — это мотив замещения иудеев христианами как подлинным и единственным племенем Авраама. Этот мотив ярко выражен в «Слове о законе и благодати», едва ли не централен в Толковой Палее, присутствует во многих других памятниках, в частности — в «Послании на жидов и еретики» инока Саввы, который, опираясь на Палею и обильно цитируя ее тексты, постоянно утверждает, что Авраам отец именно христианам (читай — православным!): «Аще ли сам себе не веруеши, то аз скажу ти: Авраам корень, а вы есте отрасли; но вы отломилися, а мы есте от язык ко Авраамову корню прицепилися, да уже ныне Авраам отец нам всем языком, верующим во Христа»⁴⁹; «Авраам бо преже закона угодил Богу и преже обрезания евангельское житие жил, якоже и мы, христиане; и сего ради Авраам отец бысть всем языком христианом»⁵⁰ и т. п. Иначе говоря, поставив высказывания, отождествляющие Русь с Новым Израилем, в контекст антииудейской полемики, мы обнаруживаем, что «русские» как Израиль наследуют древним евреям не как народ народу, а как одно конфессиональное сообщество другому. Это значило бы, что «русский народ» мыслится не как этническая, а как сугубо религиозная группа.

Развивая эти наблюдения, можно выдвинуть три предположения, над которыми еще предстоит поработать. Во-первых, дискурс «Русь — Новый Израиль», будучи очень весомым, если не доминирующим в

⁴⁸ «The concept of self as the “New Israel” was more profound and more powerful than the slogan “Moscow — the Third Rome” and it had influenced the political thinking of Muscovite Russia» (*Raba J. Moscow — the Third Rome or the New Jerusalem?* P. 307).

⁴⁹ [*Спиридон-Савва*]. Послание инока Саввы на жидов и на еретики. С предисловием С. А. Белокурова // О ереси жидовствующих. Новые материалы, собранные С. А. Белокуровым, С. О. Долговым, И. Е. Евсеевым, М. И. Соколовым // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Ч. 2. С. 10.

⁵⁰ Там же. С. 12.

протонациональных проектах московского периода, видимо, никак не может быть назван «этническим», служащим построению этнонационального самосознания, так как выраженная в нем «стратегия различения» апеллирует к сугубо конфессиональным, а не этническим дистинкциям.

Во-вторых, этот дискурс выражается не только в сравнении или отождествлении Руси и Израиля, «русских» и «евреев», в наделении Руси и ее православного населения именем Нового Израиля и его производными, но и в том, как понимается связь русской истории с библейской, какое место Русь занимает в эсхатологическом вселенском плане, как трактуется провиденциализм и т. д.

В-третьих, генезис и особенности этого дискурса скорее всего очень тесно связаны с конфессиональными особенностями византийско-православной традиции — и в частности, с богословской экзегетической теорией «замещения» иудеев христианами, теорией, так сказать, «монопольной апроприации» Авраамова наследия, и с тем, как понималось соотношение христианства и иудаизма. Видимо, существует связь между этим дискурсом и тем, какую роль соотношение православия и иудаизма играло в построении представлений о византийской идентичности⁵¹.

Дискурс «Святой Руси». Понятие и сумма представлений о «Святой Руси» представляет собой весьма примечательный феномен русской традиционной культуры. Сколько-нибудь полных аналогов ему в западных христианских культурах мы не находим. Объяснения генезиса и содержания этого феномена, а также его функции в русской культуре пока не найдено.

Г. П. Федотов в 1930-х гг. писал (видимо, не зная работ Соловьева), что было бы интересно выяснить феноменологию понятия «Святая Русь», и сделал предположение, что это имя впервые встречается в литературе XIX столетия — под очевидным влиянием духовного народного стиха⁵². Исследование Соловьева показало, что Федотов ошибался.

⁵¹ *Congourdeau M.-H. Le judaïsme, coeur de l'identité Byzantine // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2003. P. 17–27.*

⁵² *Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 96.*

Первое употребление выражения «Святорусская земля» зафиксировано в сочинениях А. М. Курбского, но Соловьев находил почти невероятным отсутствие этого в культуре предшествующих эпох. В частности, он указывал на более или менее очевидное родство между выражением «светлая Русь» и «Святая Русь», и это родство, видимо, можно считать не только фонетическим, но и этимологическим, смысловым, учитывая специфику византийско-православных представлений о «божественном свете».

Известная фраза «Повести временных лет», передающая впечатления русских послов от посещения храма Св. Софии в Константинополе, приписанные князю Владимиру и выраженные митрополитом Иларионом восторженные мнения о приобщении Руси к христианству, восхваление «светло-светлой Земли Русской» в «Слове о погибели земли Русской», наличие удвоенного эпитета «светло-светлый» в ряде других древнерусских текстов, очень тесное сближение слов «светлый», «свет» и «святой» в «Повести о Флорентийском соборе», сравнение Александра Невского с «солнцем земли Русской» — все это составляет, по мнению А. В. Соловьева⁵³, генеалогическую линию, которая в XVI в. приведет к появлению «Святой Руси» под пером А. М. Курбского. В «Слове иже на латыню», во фразе «в поднебесной сияя благочестием, богопросвещенная земля Русская веселится» эпитеты «святая» и «светлая», как пишет Соловьев, почти сошлись, хотя ни то, ни другое слово здесь не выступает⁵⁴. В «Слове о житии и преставлении Дмитрия Ивановича», написанном в середине XV в., говорится, что Дмитрий Донской «внук же бысть православнаго князя Ивана Даниловича, събирателя Руской Земли, корене святого и богом насаженаго саду». Соловьев обращает внимание на сближение слов «святой», «сияющий» и «светлый» в «Плаче о пленении Московского государства», автор которого скорбит о падении «толикаго многонароднаго государства, христианскою верою святою греческаго, от Бога даннаго закона исполненаго и, яко солнце на тверди небесней, сияющаго и светом илекътру подобящася»⁵⁵.

Те тексты, которые после 1453 г. говорят о богоизбранности Русской земли и ее исключительном благочестии, также, разумеется, подготавливали почву для рождения концепта «Святой Руси», кото-

⁵³ См.: Соловьев А. В. «Святая Русь». С. 78–80; Soloviev A. V. Helles Russland — Heiliges Russland. S. 282–285.

⁵⁴ Soloviev A. V. Helles Russland — Heiliges Russland. S. 284.

⁵⁵ Ibid. S. 285–286.

рый в нескольких модификациях девять раз⁵⁶ появляется на страницах созданных Курбским сочинений (главным образом в «Истории о Великом князе Московском»): шесть раз как «святорусская земля», дважды как «святорусская империя» и однажды как «святорусское царство».

А. В. Соловьев выражал уверенность, что выражение «Святорусская земля» не является изобретением Курбского: «Конечно, не Курбский создал эти выражения, а взял их как давно известное понятие из былин или обиходного языка»⁵⁷. М. Чернявский считал такое мнение априорным и неприемлемым и попробовал обосновать точку зрения, что концепт «Святой Руси» возник во времена Курбского (или был создан Курбским) в контексте конфронтации «земли» и «государства», общества и царя и был выражением «мифа», противопоставлявшего «народ» самодержцу⁵⁸. Так или иначе, вопрос о генезисе дискурса «Святой Руси» далек от разрешения. Стоит обратить внимание, что в XIV в. константинопольский патриарх Филофей Коккин в послании к Дмитрию Донскому назвал русских «святым народом» («обитающий в тех краях святой Христов народ») ⁵⁹. Термин «святая Росия» встречается и во второй редакции «Послания к великому князю Василию, в нем же о исправлении крестного знамения и о содомском блуде» («Тебе пресветлейшему и высокопрестолнейшему государю великому князю светлосияющему в православии христианскому царю и владыце всех, броздодержателю же всея святых и великия Росия...»⁶⁰), которая дошла до нас в сборнике 80-х гг.

⁵⁶ Подсчет М. Чернявского (*Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths*. P. 107–108).

⁵⁷ Соловьев А. В. «Святая Русь». С. 91.

⁵⁸ *Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths*. P. 102–117.

⁵⁹ *Медведев И. П. Почему константинопольский патриарх Филофей Коккин считал русских «святым» народом? // Славяне и их соседи. Этно-психологический стереотип в средние века. Сб. тезисов. М., 1990. С. 52.* И. П. Медведев объясняет эту странность тем, что в конце XIV в., в эпоху подъема исихастского движения, Русь заняла особое место в «византийском сообществе», и поэтому «образ русского народа в представлении византийцев оказался исполненным особого благочестия и святости. Русь все больше превращалась в символ византийского православного универсализма с его экспонентами в лице вселенского императора и вселенского патриарха» (с. 52). Вероятно, можно предложить и другие объяснения «святости» русского народа.

⁶⁰ Послание к великому князю Василию, в нем же о исправлении крестного знамения и о содомском блуде // *Синицына Н. В. Указ. соч. Прил. 2. С. 361.*

XVI в.⁶¹ В первой редакции этого сочинения, созданной в 1520-х гг., такая формула («святая Росиа») отсутствует⁶². Появилась ли она в третьей четверти XVI столетия под влиянием текстов Курбского, или Курбский заимствовал ее из культуры своего времени, сблизив с понятием «Священная Римская империя», сказать пока невозможно. Тем не менее никак нельзя исключать, что самый термин появился в восточнославянском обиходе еще до Курбского.

Для нашей темы спор о роли Курбского в рождении концепта «Святой Руси» не релевантен, а релевантен тот факт, что с начала XVII в. понятие «Святая Русь» *бесспорно* присутствует не только в сознании книжников, но также и в фольклорном сознании, становясь одним из топов русского фольклора.

Фольклорное употребление этого термина замечено А. В. Соловьевым в записях, сделанных для англичанина Ричарда Джемса в 1619 г. в Москве. Согласно этим записям⁶³, приезду патриарха Филарета в Мо-

⁶¹ Текст был опубликован уже Малининым (Послание к великому князю Василию, в нем же о исправлении крестного знамения и о содомском блуде // *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Историко-литературное исследование. Киев, 1901. Прил. IX. С. 49–55, цитата — с. 50), который взял за основу сборник XVII в. из собрания М. П. Погодина, указав разночтения по рукописи XVI–XVII вв. из собрания Санкт-Петербургской Духовной академии. Эта последняя рукопись отнесена Н. В. Синицыной к 1580-м гг. и предположительно связывается с приездом А. Поссевино в Россию (*Синицына Н. В.* Указ. соч. С. 278).

⁶² Соловьев в публикации 1927 г. не упоминает опубликованного Малининым текста, но указывает на него в своей поздней немецкой статье, не обсуждая вопрос о соотношении этого фрагмента со «Святой Русью» в сочинениях Курбского (*Soloviev A. V. Helles Russland — Heiliges Russland.* S. 285, Fussnote 7).

⁶³ Англичанин Ричард Джемс, оказавшийся в России в 1618–1620 гг. в составе английского посольства, был в Москве в момент возвращения сюда из польского плена патриарха Филарета Никитича, и для него была записана кем-то из русских народная песня, посвященная этому событию (см. ПЛДР. Конец XVI — начало XVII века. М., 1987. С. 616 (комментарии Г. М. Прохорова)). Н. А. Криничная обратилась к вопросу, была ли песня плодом народного творчества (так считали Ф. И. Буслаев, Л. Н. Майков, Н. С. Тихонравов, Ем. Кале, С. К. Шамбинаго, В. И. Игнатов) или придворным литературным произведением (точка зрения В. В. Данилова, А. И. Стендер-Петерсена, В. К. Соколовой), и пришла к выводу, что текст не является

сзву летом этого года была посвящена песня, которая дважды упоминает «Святорусскую землю»:

Зрадовалось царство Московское
и вся земля Святоруская... <...>
И дай, господи, здоров был православный царь,
князь великий Михайло Федорович,
а ему здержати царство Московское
и вся земля Святоруская! ⁶⁴.

В «Повести об Азовском осадном сидении донских казаков» ⁶⁵, которая была составлена начальником войсковой канцелярии (войсковым подъячим) донских казаков Ф. И. Порошиным в конце 1641 — начале 1642 г. ⁶⁶, казаки называются «людьми божиими» ⁶⁷ и «светорусскими богатырями» ⁶⁸. В критический момент осады, не надеясь на спасение, они молятся перед иконой Иоанна Предтечи: «Почитаем мы уж себя за мертвый труп. З два дни, чаю, уже не будет в осаде сидения нашего. Тепере мы, бедные, раставаемся с вашими иконы чудотворными и со всеми христианы православными: не бывать уж нам на Святой Руси!» ⁶⁹. Соловьев, ссылаясь на этот текст, указывает на предполагаемое заимствование из былины о Добрыне Никитиче: «...не бывать то нам на Святой Руси // Не видать то нам свету белого» ⁷⁰. Таким образом, по меньшей мере к 40-м гг. XVII в. концепт «Святой Руси» стал достоянием фольклорного сознания.

Выражения «Святая Русь», «святорусская земля», «святорусские богатыри» встречается в знаменитом сборнике Кирши Данилова (Урал,

ни литературным, ни фольклорным в собственном смысле слова и что «автора песни следует искать в средних слоях населения столицы» (*Криничная Н. А. Народные исторические песни начала XVII в. Л., 1974. С. 169–175*).

⁶⁴ Песни, записанные для Ричарда Джемса в 1619–1620 гг. // ПЛДР. Конец XVI — начало XVII в. С. 538–539.

⁶⁵ Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 1. М., 1988. С. 139–154.

⁶⁶ Там же. С. 623 (комментарии О. В. Творогова).

⁶⁷ Повесть об Азовском осадном сидении донских казаков // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 1. М., 1988. С. 144, 146.

⁶⁸ Там же. С. 141, 143.

⁶⁹ Там же. С. 151.

⁷⁰ *Soloviev A. V. Helles Russland — Heiliges Russland. S. 286.*

около 1750 г.)⁷¹. В «Сказание о трех богатырях земли святорусской», записанном в 1738 г., термин «богатырь светорусский» («богатыри светорусские») употреблен много раз, и потом еще раз встречается в одном списке того же периода⁷². Аналоги есть и в украинском фольклорном произведении, повествующем о запорожских казаках: «Вызовь, Боже, бидного невольника // На святорусский берег // На край веселый // Меж народ хрещеный»⁷³.

Во множестве других фольклорных записей XIX–XX вв., в духовных стихах термин «Святая Русь» и его дериваты встречаются, как хорошо известно, весьма часто⁷⁴.

⁷¹ «...а бежали гости-корабельщики, / собирали перья на синем море, / вывозили перья на святую Русь, / продавали душам красным девицам» («Дюк Степанович»). «Во стольном городе во Киеве, / у ласкова князя Владимира / было пиrowание — почестной пир / на три братцы названья, / святорусские могучие богатыри: / а на первова братца названова / святорусскова могучева богатыря, / на Потока Михайла Ивановича» («Поток Михайла Иванович»); «А Скопин-князь Михайла Васильевич — / он правитель царству Московскому, / обережатель миру крещеному / и всей нашей Земли Святорусския...» («Михайла Скопин») (Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Под ред. А. А. Горелова. СПб., 2000 (Полное собрание русских былин. Т. 1). С. 56, 195, 241–242). На этот факт уже указывал А. В. Соловьев (*Soloviev A. V. Helles Russland — Heiliges Russland. S. 286–287*).

⁷² Сказание о трех богатырях земли светорусские о Илье Муромце, о Иване Потоке, о Олеше Поповиче // *Евгеньева А. П.* Два новых списка текста XVIII в. Былины о Михаиле Потыке // Труды Отдела древнерусской литературы. 13 (1957). С. 486–491. Это рукопись Отдела рукописей РГБ, собрание Овчинникова, XVIII в. При тексте о Потыке есть дата — 1738 г. (*Евгеньева А. П.* Два новых списка текста XVIII в. Былины о Михаиле Потыке. С. 485). «Та де жена богатыря светорусскова Михайлы Потока Ивановича» (с. 487); татарин дома рассказывает о жене «богатыря светорусскова» царю Кошею (с. 487); «хочю жить у тебя, богатыря светорусскова» (с. 490); обращение калики богатырям: «Ой еси, богатыри светорусские, пойдите ко мне хлеба есть» (с. 491), и тот же термин употребляется еще несколько раз. На эту публикацию Евгеньевой указывает и А. В. Соловьев (*Soloviev A. V. Holy Russia. The History of a Religious-Social Idea. The Hague: Mouton, 1959 (Musagetes / Ed. D. Cizevskij. Vol. 12). P. 39–40*).

⁷³ *Soloviev A. V. Helles Russland — Heiliges Russland. S. 286*. Вариант: «Наруский берег / На край веселый / Меж мир хрещеный» (Там же).

⁷⁴ См., например: Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. / Под ред. Б. Н. Пutilова. Т. 2. Былины. Петрозаводск, 1990. С. 248, 258, 260, 261 и др.

В приведенных примерах мотив «Святой Руси» звучит эксплицитно. Эти примеры немногочисленны для XVI–XVII вв. Гораздо больше таких текстов, в которых религиозная исключительность Русской земли и русского государства выражается в других формах. А. В. Соловьев приводит один из самых ярких примеров — «Слово иже на латыню», написанное как отклик на Флорентийский собор. «Богосвященная земля Русская святым правлением Божия церкви тебе подобает <...> с народом истинного в вере православия радоваться <...> имея покров Божий на себе многосветлую благодать Господню...» О Василии Темном в нем говорится так: «Богоизбранный, боговозлюбленный, богопочтенный и богосвещенный и богославный богушественник правому пути богоустановленного закона»; ему же василевс говорит: «...яко восточнии земли суть рустии и большее православие и вышшее христианство Белья Руси»⁷⁵.

Что стоит за высказываниями о «святости» и религиозном превосходстве Русской земли над другими странами? Проявления неумеренного этно-религиозного национализма, как может показаться на первый взгляд? Или что-то иное? Представляется, что назвать такие высказывания формами этнического самосознания или этно-национальных представлений было бы неадекватно. Мы сталкиваемся с тем же феноменом, что и в случае с дискурсом «Нового Израиля» — «растворенностью» дискурса идентичности в религиозных началах. Но эти начала понимаются весьма специфически. Святость Руси — это не понятие, размещающееся на шкале, которая позволила бы сопоставить статус Русской земли со статусом других стран, но как бы онтологическая сущность Руси, поскольку это православная страна и православная земля. А соответственно, всякая земля, остающаяся «православной», является — по определению! — «русской». Иначе говоря, свойственное нашему сознанию представление об «этничности» здесь отсутствует. Об этом очень хорошо написал С. С. Аверинцев⁷⁶. Источники такого дискурса следует искать, вероятнее всего, в особенностях византийского богословского мышления, но об этом нужно писать отдельно и пространно⁷⁷. Пока же

⁷⁵ Соловьев А. В. «Святая Русь». С. 83–84.

⁷⁶ «It is important to grasp that this concept in no way refers to what we now call the national idea, or to geographical and ethnic criteria. Holy Russia is an almost cosmic category. At least, within its limits (or its limitless extent!) both the Eden of the Old Testament and the Palestine of the gospels have their place» (Averintsev S. Op. cit. P. 16).

⁷⁷ Мы надеемся это сделать в ходе работы по проекту «Русское и православное в культуре восточных славян, XV–XVII вв.».

приходится ограничиться, так сказать, негативной констатацией — дискурс «Святой Руси» не есть этнический или этнонациональный дискурс.

Дискурс «Москва/Россия — Третий Рим». Так называемой «теории» или «доктрине» «Москва — Третий Рим» посвящена богатая литература, среди которой выделяются в первую очередь классическое исследование В. Малинина и недавняя обобщающая монография Н. В. Сеницыной. Однако нас интересует только один связанный с этой темой вопрос: правильно ли видеть в представлениях о Москве/России как «Третьем Риме» этнонациональный дискурс? Напомним, как звучит ключевой текст, позволивший ученым и публицистам говорить о соответствующей «доктрине» или «теории»: «О сих же преупокивше слово, мала некая словеса изречем о нынешнем православном царстве пресветлейшаго и высокостолнейшаго государя нашего, иже во всеи поднебесней единого христианом царя и брододержателя святых Божиих престол святяга вселенския апостольския Церкви, иже вместо римской и костянтинопольской, иже есть в богоспасенном граде Москве святого и славного Успения Пречистыя Богородица, иже едина в вселенней паче солнца светится. Да веси, христочлюбче и боголюбче, яко вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам то есть Ромейское⁷⁸ царство. Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти. Многажды и апостол Павел поминает Рима в посланиих, в толковании глаголет: Рим весь мир»⁷⁹.

«Этничен» ли дискурс, выразившийся в этом тексте? Отвечая на этот вопрос, воспроизведем один из важных выводов фундаментальной книги Н. В. Сеницыной о теории «Третьего Рима»: в силу особенностей публикации соответствующих текстов в книге В. Малинина, мимо внимания исследователей прошел тот факт, что «царство нашего государя» отождествлялось с «Ромейским царством», которое, в свою очередь, отождествлялось «с последним земным царством теории мировых монархий, основанной на эсхатологическом толковании книги пророка Даниила»⁸⁰. В этой историософской традиции Ромейское царство имеет мало общего с Римской империей. Ромей-

⁷⁸ В других списках: «Росеское», «Росинское», «Римское» (прим. Н. В. Сеницыной).

⁷⁹ Послание Филофея дьяку М. Мисюрю Мунехина, ок. 1523 // Сеницына Н. В. Указ. соч. Приложения. С. 345.

⁸⁰ Сеницына Н. В. Указ. соч. С. 323.

ское царство — это «нерушимое» и недвижимое христианское царство, «имеющее тот же возраст, что и Христос». Оно не тождественно ни Римской империи, ни Византии, понимаемой как «греческое царство». Суть этого концепта в том, что «Ромейское царство... — это функция, лишенная единственной и постоянной пространственно-временной локализации или характеристики»⁸¹. Соответственно, с точки зрения Сеницыной, ведущую идею текстов Филофеева цикла нужно понимать в том смысле, что судьбы всех ранее существовавших православных царств «соединились („снидошася“) в России — на *метаисторическом* (курсив мой. — М. Д.) уровне»⁸².

Чрезвычайно важно и сделанное историком заключение, что общепринятое понимание формулы «Москва — Третий Рим» является неверным. Выражение «Москва — Третий Рим» «отсутствует во всех трех излагающих теорию сочинениях», и оно ограничивало бы всю «теорию» идеей переноса столиц. Напротив, оборот «Третий Рим» «относится одновременно и к царству». «Третий Рим», согласно реконструкции Сеницыной, — это не только Москва, и даже не Москва по преимуществу, но Русское царство со столицей в Москве и Русская православная церковь с ее главным престолом — кремлевским Успенским собором⁸³. Этот вывод несколько раз подчеркнут исследовательницей.

Уже в XVI в., по наблюдениям Н. В. Сеницыной, первоначальный смысл посланий «Филофеева цикла» подвергся трансформации. В кругах, связанных с Иосифо-Волоколамским монастырем, формула «Ромейское царство» для обозначения «царства нашего государя» не была принята. В рукописи игумена Нифонта Кормилицына «Ромейское» заменено на «Росейское», и именно в такой форме выражение вошло в Великие Четьи Минеи митрополита Макария и в публикацию В. Малинина, породив ряд заблуждений среди историков⁸⁴. В «Послании великому князю» исключены все три упоминания Ромейского царства и более ясно обозначена связь с теорией мировых монархий. Автор сочинения «Об обидах церкви» выказал себя скептиком в вопросе о статусе России. Но зато здесь появилось выражение «Новая великая Русия»⁸⁵, а во второй редакции «Послания великому князю»

⁸¹ Там же. С. 326.

⁸² Там же. 323.

⁸³ Там же. С. 324–325.

⁸⁴ Там же. С. 330.

⁸⁵ Там же. С. 331.

не позднее 1580-х гг. появилось выражение «Святая Русь» (царь и князь — «брододержатели» «Святой Росии»). Около 1589 г., в связи с созданием Московского патриархата противопоставление России «Греческому царству» стало неуместно, и поэтому вместо формулы «Греческое царство разорилось и не созиждется» появилась идея единства Греческого и Русского царства (в совместном соборном деянии несколько раз употреблено выражение «Собор великого Российского и Греческого царства»). При этом в уложенной грамоте Иеремии в 1589 г. слова о «Третьем Риме» отнесены не только к городу, «но к царству, и даже в первую очередь к царству»⁸⁶.

Все эти результаты тщательнейшей текстологической работы Н. В. Сеницыной с неизбежностью ставят вопрос о том, каков смысл «русского» и «русскости» в текстах, связанных с представлениями о Руси как «Ромейском царстве». И вновь процитируем Н. В. Сеницыну: «„Русское“ было выражено через „римское“, понимаемое как верность вселенскому в том варианте, в котором „вселенское“ существовало в первые восемь веков христианской истории, до разделения церквей, и в том виде, который оно приняло в „новом“ Риме, в восточном христианстве. Формула „Третьего Рима“ свидетельствует об осознании единства христианского мира и христианской Церкви, когда „национальное“ и „вселенское“ еще не превратились в оппозиционную пару Нового времени»⁸⁷. Таким образом, исследование Н. В. Сеницыной дает еще один пример того, как внешне «национально-этнический» концепт на поверку не оказывается таковым, и это позволяет сказать о дискурсе «Москва/Россия — Третий Рим» в его первоначальных версиях то же самое, что мы констатировали применительно к дискурсу «Святой Руси» и «Руси — Нового Израиля»: эти дискурсы не могут быть квалифицированы как этнонациональные, так как «этнонациональное» в них полностью растворено в конфессиональном.

Что же такое «русскость» в охарактеризованных выше дискурсах? В чем авторы, переписчики и, предположительно, читатели цитированных текстов и слушатели соответствующих объяснений видели идентичность, особенность, индивидуальность Руси–России? Чем бы-

⁸⁶ «...твое же, о благочестивыи царю, великое Россииское царствие, Третей Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивая царствие в твое в едино собрася, и ты един под небесем христьянский царь именуешись в всей вселенней, во всех христианех» (Там же. С. 5).

⁸⁷ Там же. 328.

ла «русскость» Руси с их точки зрения? Как соотносились «русское» и православное?

У нас пока нет определенного ответа на этот вопрос. Найти ответ трудно прежде всего потому, что почти невозможно подойти к нашему вопросу, отрешившись от современных представлений об этносах/ народах/нациях, которые предполагают, что в культуре всех обществ непременно присутствует некая «этническая», или «национальная», или «этнонациональная», или «протонациональная» субстанция. А если допустить, что существовали постплеменные культуры, самосознанию которых такие дискурсы были органически чужды? Не была ли такой культурой византийская (по крайней мере до XIII в.)? Не была ли такой культурой древнерусская и русско-московская?

Источники киевского и московского периодов русской истории позволяют допустить, что такая гипотеза имеет право на существование. В «Новой повести о преславном Российском царстве и великом государстве Московском»⁸⁸, созданном в острейший период войны с Польшей и Великим княжеством Литовским, ключевыми элементами дискурса «этнического/этнонационального» самосознания оказываются царство/государство русское/российское (политоним), Русская земля (топоним), православная вера/христианство/православные (конфессионим), но никак не «русский народ» или «русские». Автор обращается к «преименитаго великого государства матере градовом Росийскаго царства православным христианом, всяких чинов людем, которые еще душъ своих от Бога не отщетили и от православные веры не отступили <...> паки хотят за православную свою веру стояти до крове»⁸⁹, — и именно такие обороты постоянно повторяются. «Вооружитя на общих супостат наших и врагов и постоим вкупе крепостне за православную веру, и за святяя божия церкви, и за свои души, и за свое отечество, и за достояние, еже нам господь дал!»; «поревнуем <...> оному нашему граду Смоленьску, его же стояние к западу, како в нем наша же братия, православныя христиане, сидят и великую всякую скорбь и тесноту терпят, и стоят крепце за православную веру, и за святяя божия церкви, и за свои души, и за всех нас, а общему нашему сопостату и врагу, королю, не покорятя и не сдадутся»; враги «хотят нас конечно погубити, и под меч подклонити, и подружия наша и отроды в работу и в холопи поработити, и прижития наше пограбити,

⁸⁸ Новая повесть о преславном Росийском царстве и великом государстве Московском // Дробленкова Н. Ф. Указ. соч. С. 189–209.

⁸⁹ Там же. С. 189.

горше же всего и жалостнее, — святую нашу непорочную веру вконец искоренить, и свою отпадшую учинить, и сами в нашем достоянии жити»⁹⁰. Речь идет о Руси как религиозной, а не этнической общности. «Новая повесть» — вполне репрезентативный и характерный для русской культуры XVII в. памятник, и он отражает давно установленную особенность старомосковских дискурсов «протонациональной» идентичности: они апеллируют к религии, государственности, территории, но не к этносу⁹¹. В этом отношении Московская Русь была очень непохожа на современный ей Запад, Центральную Европу, Польшу и «Литовскую Русь». Разные формы выражения, причины и культурные последствия этой асимметрии еще предстоит изучить и объяснить. Пока же можно лишь предположить, что главным фактором формирования названной асимметрии была конфессиональная специфика византийско-православных традиций⁹², воспринятых «Святой Русью».

⁹⁰ Там же. С. 190, 198.

⁹¹ Это подчеркивает П. Бушкович в указанных выше статьях.

⁹² Представляется, что С. С. Аверинцев правильно указал, в какой области нужно искать объяснение феномену «Святой Руси» и родственным ему дискурсам, когда писал: «In the language of early Christianity, retained in both the Orthodox and Catholic tradition, the Christians are the kin and the people of God. Their existence as a people was thought of in just as literal and specific terms as that of the chosen people of the Old Testament; but this time the chosen people are gathered in from 'every kindred, and tongue, and people, and nation' (Revelations 5: 9) to unite all humanity, 'and there shall be one fold and one shepherd'. This idea was taken seriously. The ethno-cultural antagonisms that flared up from time to time were perceived and expressed as heresies. The universality of the Christian Empire, in theory, should correspond to the universality of the Christian faith just like the caliphate in the Islamic conception. If in both cases political practice gradually diverged from the theoretical ideal, that theory retained its rights and continued to pass judgement on the practice. For medieval man this was an incontrovertible truth» (Averintsev S. Op. cit. P. 14).

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ
ИСТОКИ
«ПРОТОНАЦИОНАЛЬНЫХ»
ДИСКУРСОВ



Р. М. Шукуров
(МГУ)

КОНФЕССИЯ, ЭТНИЧНОСТЬ И ВИЗАНТИЙСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Следует начать с того, что когда мы задаемся вопросом о месте и роли конфессии и этничности в идентификации средневековых людей, то следует иметь в виду, что, во-первых, эти два понятия были лишь частью (пусть весьма значимой) структурно много более сложной, многоуровневой, часто противоречивой концепции идентичности, а, во-вторых, само наполнение концептов «религия» и «этнос, народ» могло в древних культурах совсем не совпадать с нашим. В этом смысле понятие самоидентичности представляет собой, так сказать, «родовой» термин, в то время как этничность и конфессиональность являются «видовыми», частными ее аспектами, подчиненными более общей и сложной концепции. В некоторых событиях идентичности конфессиональность может быть более важной в сравнении с этничностью, в некоторых же других — наоборот.

В данной статье я хотел бы рассмотреть византийское отношение к конфессиональности и этничности с точки зрения «родовой» концепции византийской самоидентификации. Я хотел бы начать свое обсуждение с определения основных компонентов, составляющих базовую модель идентичности византийцев. Иными словами, прежде всего следует ответить на вопрос, какого рода информацию включал в себя «византийский паспорт» (выражение Энтони Брайера¹)? Сначала мы обсудим географические и этнолингвистические аспекты самоидентичности, а затем же перейдем к конфессиональному и политическому ее аспектам.

Понятие «отчизна» — *πατρίς*. Первый, базовый уровень идентичности представлен понятием *πατρίς*, отчизны, родины. Византиец ассо-

¹ Bryer A. The Late Byzantine Identity // Byzantium. Identity, Image, Influence. Major Papers. XIX International Congress of Byzantine Studies. University of Copenhagen, 18–24 August, 1996. Copenhagen, 1996. P. 49.

цировал себя с местом своего рождения и, соответственно, с людьми, живущими там. Родина-πατρίς — понятие сугубо пространственно-географическое, это исключительно географический локус.

Πατρίς может обозначать деревню, город, провинцию, историческую область (Исаврия, Фракия, Вифиния, Пафлагония, Каппадокия, Понт и т. д.), государство (например, Романия) в их географическом аспекте.

Важная роль πατρίς как одного из распространенных способов идентификации человека удостоверяется моделями византийской антропоники, и особенно прозвищами, которые указывают на географическое происхождение их носителей. Идентификация человека по локативному прозвищу, происходящему от места его рождения или жительства (Кесарийский, Газский, Каппадокийский, Трапезундский, Пафлагонец, Исавриец и т. д.), была довольно обычной для Византии, которая унаследовала этот способ маркировки от прежних времен. Локативное прозвище, по-видимому, считалось общепринятым и довольно удобным способом обозначить индивидуальность человека.

Любовь византийцев к родине удостоверяется многими текстами, представляющими собой особый жанр *patria*, который служил манифестацией этой ностальгии по родине. Одной из наиболее разработанных ветвей византийского жанра *patria* была *Patria Constantinopolitana*, «Константинопольская отчизна», скрупулезно описывающая топографию Константинополя, его памятники, церкви, святые места, административные здания, дворцы, рынки и т. д.²

Хорошо известны многочисленные аналогичные описания больших и малых городов помимо Константинополя, особенно для раннего византийского периода. Мы знаем о раннем византийском описании Антиохии, Фессалоники, Тарса, Бейрута, Милета и других городов империи³. От последующих периодов до нас дошло несколько *экфразисов*, восхвалявших многие большие и малые центры византийского мира: Антиохии, Nikei, Трапезунда, Ираклии Понтийской, Амасьи т. д.⁴

² *Scriptores originum Constantinopolitanarum* / Ed. by Th. Preger. Leipzig, 1901–1907. Bd. 1–2; *Dagron G. Constantinople imaginaire: études sur le recueil des 'Patria'*. Paris: PUF, 1984; *Constantinople in the Early Eighth Century: the Parastaseis Syntomoi Chronikai. Introduction, Translation and Commentary* / Ed. by A. Cameron and J. Herrin. Leiden: Brill, 1984. P. 3–9.

³ *Dagron G. Constantinople imaginaire... P. 9–13.*

⁴ См. главу *Ekphrasis* в: *Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. München: Beck, 1978. Bd. 1. S. 171–188; а также: *Oxford Dictionary*

Любовь к родине проявляется не только в *patria* и *экфрасисах*, она обнаруживается как структурно выделенный элемент в других жанрах византийской литературы. Жанрово это могла быть история родного города или области, как, например, «Взятие Фессалоники» X в., написанная Иоанном Камениатом. Он описал арабскую осаду и захват Фессалоники в 904 г. «Наша *πατρίς*, мой друг, Фессалоника» (*Ἡμεῖς, ὃ φίλος, πατρίδος ἔσμὲν Θεσσαλονίκης*) — начинает Иоанн Камениат свое описание красот Фессалоники, таким образом предваряя скорбный рассказ о том, как нападение арабов разрушило эти красоты города и почти сравняло Фессалонику с землей⁵.

Значимость пространственного измерения в идентичности человека особенно ярко видна в византийской агиографии. Одним из обязательных элементов агиографического повествования было указание на точный географический локус, из которого происходит святой (как один из византийских агиографов в конце IX в. сформулировал это: «Но поскольку это является обычным при написании истории рассказать кем являлось <человек> и откуда <он происходит>...»)⁶. Обычно агиографы давали краткие хвалебные характеристики месту рождения описываемого ими святого («выдающийся», «славный» город), «блаженный остров» и т. д.), будучи особенно внимательными к тому, было ли это место колыбелью других святых людей в прошлом. Агиограф будто пытается найти основания для выдающихся достоинств святого, в частности, и в характеристиках его отчизны, влияющих на нрав обитателей.

Однако многие из византийских текстов свидетельствуют о том, что нередко в происхождении из определенной местности могли усмотреть явный изъян. Некоторые из этих предрассудков концентрированно отразил Константин Багрянородный в его *De Thematibus*: Каппадокийцы считались жадными и нечестивыми, как ехидна⁷. На-

of Byzantium / Ed. by A. Kazhdan, A. M. Talbot. New York; Oxford: Oxford University Press, 1989. Vol. 1. P. 683.

⁵ Ioannis Caminiatae de expugnatione Thessalonicae / Ed. by G. Böhlig. Berlin: Berolini et Novi Eboraci apud W. de Gruyter socios, 1973. 3 (1).

⁶ Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation / Ed. by Alice-Mary Talbot. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996. P. 165. Об указании на происхождение святого как обязательный элемент агиографического повествования см.: Mertel H. Die biographische Form der griechischen Heiligenleben. München, 1909. S. 90 u. a.; Лонгев X. Греческие жития святых VIII–IX вв. Пг., 1914. С. 16 сл.

⁷ Costantino Porfirogenito. De Thematibus / Ed. by A. Pertusi. Vatican City: Città del Vaticano, 1952. II. P. 66, lines 70–77.

род Пафлагонии со ссылкой на Гомера характеризовался как «заслуживающий порицания и известный своим бесстыдством и испорченностью»⁸, а последующая византийская традиция отзывалась о них даже еще хуже⁹. Подобные же предрассудки бытовали в отношении исаврийцев, которые считались разбойниками и безжалостными варварами¹⁰. Географическое происхождение человека могло легко стать объектом презрения и насмешек, в которых предполагаемые негативные черты характера уроженцев данной местности представлялись гротескно и преувеличенно¹¹. Эти топографические предрассудки хорошо известны во многих культурах Средиземноморья и за его пределами, и в этом смысле византийцы ни в коей мере не являлись исключением.

Происходящие извне *πατρίς* именуются «иноземцами», «чужаками» — *ξένοι, ἕξωτικοί*. Негативные коннотации «иноземца» и «чужака» носят в основном «культурный» смысл, обозначая людей, чьи характер, воспитание и образования заведомо хуже, чем у местных.

Любопытно, что противоположные позитивные и негативные оценки того, как влияет определенный пространственно-географический локус на характер его жителей, мирно сосуществовали в актуальном сознании. Константин Багрянородный от упомянутой негативной характеристики каппадокийцев, которые подобны жадной и нечестивой ехидне, вдруг переходит к весьма лестным замечаниям на их счет: «...из этих столь ославленных людей [каппадокийцев. — Р. III.] произросли или, даже лучше сказать, засверкали, как яркие звезды, люди прославленные мудростью, ревнители христианской веры: епископ Неокесарийский Григорий Чудотворец, Федим Амасийский, славный царь, принявший мученический венец за христианскую веру при Лицинии, архиепископ Команский Василиск, который погиб как мученик, с кем были погребены мощи Иоанна Златоуста, а также

⁸ *Costantino Porfirogenito. De Thematibus. VII. P. 72, lines 1–2 f.*

⁹ *Magdalino P. Paphlagonians in Byzantine high society // Byzantine Asia Minor (6th–12th Centuries) / Ed. by N. Oikonomidès. Athens, 1998. P. 141 ff.; см. также: Haldon J. Humour and the everyday in Byzantium // Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages / Ed. by G. Halsall. Cambridge, 2002. P. 58.*

¹⁰ *Burgess W. D. Isaurian Names and the Ethnic Identity of the Isaurian in Late Antiquity // The Ancient World. 1990. Vol. 21. P. 109–121.*

¹¹ Ср.: *Halsall G. Funny Foreigners: Laughing with the Barbarians in Late Antiquity // Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages. P. 89–113.*

епископ Кесарии Василий Великий, епископ Назианзина Григорий Богослов, сейчас положенный в церкви Святых Апостолов вместе с патриархами этого города, благочестивым и христоролюбивым императором Константином, а также братья Василия Великого Петр, Григорий и Навкратий, и Кесарий, брат Григория Богослова»¹². Причем Константин Багрянородный оставляет без объяснений это противоречие, завершая раздел о Каппадокии: «Вот, вкратце, о Каппадокии». Он переходит к описанию другой провинции, даже не пытаясь как-то пояснить свои противоречивые диагнозы каппадокийского «национального характера»¹³.

Это замечательное, хотя и противоречивое внимание к географическому происхождению того или иного лица, по-видимому, связано с более общими «био-географическими» идеями древнегреческой натурфилософии и астрологии, унаследованной византийцами. Превосходство греков состоит в том, что они живут в наиболее благоприятном климате, сочетающем идеальный баланс между горячей и холодной природой. Другие народы находятся в регионах, располагающихся слишком далеко от климатического равновесия, что приводит к определенному дисбалансу в их натурах. Только греки, проживающие в срединной части цивилизованной ойкумены, обладают прекрасно сбалансированным национальным характером¹⁴.

Согласно Георгию Пахимеру, природные способности людей, их характер и темперамент зависят от силы солнечного света и теплоты климата. Южане, которые получают больше солнечного света, — умны, способны в области искусств и наук, но слишком слабы и неумелы в бою; северяне же, живущие в условиях холодного климата, — бледны, недалеки, жестоки, грубы, но и более воинственны. Географическое положение, как объясняет Пахимер, прямо влияет на характер, предрасположенность и природные способности человека¹⁵.

Необходимо подчеркнуть, что био-географические особенности происхождения связаны не столько с этническим, племенным или религиозным компонентами идентификации, сколько с «культурной» и «психической». Византийские авторы, описывая свою собственную или чью-то отчизну, не уделяют никакого внимания этнической или

¹² *Costantino Porfirogenito. De Thematibus. II. P. 66, lines 78–90.*

¹³ *Ibid. P. 91.*

¹⁴ *Halsall G. Funny Foreigners... P. 91 ff.*

¹⁵ *Pachymérès G. Relations Historiques / Ed. by A. Failler. Paris, 1984. Vol. 3. P. 236/237 и особенно P. 237, lines 3–7.*

конфессиональной принадлежности ее населения, однако в то же время часто подчеркивают «культурные» преимущества или недостатки (добродетели, воспитание, образование), связанные с той или иной местностью. Географический локус сам по себе, особенности его пространственности предопределяют качества и характер его жителей. Бессознательный и подсознательный географический детерминизм, коренящийся в античной традиции, оказался весьма функциональным в мировидении византийцев.

Таким образом, отчизна была не более чем локусом, географическим местом происхождения и обычно не имела ничего общего с конфессиональной или этнической характеристикой его жителей.

Язык — γλῶσσα. Рассмотрим теперь этнолингвистический аспект, который, казалось бы, непосредственно связан с этнической идентичностью.

Согласно общепринятому мнению, базовое разделение между «Мы» и «Они», «Свое» и «Чужое» следовало наиболее естественному первичному языковому критерию. Уместно напомнить здесь, что в греческом мире основной термин для обозначения чужеземца — «barbaros» — происходил от *onomatopoeia* — насмешливой имитации звуков иностранной речи, которая представлялась для греческого слуха нечленораздельным шумом. Язык в данном случае играет роль основного критерия этнокультурного различия¹⁶.

Византийцы отчетливо сознавали различия в этническом происхождении, что находит отражение в византийской антропонимике. В византийской номенклатуре личных имен обнаруживается большое разнообразие иностранных племенных и этнических названий, таких как *Arap* и *Arapes*, *Tourkos* (играет роль первого элемента в составных именах *Tourkotherianos*, *Tourkotheodoros* т. д.), *Phrankos* (в именах *Phrankopoulos* и т. д.), *Armenios* и *Armenes*, *Blachos*, *Aigyptios* (цыган) и т. д.¹⁷. Большинство таких имен были прозвищами, указывавшими на этнолингвистические характеристики их владельца или его ближайших предков.

Не менее существенным было смешанное происхождение человека. Терминология, связанная со смешанными браками, довольно широка. В IX–XI вв. арабо-греки именовались Διγένης, как, например, знаменитый

¹⁶ *Lechner K.* Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner: Die alten Bezeichnungen als Ausdruck eines neuen Kulturbewusstseins. Munich, 1954.

¹⁷ *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* / Ed. by E. Trapp. Wien, 1996: Abkürzungsverzeichnis und Gesamtregister. P. 245–370 (Griechische Namen).

Византийцы никогда не забывали об этническом происхождении человека, если оно не было греческим. Иногда чужое этническое происхождение становилось отправной точкой в рассуждениях ксенофобского и даже «расистского» (по определению Спироса Вриониса²¹) характера. Ксенофобские рассуждения византийских авторов приписывали всевозможные природные недостатки персам, армянам, туркам Анатолии, куманам, славянам, западноевропейцам (итальянцам, немцам, французам, англичанам, викингам) и другими народам, которых византийцы встречали на поле боя или у себя дома²².

Более того, отвращение Анны Комнины к славянам и куманам было настолько глубоким, что она с трудом заставляла себя произнести и записать их имена. Рассказывая о переговорах между печенегами и славянскими вождями Татушем, Сеславом и Сацой, она просит читателя простить ее за то, что «нужно упомянуть имена этих предводителей, хотя они и оскверняют мою историю»²³. Аналогичную оговорку она делает, рассказывая о Василии Богомиле: «Намеревалась я рассказать о всей ереси богомилов. Но, как говорит где-то прекрасная Сапфо, мне мешает стыд. Ведь я, пишущая историю, — женщина, к тому же самая уважаемая из царственных особ и самая старшая из детей Алексея. Кроме того, надлежит хранить молчание о том, о чем говорят повсюду. У меня есть желание подробно описать богомильскую ересь, и тем не менее я умалчиваю это, дабы не осквернять свой язык»²⁴. В своей претенциозной и снобистской позе, которую Анна Комнина принимает в этих пассажах, она не осмеливается даже и думать об инородцах.

Однако в целом в позднеримском, а затем и в византийском мирах этнолингвистический критерий идентичности не был столь

²¹ *Vryonis S. Byzantine Images of the Armenians // The Armenian Image in History and Literature / Ed. by R. G. Hovannisian. Malibu: Undena Publications, 1981. P. 69.*

²² О византийском образе армян см.: *Vryonis S. Byzantine Images of the Armenians; Speck P. Γραικία und Ἀρμενία // Jahrbuch der Osterreichischen byzantinischen Gesellschaft, 1967. Vol. 16. P. 73 f.*

²³ *Comnène A. Alexiade (règne de l'empereur Alexis I Comnène, 1081–1118) / Ed. by B. Leib. Paris, 1937–1976. Vol. II, VI. P. 13. Русский перевод: Комнина А. Алексиада / Вступ. ст., пер., коммент. Я. Н. Любарского. СПб., 1996. С. 200–201.*

²⁴ *Comnène A. Alexiade... Vol. III, XV. P. 9. Русский перевод: Комнина А. Алексиада... С. 421.*

определен и недвусмыслен, как в прежние времена или как в других культурах. Отношение к иным народам было далеко не однозначным. Нередко византийцы говорят об этническом происхождении человека вполне безразлично, не видя в нем ничего ни хорошего, ни плохого.

Дело в том, что позднеримская и византийская цивилизации развивались в ситуации многоязычия, и в особенности в пространстве латинской и греческой диглоссии, то есть в ситуации одновременного распространения обоих языков, функции которых были распределены между различными сегментами культуры (не путать с двуязычием). Латинской язык играл в основном роль государственного языка, языка законодательства, администрации и армии, в то время как греческий был языком культуры. После объявления Константинополя новой столицей империи в 330 г., когда императорский двор и администрация переехали туда из Рима, между греческим и латынью возникла определенная напряженность. Местные греки, став основным источником кадров для императорской бюрократии, жаловались на обязательное изучение латыни, языка варварского и грубого²⁵. По крайней мере до VI в. латинский язык сохранял позиции государственного языка, хотя, конечно, греческий шаг за шагом вытеснял его из официальной сферы. Впрочем, византийцы продолжали называть себя римлянами или же, другими словами, «народом Рима» (к этому вопросу я вернусь позже) и, следовательно, никогда не забывали о латинском происхождении своей державы. Выражение «ῥωμαϊκὴ γλῶσσα», «римский язык» могло обозначать в равной степени как латинский, так и греческий языки²⁶.

До самого конца империя оставалась многоэтничным политическим образованием, универсальной державой, которая потенциально охватывала все человечество, независимо от того, на каком языке говорили ее подданные. Отмеченный переход от латинского языка к греческому стал возможным и даже логически оправданным благодаря этой принципиальной полиэтничной установке. Кроме того, это также означало, что негреческие и нелатинские провинции империи могли развивать свои собственные литературы и религиозные тради-

²⁵ *Dagron G. Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'état // Revue historique. 1964. Vol. 241. P. 23–56.*

²⁶ *Dagron G. Formes et fonctions du pluralisme linguistique à Byzance (IX^e–XII^e siècle) // ТМ. 1994. Vol. 12. P. 219–240; русский перевод: Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории средиземноморской культуры / Под ред. Р. М. Шукурова. М., 1999. С. 160–193.*

ции на местных языках (сирийском, коптском, грузинском, славянском, арабском). В отдаленных провинциях использование местных языков в администрации было также допустимым, как, например, в арабском пограничье у Гассанидов, федератов империи до VII в.²⁷

Действительно, знание греческого языка было первым и самым важным условием для социального успеха в Византийской империи, особенно для средне- и поздневизантийского времени. Верно также и то, что греческий является основным языком высокой литературы и церкви. Однако знание греческого языка для византийских подданных было весьма желательным, но далеко не обязательным.

Следует добавить, что только в эпоху упадка Византийской империи, начиная с XIII в., византийцы стали все чаще ассоциировать себя с конкретным этносом — οὗ Ἑλλήνες, эллины, — этнически и лингвистически противопоставляя себя другим народам²⁸. Однако это было лишь частичным отходом от традиционных моделей, который так и не имел существенных последствий в реальной политической практике: поскольку империя (хоть и неуклонно сокращалась в размерах) продолжала оставаться полиэтническим и многоязычным пространством. Даже в Поздней Византии мы не найдем эксплицитных утверждений, что византиец непременно должен быть грекоязычным.

Иоанн Цец, автор XII в., дал парадоксальное и остроумное описание фактического многоязычия, царившего в византийском мегаполисе:

У всех разный выговор, непохожая речь,
Но языки смешиваются — это священные вору!
Поскольку жители царственного града Константинова

²⁷ О полилингвизме римского и византийского пространства см.: *Dagron G. Formes et fonctions du pluralisme linguistique...* P. 219–220; *Oxford Dictionary of Byzantium*. 1991. Vol. 2. P. 1177; *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit G. // Beihefte der Bonner Jahrbücher*. Bonn, 1980. Vol. 40; *Kahane H. R. Abendland und Byzanz, Sprache // Reallexikon der Byzantinistik / Ed. by P. Wirth*. Amsterdam: Verlag Adolf Hakkert. 1968; *Macmullen R. Provincial Languages in the Roman Empire // American Journal of Philology*. 1966. Vol. 87. P. 1–17.

²⁸ *Koder J. Byzantinische Identität — einleitende Bemerkungen // Byzantium. Identity. Image, Influence. Major Papers. XIX International Congress of Byzantine Studies...* P. 4–5.

Не говорят все на одном языке и не принадлежат к одному племени,
 Здесь смешивается много языков, и из этих закоренелых воров —
 Критцев, тюрок, аланов, родосцев, жителей Хиоса,
 Одним словом, жителей всех стран, —
 Из самых отъявленных, самых прожженных воров
 Град Константинов делает святых!²⁹

Судя по этой цитате, можно думать, что языковое разнообразие населения никак не лишало Константинополь его статуса *πατρίς*, а иноязыких его жителей — статуса истинных византийцев.

Итак, простейшая схема, базирующаяся на языковых различиях, — «византийцы — это те, которые говорят на греческом», и, следовательно, «невизантийцы — это те, которые говорят на других языках», — не действовала на византийском пространстве.

Политическая идентичность, или «гражданство». Ядром византийской концепции идентичности была политическая концепция «Римской империи» и, соответственно, римского «гражданства». Византийцы официально и неофициально называли себя римлянами (*Ῥωμαῖοι*), официальное именование их страны — «Государство римлян» (*ἡ ἀρχὴ τῶν Ῥωμαίων*), а официальное обозначение их верховного правителя — «император/самодержец римлян» (*ὁ αὐτοκράτωρ τῶν Ῥωμαίων*). Как мы видим, ключевым словом в официальном употреблении было «римляне», *Ῥωμαῖοι*, политический термин, обозначающий гражданство независимо от пола, места рождения, национальности, социального или культурного статуса человека³⁰.

В неофициальном употреблении византийцы именовали свое государство *Ῥωμανία* — синонимический вариант *ἡ ἀρχὴ τῶν Ῥωμαίων*, — которая никак не ассоциировалась с каким-либо конкретным географическим регионом. Даже Рим не рассматривался в качестве обязательной части *Ῥωμανία*. *Ῥωμανία*, с точки зрения географической будучи совершенно неопределенной, включала те земли, которые

²⁹ Ioannis Tzetzae historiae / Ed. by P. L. M. Leone. Naples, 1968. XIII. P. 354–362 (p. 528). Детальную интерпретацию этого отрывка с его скрытыми аллюзиями на гомеровскую «Илиаду» см.: *Dagron G. Formes et fonctions du pluralisme linguistique à Byzance (IX^e–XII^e siècle)* // ТМ. 1994. Vol. 12. P. 239–240; русский перевод: Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории средиземноморской культуры... С. 192.

³⁰ *Ahrweiler H. L'idéologie politique de l'empire byzantin.* Paris, 1975. P. 60 ff.

де-факто на тот или иной исторический момент находились под контролем византийского императора.

Здесь следует отметить, что ἡ ἀρχὴ τῶν Ῥωμαίων и Ῥωμανία, в определенных контекстах, были взаимозаменяемы с отчизной-πατρίς Константинополем и использовались в расширительном смысле, обозначая Римскую империю в целом. Тожественность Константинополя и всего Римского государства хорошо демонстрируется, например, Георгием Пазимером, для которого πατρίς идентична Константинополю, а оба эти понятия обозначают империю в целом. Если в своем рассказе о византийской истории до возвращения византийцами Константинополя в 1261 г. Пахимер постоянно говорит о Константинополе как о потерянной «отчизне», πατρίς, то для времени после 1261 г. он обычно использует, то для времени после 1261 г. он обычно использует πατρίς = Константинополь в расширительном значении Византийской империи³¹.

И все же было бы ошибочным видеть в Ῥωμαῖοι и Ῥωμανία исключительно политические термины. В повседневном употреблении они со временем приобретают все более явственные этнические и географические оттенки. Ῥωμαῖος в конце концов приобретает значение грекоязычных византийцев. Негреки в Малой Азии и на Кавказе называли грекоязычных православных *urum*, *rumi*. До нынешнего времени в Анатолии местный греческий язык именуется *urum*. Аналогичные квази-географические нюансы различимы в понятии Ῥωμανία, которое на Латинском Западе (Романия) и на мусульманском Востоке (Рум) имело абсолютно определенный пространственный смысл³². Можно думать, что эти квази-этнические и квази-географические нюансы сначала появились в самом византийском пространстве, а затем были восприняты соседними народами.

Здесь снова мы сталкиваемся с определенной двойственностью, двусмысленностью и полисемантической в базовом византийском

³¹ George Pachymérès Relations Historiques... P. 25, line 27; 31, line 24; 109, line 17; 203, line 14; 209, line 18, 27; 211, line 6, 19; 231, line 5; 271, line 26; 473, line 4; 529, line 2.

³² Шукуров Р. М. Формулы самоидентификации анатолийских тюрок и византийская традиция (XII–XIII вв.) // Причерноморье в средние века / Под ред. С. П. Карпова. М., 2001. С. 151–173; Shukurov R. Turkmen and Byzantine self-identity. Some Reflections on the Logic of the Title-Making in Twelfth- and Thirteenth-Century Anatolia // Eastern Approaches to Byzantium / Ed. by A. Eastmond. Aldershot; Hampshire, 2001. P. 255–272.

Конфессия. Весьма интересно, что в неофициальном употреблении и, что более важно, на уровне общих стереотипов византийцы часто смешивали конфессиональную идентичность с политической. Очень часто понятие *Χριστιανοί* заменяет понятие *Ῥωμαῖοι*, и наоборот. Представляется, что определения *Ῥωμαῖος* и *Χριστιανός* были в значительной степени взаимозаменяемыми.

Согласно общему мнению исследователей, гораздо более действенной и обязывающей являлась конфессиональная, то есть православная детерминанта. Начиная с конца IV в., когда христианство стало государственной религией Римской империи, исповедание христианства стало обязательным для всех подданных империи. Отныне все «римляне» стали *Χριστιανοί*, христианами, по крайней мере в идеальной модели имперской политической теории.

Византийская империя полностью унаследовала римское отношение к государственной религии, которое отнюдь не было толерантным. Наиболее тяжким преступлением, в соответствии с римским законодательством, было не то, которое совершалось против собственности или личности, но именно преступления против религии и благочестия, и особенно святотатство. Святотатство наказывалось смертной казнью или изгнанием, то есть политической смертью. Гонения против евреев и христиан в первые века н. э. базировались на прочной правовой основе. По римскому праву, религия *licita* должна отвечать по меньшей мере трем формальным условиям, которые отличают истинное вероисповедание от колдовства:

- 1) религия должна быть древней, т.е. корениться в глубокой древности;
- 2) она должна быть связана с племенной группой, то есть семьей, кланом или народом;
- 3) она должна быть инкорпорирована в римский государственный культ и не противоречить последнему.

Иудаизм не выполнял третьего требования и был наказан за отказ евреев принять государственный культ римского императора. Христианство противоречило всем трем критериям: оно представляло собой новую религию; в силу своих универсалистских претензий, оно отвергало этническую идентичность; наконец, оно отказывалось принять государственный культ империи. В результате христианские общины были запрещены как коллегия *illicita*, то есть незаконное тайное собрание; христиане за совершение *sacrilegium*, самого серьезного преступления против государства (то есть против народа Рима), подлежали казни.

Римское государство в этом смысле было теократией по своей сути, по крайней мере коль скоро его глава, император, был *Pontifex Maximus* государственной религии, единственной религии, приемлемой для подданных Римской империи.

Византийский император отчасти унаследовал эту функцию римского императора, будучи главным гарантом религиозного благочестия *Populus Romanus*, римского народа, и, следовательно, сохранения связи между *Populus Romanus* и Трансцендентной Властью. Я хотел бы подчеркнуть: в современных терминах римское и византийское государства типологически носили чисто теократический характер.

Теократические признаки в роли христианства как государственной религии можно наблюдать и в византийском законодательстве. Византия, как и Рим, жила согласно старому римскому правилу «одно государство — одна религия». Например, в соответствии с Кодексом Феодосия, все, кто не исповедуют православное христианство, являются еретиками, подлежащими наказанию (С. Th. XVI.1.2); неправославное и нехристианское священство лишено привилегий и подлежит наказанию (С. Th. XVI.V.1); неправославные храмы должны быть закрыты по всей империи, а те, кто совершает языческие жертвы, должны быть преданы смерти (С. Th. XVI.X.4); завещания язычников лишаются юридической силы (С. Th. XVI.VII.1). В VIII в., согласно Эклоге, еретики, точнее, монтанисты и манихеи (Eccl. XVII.52) должны быть преданы смерти, христиане-отступники должны быть преданы смерти, «принимающего участие в заговоре против императора или против Государства христиан в тот же час должно предать смерти» (Eccl. XVII.3). Список таких статей, направленных против еретиков и иноверцев, может быть продолжен³³. Одним словом, все отклонения от официального православия рассматривались как преступление против государства и универсального порядка. Эти данные хорошо известны в науке и подробно комментировались.

Нет сомнений в том, что быть византийцем (точнее, римлянином) означало быть христианином. В этом византийцы были довольно точными, и их религиозная идентичность была ярко выраженной. Любая другая религиозная принадлежность, помимо официального христианства, как правило, не была приемлемой.

Нетерпимость или религиозная свобода? При анализе взаимосвязи между *Ῥωμαῖος* и *Χριστιανός* в византийских источниках становится

³³ См., например: *Bury J. B. History of the Later Roman Empire. London, 1923. P. 364–375.*

очевидным, что оба определения играют практически тождественную роль и несут почти тождественный смысл. Однако религиозная компонента существенно ограничивала широту политического концепта. Быть Ῥωμαῖος означало быть Χριστιανός, христианином, а точнее, православным христианином.

Следовательно, византийцы определяли себя как граждан или подданных (ὕπηχος) «Государства православных римлян»³⁴. Как мы видели выше, стандартный «византийский паспорт» не включал в себя никаких четких определений, касающихся этнической или географической локализации. И это является одной из существенных черт византийской идентичности, отличавшей византийцев от многих других народов средневековья. Преобладание политической компоненты в идентичности (пусть и с выраженным конфессиональным уклоном) сближает византийскую модель с современными моделями идентичности.

С другой стороны, можно сказать, что религиозные и политические определения тесно переплетены. И это не удивительно, если вспомнить о византийской концепции государственной религии и жесткой связи между религиозной ортодоксальностью и политической лояльностью, о которой говорилось выше.

Если, как я показал выше, этничность как таковая не столь важна для византийской идентичности, то конфессиональная принадлежность, судя по византийским правовым источникам, наоборот, была весьма значимой и определенной. С этой точки зрения, византийское государство и его система государственной религии были крайне нетерпимы к иноверчеству.

Однако если мы взглянем на повседневную практику византийской администрации, то обнаружим парадоксальную способность византийцев избегать крайностей собственного теократического законодательства, или же, если быть еще точнее, сохранять баланс между нетерпимостью и значительной мерой религиозной свободы, которая часто предопределялась политическими и экономическими реальностями.

На протяжении всей истории Византийской империи можно наблюдать многочисленные случаи игнорирования и даже нарушения принципа «одно государство — одна религия». Я остановлюсь на нескольких наиболее красноречивых примерах.

³⁴ *Chrysos E.* The Roman Political Identity in Late Antiquity and Early Byzantium // *Byzantium. Identity, Image, Influence. Major Papers.* XIX International Congress of Byzantine Studies... P. 7–16.

Во-первых, это слишком затянувшаяся история «византийского язычества». Хотя Римская империя официально приняла христианство в качестве государственной религии в конце IV в., однако языческие общины продолжали существовать и самовоспроизводиться в различных регионах империи в течение последующих двухсот лет. Последние остатки язычества, как полагают, были уничтожены лишь в правление Юстиниана I в VI в. Я имею в виду, в частности, известный рассказ о запрещении языческой Академии в Афинах около 529 г. Языческие философы, которых изгнали из Афин в 532 г., отправились в изгнание в Иран. Однако им не понравилось невежество персидского зороастрийского жречества, и они вновь вернулись в империю. Нет никаких сведений о том, что византийские власти осмелились обвинить их в святотатстве и наказать в соответствии с действующим законодательством. Похоже, что эти языческие философы мирно закончили свои дни, расселившись где-то в христианской империи. Афинская академия все еще упоминалась в 560-х гг.³⁵

Аналогичные примеры в отношении приверженцев неофициальных, то есть еретических ветвей христианства, которые теоретически подлежали каре, также многочисленны в византийской истории. Можно вспомнить крупные монофизитские общины, которые существовали до VII в. в юго-восточных провинциях империи. Православные императоры проявляли большую или меньшую степень терпимости к этим монофизитам, опасаясь разрушить политическое равновесие в регионе. То же самое можно сказать и об армянской григорианской церкви. Когда византийцы восстановили свою власть над Великой Арменией и Сирией в конце X — начале XI в., власть не решалась открыто подавлять армянскую «еретическую» церковь.

Еще один хорошо известный случай представлен византийским отношением к евреям. Правовой основой существования еврейских общин в Византии были императорские указы, которые предоставляли евреям свободу вероисповедания и гарантии личной и имущественной неприкосновенности. Такие указы, которые входили в прямое противоречие с духом императорского законодательства, делали исключение в отношении евреев как иноверческой общины³⁶.

³⁵ John Malalas, XVIII, p. 451, 16–18. Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 1. P. 9 (Academy of Athens); Fernandez C. Justiniano y la clausura de la escuela de Atenas. Erytheia, 1983. Vol. 2. P. 23–30.

³⁶ Starr J. Jews in the Byzantine Empire 641–1204. Athens, 1939; Bowman S. Jews in Byzantium, 1204–1453. Alabama: University of Alabama Press, 1985.

Следовательно, можно сделать вывод, что православная христианская идентичность, будучи первостепенно важной в византийской модели самоидентификации, не имела абсолютного значения, и многие отклонения от нее можно наблюдать в реальной практике византийского государства.

Византийские мусульмане. В заключение я хотел бы привести еще один пример, который может пролить дополнительный свет на суть византийской терпимости к иноверчеству.

Каноническое право рассматривало мусульман как нехристиан или еретиков. В каноническом праве, а также в византийской теологической литературе, начиная с полемических произведений Иоанна Дамаскина, ислам рассматривался как ересь или язычество. Браки православных с неверными, включая мусульман, считались незаконными³⁷. Можно думать, что юридически мусульмане (сарацины, агаряне, исмаилиты) были запрещены в Византии. Однако этот вопрос представляется много более сложным.

Стивен Рейнерт недавно отметил в своем исследовании о мусульманах в Константинополе парадоксальный характер византийского отношения к исламу. Нет никаких доказательств того, что церковная или императорская власть сколько-нибудь четко формулировала правовой статус ислама и мусульман на землях, находящихся под византийской юрисдикцией. Кроме того, мы ничего не знаем о каких-либо официальных религиозных гонениях против мусульман на территории империи. Поэтому я склонен согласиться с Стивеном Рейнертом, который предполагает, что византийцы намеренно оставляли правовой статус мусульман «расплывчатым и неопределенным, чтобы не создавать юридической базы для преследования или дискриминационных мер». Де-юре мусульман как социальной и конфессиональной категории населения не существовало вообще³⁸. Можно, следовательно, предположить также, что в Византии никогда не существовало полноценных мусульманских социальных институтов, базирующихся на конфессиональной автономии, необходимой для воспроизводства ислама³⁹.

³⁷ *Vryonis S. Byzantine and Turkish Societies and Their Sources of Manpower... P. 131.*

³⁸ *Reinert S. W. The Muslim Presence in Constantinople, 9th–15th Centuries: Some Preliminary Observations // Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire / Ed. by H. Ahrweiler, A.E.Laiou. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998. P. 149.*

³⁹ *Шукуров Р. М. Крипто-мусульмане Анатолии // Причерноморье в средние века / Под ред. С.П. Карпова. М., 2005. Вып. 6. С. 214–233; Shukurov R. The*

Вместе с тем из многочисленных ссылок в арабских и византийских источниках мы знаем, что мусульманские общины в Византии существовали. По словам автора XIII в., «людям разных языков и религий было разрешено жить в христианских землях и городах, а именно евреям, армянам, исмаилитам, агарянам и другим, таким, как эти, однако чтобы они не смешивались с христианами, а жили отдельно. По этой причине были назначены им места в соответствии с их родом либо в черте города, либо вовне, с тем чтобы они были ограничены ими и не распространяли свои жилища за их пределы»⁴⁰. Эти «места», видимо, и составляли кварталы мусульманских купцов в разных городах империи, в том числе в Константинополе, Эфесе, Фессалонике, Трапезунде. В Константинополе существовала по крайней мере одна мечеть в мусульманском квартале⁴¹. Поэтому, несмотря на явные карательные тенденции в византийском законодательстве, мусульмане в реальности пользовались византийской терпимостью, позволявшей им жить и работать в империи так же, как и евреям и армянам.

Заключение. Византийское государство теоретически представляло собой довольно жесткую и негибкую конструкцию, нетерпимую к неправославным и иноверцам. Однако на практике византийское государство демонстрировало исключительную гибкость и терпимость, искало и находило компромиссы в наиболее чувствительных вопросах веры.

Иными словами, случай Византии ясно показывает, что мы имеем в нашем распоряжении два уровня реальности.

1. С одной стороны, это — письменные правовые традиции, официальное провозглашение некоторых политико-конфессиональных ценностей и принципов, которые находились под защитой карательной машины государства. Эти официальные принципы отобразили в полной мере нетерпимость, жесткий и негибкий характер византийского политической системы. Гражданское и каноническое законодательство Византии является «манифестом» нетерпимости и фанатизма.

2. Однако, с другой стороны, мы видим, что в своей повседневной административной деятельности византийское государство, ру-

Crypto-Muslims of Anatolia // *Anthropology, Archeology and Heritage in the Balkans and Anatolia or The Life and Times of F. W. Hasluck (1878–1920)* / Ed. by David Shankland. Istanbul: Isis Press, 2004. P. 135–158.

⁴⁰ Bowman S. *Jews in Byzantium...* P. 221.

⁴¹ Шукуров Р. М. Крипто-мусульмане Анатолии; *Shukurov R. The Crypto-Muslims of Anatolia...*

ководствуясь осторожностью, искренне стремилось сохранить социальный мир в империи.

Таким образом, тут мы сталкиваемся с хорошо известной проблемой расхождения между нормами письменного права и их фактической реализацией. Во многих других регионах Европы может быть отмечен противоположный характер связи между письменной нормой и ее реализацией: много чаще «хорошие» законы, формулирующие высокие принципы и идеалы, остаются лишь на бумаге и не работают в реальной обычной практике, подменяясь «варварскими» неписаными правилами и местным обычным правом. Византия дает противоположный и весьма поучительный пример продуманного и цивилизованного отношения к реальности, которое сознательно блокирует возможные разрушительные последствия действующего законодательства.

Здесь можно выдвинуть следующие объяснения для этой исключительной способности приспособления к многообразию действительности, к различным вызовам в потоке постоянно меняющейся реальности. В византийском сознании, наряду с политическими и конфессиональными предпочтениями и ограничениями, можно также заметить значительный цивилизационный опыт, который глубоко уходил своими корнями в контекстный менталитет византийцев и который обладал намного более широким горизонтом, чем ограничительные системы, рассмотренные выше. В этом выразилась верность византийцев своему вековому управленческому опыту и своим знаниям о мире, которые сочетались с немалой долей релятивизма и даже здорового цинизма и, следовательно, с исключительной практичностью в решении повседневных вопросов. Элементы собственной идентификации, гражданское и каноническое законодательство далеко не всегда понимались и принимались буквально. Византийцы стремились соблюсти не букву закона, но его суть, его внутренний дух.

Как я пытался показать, даже на самых базовых уровнях византийской идентичности мы сталкиваемся с исключительной полисемантической терминов и понятий. Ничто не было абсолютным в византийском отношении к миру, к себе и к другим, смысл понятия предопределялся его контекстом (каппадокиец мог быть самым отвратительным в одном контексте и самым лучшим в другом и т. д.). Именно поэтому византийские этнические, конфессиональные и политические концепции часто выглядят столь противоречивыми и непоследовательными. Однако, как я полагаю, это было спасительной непоследовательностью, которая позволила империи существовать на протяжении более чем тысячелетия.

Кажущаяся непоследовательность давала большое преимущество византийской культуре, которая всегда была открыта для компромиссов. Византийское умение находить компромисс не является следствием каких-либо особенностей римской государственной идеологии или православного христианства, которые в своих официальных заявлениях показывали себя довольно нетерпимыми. Оно было следствием беспрецедентного опыта цивилизованной жизни, который, в частности, предполагал наличие широкого интеллектуального горизонта, понимания и приятия сложности человеческой природы.

ФРАГМЕНТЫ ДИСКУССИИ
ПО ДОКЛАДАМ
М. В. ДМИТРИЕВА И Р. М. ШУКУРОВА

И. В. ВЕДЮШКИНА: У меня сразу несколько вопросов к Рустаму Мухаммадовичу Шукурову. Не считаете ли вы, что зрелая «имперскость» не только надэтнична, но и надконфессиональна?

Второй вопрос относительно термина «ромейский язык» — «ῥωμαϊστί» в византийских источниках... Может ли этот термин, по вашим наблюдениям, означать «по-гречески» и «по-латыни» в одном и том же тексте, в крайнем случае, у одного и того же автора? Или все-таки у разных авторов и в разных памятниках он просто приобретает в контексте одно из этих значений?

Р. М. ШУКУРОВ: Что касается надконфессиональности — да, именно это я и имел в виду. На бумаге, в опубликованном законодательстве, их, иноверцев, действительно не терпели, Византия была теократическим государством, но в реальности — «новым Вавилоном». Бок о бок жили представители всех религий, всех народов. У византийцев была способность дистанцироваться от своего собственного законодательства, взглянуть на него в некотором смысле цинично.

Что касается ромейского языка. Я сейчас припоминаю текст о фемах, где под «ромейским», «римским» языком подразумевается латинский. У того же Константина Багрянородного ромейский язык, *ῥωμαικῆ γλῶσσα*, обозначает и латинский, и греческий. Значение этого термина зависит от контекста.

М. ВЕНАР: У меня накопилось очень много поводов к размышлению в течение нашего сегодняшнего утра. Я не буду сейчас касаться проблем веротерпимости на Западе и Востоке христианского мира, тем более что два года назад я уже принимал участие в московских дискуссиях на эту тему, выступив с докладами в Российской академии наук и Московском университете. Скажу только, что государство, которое имеет такое репрессивное и пропитанное духом преследования законодательство (примеров этому масса), могло рассматривать это законодательство как потенциальное оружие, которым оно воспользуется тогда, когда возникнет необходимость.

Что же касается упомянутой г-ном Шукуровым и г-ном Дмитриевым диглоссии, то и у нас на Западе имеется много примеров, когда язык выбирался в зависимости от жизненных обстоятельств. Есть много случаев, когда человек, находясь в одной среде, говорит на одном языке, в другой среде — на другом языке. С другой стороны, множество людей жило в среде вульгарно-народного языка, и для них язык ученой культуры как бы и не существовал.

Возьмем, например, тексты экзорцистов из Прованса: в одних случаях экзорцист говорит с дьяволом по-французски, в других — на латыни, в третьих — по-провансальски — в зависимости от того, с каким населением ему, экзорцисту, приходится иметь дело.

Третье замечание. Различия между национальными сообществами, границы национальной принадлежности наиболее ясно дают о себе знать, когда мы имеем дело с иностранцами. Возьмем какого-нибудь воображаемого иностранца, который бы решил предпринять путешествие от Кракова через Смоленск в Москву. Как этот иностранец воспринимает местное население? Сначала поляков, затем жителей сегодняшней Белоруссии и Литвы, а потом и русских? Как он описывает их обычаи, различия между ними?

М. В. ДМИТРИЕВ: Я отвечу на замечания г-на Венара.

Касаясь замечания г-на Венара о законодательстве (если законодательство суровое, но не применяется, значит, государство применит его тогда, когда это станет необходимым), скажу следующее. Исходя из этой предпосылки, г-н Венар делает вывод, что нет большой разницы между Византией и Западом. Мне кажется, что разница все-таки есть, потому что у византийцев многократно встречались ситуации, когда они вполне могли и, казалось бы, непременно должны были применить силу, так как с точки зрения законодательства и религиозных норм все было совершенно ясно. Тем не менее византийцы не использовали те нормы, которые имелись у них в законодательстве, в политической практике. В этом отношении ситуация в Византии в самом деле была очень странной. Как объяснить тот факт, что византийцы, по выражению Р. М. Шукурова, цинично смотрели на свое собственное законодательство? Позднее мы столкнемся с аналогичной ситуацией в Московской Руси, правительство и церковь которой в XVII в. с поразительным безразличием относились к присутствию на русской территории большого числа язычников и мусульман, обращавших язычников в ислам. Не говоря уже о вопиющем нарушении закона теми многочисленными мусульманами, которые владели православными крепостными крестьянами (правительство всерьез занялось этой проблемой лишь в 1680-е гг.).

Что касается понимания диглоссии, то, мне кажется, здесь имеет место некоторое недоразумение. Диглоссия, насколько я понимаю из книг специалистов (в первую очередь из книг Б. А. Успенского), — явление отличное от двуязычия или многоязычия. Двуязычие — это сосуществование верникулярных языков и языка высокой письменной культуры. А диглоссия — существование двух очень близких языков (русского и церковнославянского), имеющих разные функции. С этой точки зрения я воспринимаю то, о чем было сказано Рустамом Мухаммадовичем, когда он говорил о византийской ситуации как о ситуации, построенной на диглоссии.

Третий вопрос касался иностранца, который едет из Польши в Москву. С точки зрения г-на Венара, его отзывы могут ясно свидетельствовать о различиях между национальными сообществами. Возьмем классический пример — записки Сигизмунда Герберштейна. Он приезжает в Россию и констатирует: здесь живут русские, они отличны от поляков и от нас, европейцев; эти русские, в общем, тот же самый народ, что и «рутены» — православные жители Речи Посполитой; на территории самой России живут разные народы... Приблизительно так же поступают и прочие иностранцы, приехавшие с Запада. Они не замечают ни того, что, с точки зрения и «москвитов», и «рутенов», православное население России и Речи Посполитой не составляет одного народа, ни того, что «москвиты» не делают различия между разными по этническому происхождению категориями православного населения России. Иностранцы приносят в Россию свои собственные понятия, поэтому логика дистинкций, логика различения, которая присуща Герберштейну и другим выходцам с Запада, не является тем, что нас интересует в первую очередь в проекте «*Confessines et nationes*». Нас интересует в первую очередь то, как внутри православных культур, по сравнению с западнохристианскими культурами, выстраивались «стратегии» протонациональных дискурсов, то есть дискурсов, отличавших один «народ» от других «народов».

И. В. ВЕДЮШКИНА: Вопрос к Михаилу Владимировичу Дмитриеву. О том замечательном купце, который в разных ситуациях оказывается то «гречином», то «литвином». «Гречин» — это ведь не только этноним, равно как и «литвин». «Гречин» — это купец, который торгует вдоль греческого торгового пути.

М. В. ДМИТРИЕВ: Да-да, в том-то и дело, что ни «гречин», ни «литвин» в данном случае — не этнонимы, а скорее топонимы и политонимы...

Р. М. ШУКУРОВ: Михаил Владимирович Дмитриев предполагает, что ситуация в западнохристианской культуре существенно отличается от того, как представления о «нации» и «национальном» строятся в мусульманской и вообще неевропейских восточных культурах. Хотелось бы высказать некоторые сомнения на этот счет, хотя у меня и нет готовой концепции, есть пока только два возражения.

Например, Иран (Персия), потерпев катастрофическое цивилизационное поражение в столкновении с арабами в VII в., в VIII–IX вв. возрождается именно на национальной основе, и ядром этого возрождения был язык. Поэтому мы не можем говорить о Центральной Азии как о зоне, которой чужды идеи национальности.

Вместе с тем, и это мое второе соображение, обращаясь к иранскому опыту уже в зрелое средневековье и сопоставляя его с опытом византийским, я выдвинул бы одну гипотезу. Может быть, тут представление об этничности использовалось господствующими культурами как инструмент, как критерий для описания маргинальных по отношению к этой господствующей культуре народов. Иными словами, критерии этничности никогда не применялись по отношению к самим себе, но применялись к соседям. Скажем, что такое тюркская этничность? Она была полностью создана иранцами. Создана ими тогда, когда они столкнулись с новым явлением на маргиналиях своего пространства. Они стали описывать тюрков, причем в нескольких регистрах: библейском и собственно «иранском», эпическом. Они включили тюрков в библейский и эпический ряд, соотнесенный с представлениями о самих себе, и, по существу, создали тюркскую «национальную идею». Господствующая интеллектуальная культура, которая нуждалась в объяснении новых явлений «протонационального» порядка в мире вокруг себя, описывает эти новые явления, очень часто обращаясь почему-то к «этнической» аргументации и категоризации.

То же самое мы наблюдаем и в византийском пространстве. Византийцы великолепно описывали и знали, например, этнический состав Балкан: сербы, болгары, албанцы, вlahи. Они прекрасно знали окружение азиатское — арабы, тюрки, персы, армяне. Причем многие этнонимы, которыми мы сейчас пользуемся для данного региона, создавались византийцами и не являлись самоназванием этих народов...

М. В. ДМИТРИЕВ: Откликаясь на то, что сказал Рустам Мухаммадович, я хочу сослаться на упоминаемые в моем вступительном докладе статьи Г. Г. Литаврина, книгу Г. Моравчика, статью Тыпковой-Заимовой. Они убедительно показывают, в частности, что в практике именован-

ния народов в византийской культуре было очень много путаницы. Например, скифами могли называть то восточных славян, то любых «варваров», то только «варваров», живущих на Балканах, и т. д. Мне кажется, что все это очень похоже на путаницу, которую мы видим в русских источниках, когда русские тексты «путаются», говоря о «литовцах», «немцах», «белорусцах», «греках»...

РЕПЛИКА ИЗ ЗАЛА: «Немцы шкотския земли» — один из примеров...

М. В. ДМИТРИЕВ: Да-да, это один из многих примеров... Мне кажется, что неразборчивость в этническом словоупотреблении у русских («свейский немец», «немец шкотския земли», пресловутый «литвин») нужно объяснять не какой-то хаотичностью и «недисциплинированностью» восприятия, а самой логикой построения «этнических» дискурсов, в которых для «этничности» в нашем сегодняшнем смысле слова почти не оставалось места. Думаю, что этот тезис не противоречит точке зрения Рустама Мухаммадовича Шукурова.

Р. М. ШУКУРОВ: Примеры, которые привел Михаил Владимирович Дмитриев, говоря о восприятии византийцами других народов, — это архаизаторские тенденции. Не стоит преувеличивать их удельного веса в византийской культуре, в византийском описании мира. Да, действительно называли русских «тавроскифами». Но при этом существовало слово «славой» — «славяне», слово, которым мы сейчас пользуемся все. Византийцы называли тюрок «ахеменидами» и в то же время у них существовало наименование «тюрки», которым мы все пользуемся и которое является основным для обозначения этого народа. Существовали разные модусы для описания мира, не отменявшие друг друга...

М. В. ДМИТРИЕВ: Здесь, однако, напрашиваются сравнения с опытом западного мира, потому что наверняка французский автор в эпоху Столетней войны и религиозных войн XVI в. никогда не перепутает немца с итальянцем. Он не скажет: «Это итальянский немец Козимо Фельтринелли, приехавший из Флоренции». Это невозможно...

Р. М. ШУКУРОВ: Византиец никогда не назовет славянина «ахеменидом».

МАРК ВЕНАР: Тут нужно отметить, что на Западе всегда существовала очень четкая лингвистическая граница между германскими и романскими языками, и если мы сталкиваемся с кем-нибудь из германского пространства, этот человек может быть голландцем, немцем, саксонцем — однако если при этом он говорит по-немецки, он может быть назван германцем.

К. Ю. ЕРУСАЛИМСКИЙ: В русских источниках XVI–XVII вв. можно встретить термин «английские немцы», «шведские немцы» — это ведь тоже различные «германские немцы»... Но при упоминании выходцев из Италии это будут «венетианцы», «флорентийцы», «фрязи».

Ж.-Л. Лёмэтр

(Высшая школа практических исследований
в общественных науках, Париж)

МАРТИРОЛОГИ И КАЛЕНДАРИ — ПАМЯТНИКИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ?

Можно ли говорить о том, что в средневековых мартиролагах и календарях выражается национальная идентичность? Применим ли к ним вообще вопрос, которому посвящен данный коллоквиум? Являются ли, и если да, то в какой мере, агиографические и литургические тексты актами самоидентификации? Подобное предположение допустимо, поскольку сплошь и рядом говорят о «римском» мартирологе, о мартирологе «из Оксерра», о календаре, «распространенном в Лиможе» или «имевшем хождение в Солсбери» и т. д. Но как это было на самом деле?

Мартиролог. Мартиролог это прежде всего элемент культа святых, причем один из самых древних, хотя он обладает также и универсальностью¹. Мы плохо знаем, как бытовали и использовались мартирологи, в первую очередь иеронимовские, во второй половине V — конце VIII в. Однако с середины IX в. они становятся составной частью повседневной литургической практики. Мартирологи читают как в монастырских общинах, так и во время церковных служб, пред-

¹ См. общую работу: *Dubois J., Lemaître J.-L. Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale.* Paris, 1993. Chap. IV. P. 102–134; а также те, в которых рассматриваются непосредственно мартирологи: *Quintin H. Les martyrologues historiques du Moyen Âge.* Paris, 1908; *Dubois J. Les martyrologues du Moyen Âge latin.* Turnhout, 1978 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental. 26); *Dubois J. Martyrologues. D'Usuard au Martyrologue romain.* Préface de M. Fleury. Abbeville, 1990. (Переиздание с указателем всего комплекса статей Ж. Дюбуа о мартиролагах.) На итальянском языке имеется обобщающая работа: *Philippart G. Martyrologi e legendari // Cavallo G., Leonardi Cl., Menesto E. Lo spazio letterario del medioevo. 1. Il Medioevo latino. Vol. II. La circolazione del testo.* Roma, 1994. P. 605–618.

назначенных для мирян. Несколько позже это обыкновение распространилось и среди странствующих монахов.

Именно слушая изо дня в день чтение мартирологов, верующие узнавали имена мучеников и исповедников, получали сведения о страданиях, которые те претерпели, учились относиться к святым как к моделям для подражания. Тексты мартирологов представляли собой, как правило, компиляции середины IX в., сделанные в Лионе и в аббатстве Сен-Жермен-де-Пре. Сохранилась одна рукопись мартиролога, составленного «лионским анонимом» около 806 г. Она хранится в Национальной библиотеке Франции (*lat.* 3879). В относящемся к 825–840 гг. мартирологе Флора текст Лионского анонима воспроизводится с некоторыми расширениями и модификациями². Около 858–860 гг. в Лионе составлен мартиролог Адона³. В 858–860 гг. закончен мартиролог Узуарда, монаха аббатства Сен-Жермен-де-Пре в Париже. В Национальной библиотеке Франции хранится его рукопись (*lat.* 13745), современная автору. Возможно, она является аутентичной или, во всяком случае, была просмотрена непосредственно составителем⁴.

² См.: *Condamin J., Vanel J.-B.* Martirologue de la sainte Église de Lyon, texte inédit de XIIIe siècle, transcrit sur le manuscrit de Bologne. Paris, 1902. Это издание рукописи № 925 из Библиотеки Болонского университета, однако издатели не указали, что речь идет о мартирологе Флора; *Dubois J., Renaud G.* Édition pratique du martirologue de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus. Paris, 1976.

³ *Dubois J., Renaud G.* Le martirologue d'Adon, ses deux familles, ses trois recensions, texte et commentaire. Paris, 1984 (Sources d'histoire médiévale).

⁴ Текст мартиролога Узуарда, опубликованный впервые в Любеке в 1475 г. под названием *Rudimenta novitorum* (Париж, Национальная библиотека Франции, Rés. G 212, 213, 591, 3 ex.), много раз перепечатывался. Следует отметить издания: Molanus (J. Vermeulen). Louvain, 1568; Jean-Baptiste Du Sollier. Anvers, 1714, воспроизведенное в томах VI, VII за май *Acta sanctorum* (Anvers, 1715–1717) Жака Дюбуа, вновь опубликованное в 1965 г. в: *Subsidia hagiographica*, а также в работе: *Overgaauw E. A.* Molanus (J. Vermeulen). Usuardi martirologium quo Romana ac permultae aliae utuntur... cum additionibus ex martirologio Romanae Ecclesiae et aliarum, potissimum Germaniae inferioris et metrico martieologio Wandelberti Prumiensis... Louvain: H. Wellaeum, 1568, in-8° (BNF, H 11081, H 19068). См. также: *Grosjean P.* L'édition d'Usuard de Molanus // *Analecta Bollandiana*. T. 70 (1952). P. 327–333; *Du Sollier J.-B.* Martirologium Usuardi monachi // *Act. SS Junii*. T. VI. Anvers, 1715. Appendix, I–LXVI, 1–372; *Idem.* Martirologium Usuardi monachi hac nova editione... castigatum et quotidianis obser-

Перечисленные мартирологи использовались церковью вплоть до XVI в. В 1586 г. в Риме был опубликован текст *Martirologium romanum*, подготовленный комиссией под руководством кардинала Сирле. Большую часть работы выполнил ораторианец Цезарь Бароний. Комиссия опиралась непосредственно на текст Узуарда⁵.

Таким образом, теоретически монахи на юге Италии и каноники где-нибудь в шведском Лунде читали одни и те же тексты. Однако не следует забывать, что люди средневековья умели приспособливать тексты, адаптировать их к месту и к вкусам тех, для кого они предназначались. Базовый текст, принадлежавший Адону или Узуарду, в большинстве случаев обогащался. *Auctaria*, добавления, содержались в каждой рукописи. Но первоначальный вариант мог также и сокращаться, причем сокращения не исключали добавлений. Кроме того, случалось и так, что под перьями некомпетентных переписчиков происходило искажение текста: рождались новые святые, появлялись какие-то фразы, способные ввести в заблуждение несведущих прихожан. Мартиролог не принадлежал к числу неприкосновенных канонических текстов, каким был, например, устав. Во всем западном христианском мире, начиная с IX в., употреблялись всего три устава: святого Августина, святого Бенедикта и святого Василия.

Каждое аббатство, каждый капитул должен был иметь собственный мартиролог. Издавая и распространяя типичный мартиролог, Тридентский собор вывел из употребления старые рукописи, которыми не всегда было удобно пользоваться. Это повлекло за собой невозполнимую утрату большей их части. При этом даже в XVI–XVII вв. какие-то местные чтения подчас вносились от руки в изданный типографией мартиролог. Примером может служить венецианское издание римского мартиролога 1587 г., которое использовалось в Ла-Грассе (Каркассонский диоцез). Таким образом, историку приходится очень скрупулезно изучать каждый конкретный случай.

vationibus illustratum... Anvers, 1714, in-folio, LXVI, 779 p.; переиздано в кн.: *Migne*. P. L. T. 123–124; *Dubois J.* Le martirologue d'Usuard. Texte et commentaire. Bruxelles, 1965 (Subsidia hagiographica. 40). В настоящей работе использована рукопись из Национальной библиотеки *lat.* 13745, а также, поскольку в этом тексте отсутствуют *auctaria*: *Overgaauw E. A.* Martirologues manuscrits des anciens diocèses d'Utrecht et de Liège. Étude sur le développement et la diffusion du martirologue d'Usuard. Hilversum, 1993 (Middelleeuwse Studies en Bronnen. XX).

⁵ См.: *Aigrain R.* L'hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire. Paris, 1953. P. 91–99; новое издание: *Godding R.* Bruxelles, 2000 (Subsidia hagiographica. 80).

Мартирологи очень широко использовались в общинной жизни клира. Их читали во время ежедневных служб в монастырях и капитулах, а также во время специальных торжественных богослужений, проходивших, как правило, в зале капитула. На таких службах имена мучеников и поминавшихся усопших произносили одно за другим, сопровождая их главой из устава, а также стихами из Евангелия, читавшимися во время всенощной, за несколько часов до заутрени. Такая практика привела к появлению в католической церкви так называемой книги капитула, в которой содержались все тексты, необходимые для подобных чтений. Туда входили мартиролог, некролог (или перечень умерших, которых следовало поминать), устав (Бенедикта или Августина) и, начиная с XI в., сборник проповедей. В православной церкви ситуация была другая.

В силу своего специфического характера и исключительно местного употребления книга капитула оказалась единственной литургической книгой, которая как таковая никогда не печаталась⁶. В то же время мартирологи и уставы во время подобных служб в новое время могли читаться по напечатанным книгам.

Повседневное употребление в рамках монастырских и церковных служб приводило к развитию текстов и к увеличению числа его копий. Однородные мартирологи редактировались, так чтобы на каждый день приходилось примерно одинаковое или близкое число чтений. Они адаптировались для использования в том или ином диоцезе, в той или иной церкви.

У текстов могли быть вполне определенные и хорошо известные авторы, например Адон или Узуард. Это не мешало в каждом случае приспособлять их к конкретным надобностям «национальной» или местной, общинной церкви.

Впрочем, о «национальной» церкви можно говорить лишь с оговорками. Подобное определение вполне применимо, пожалуй, только к Ирландии и Англии. Там достаточно рано стали появляться специфические мартирологи, а Ирландия даже оказалась первой страной, где был составлен оригинальный мартиролог на местном языке. Впрочем, компи-

⁶ См.: *Lemaitre J.-L. Liber capituli. Le livre du chapitre des origines au XVI^e siècle. L'exemple français // Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter / Hrsg. von K. Schmid, J. Wollasch. München, 1984 (Münstersche Mittelalter-Schriften. 48). P. 625–648, pl. XIV–XXII; Idem. Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges du XI^e au XIII^e siècles. Paris, 1989.*

ляции эти чаще всего делались не для литургического использования. Их можно сравнить с латинскими мартирологами в стихах, причем самый ранний из них, стихотворный мартиролог д'Эчери, имеет английское происхождение⁷. Следует отметить и то, что не сохранилось ни одной рукописи XI в. Ирландские мартирологи чаще всего известны нам по поздним копиям⁸. Речь идет о *Martyrologium Anglicum*⁹ — мартирологе, составленном в начале XI в. в аббатстве Тэлэшт, неподалеку от Дублина. Самая ранняя его рукопись относится к XII в. (книга Лейстера). В ней содержится краткий иеронимовский мартиролог для каждого дня, а также имена ирландских святых, обычно без привязки к месту¹⁰. Следует упомянуть мартиролог Энгуса из Кульды (*Felire Oengusso Celi Dé*), составленный в IX в. на древнеирландском языке. Автор использовал мартиро-

⁷ См. издание этого мартиролога: *D'Achery L. Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant...* 2^e éd. Т. II. Paris, 1723. P. 23–24 [1^{er} éd. Т. X. P. 126–129].

⁸ *Hennig J. Studies in the Tradition of the Martyrologium Hieronymianum in Ireland // Studia patristica. Т. 1 (1957). P. 104–111; Idem. Deutsche Ortsnamen in der martyrologischen Tradition Irlands // Archiv für Kulturgeschichte. Т. 54 (1972). P. 223–240; Idem. Ireland's contribution to the martyrological Tradition of the Popes // Archivum historiae pontificiae. Т. 10 (1972). P. 9–23; Idem. Grundzüge der martyrologische Traditionen Irlands // Archiv für Liturgiewissenschaft. Т. 14 (1972). P. 71–98; Idem. The Sources of the Martyrological Tradition of non-Irish Saints in the Medieval Ireland // Sacris Eruditi. Т. 21 (1972–1973). P. 407–434; Idem. Ireland's Place in the History of the Function of the Martyrology // Ephemerides Liturgicae. Т. 93 (1979). P. 64–72. Некоторые из приведенных статей, а также другие можно найти в кн.: *Hennig J. Medieval Ireland, Saints and Martyrologies. London, 1989.**

⁹ См. издание: *Herzfeld G. An old English Martyrology Reedited from Manuscripts of the British Museum and of Corpus Christi College. Cambridge; London, 1900 [Addit. 23211, Cotton Julius A. X., Corpus Christi Coll. 196, 41]; комментарий: Kotzor G. The Latin Tradition of Martyrologies and the Old English Martyrology // Studies in Earliest Old English Prose. Sixteen Original Contributions, a cura P. E. Szarnack. Albany, 1986. P. 301–333.*

¹⁰ См. издание: *Kelly M. Calendars of Irish Saints. The Martyrology of Tallaght. Dublin, 1857; Best I. R., Lawlor H. J. The Martyrology of Tallaght. London, 1929 (HBS. 68); комментарий: Grosjean P. Le martyrologe de Tallaght // Anal. Boll. Т. 51 (1933). P. 117–130; Hennig J. The function of the martyrology of Tallaght // Medieval Studies. Т. 26 (1964). P. 315–328; Idem. Studies in the Latin texts of the Martyrology of Tallaght of Féilire Oengusso and Féilire hui Gormain // Proceeding of the Royal Irish Academy. Т. 69 (1970), sect. C, n° 4. P. 45–112.*

лог из Тэлэхта или близкий ему текст. На каждый день здесь приходится катрен шестистопного размера, в котором упоминается обычно не более трех святых¹¹. Есть еще относящийся к XI в. мартиролог из Драммонда; он написан на латинском языке и опирается на другие западные и ирландские компиляции¹². Мартиролог Гормана, аббата Кнока из диоцеза Армаг (*Mael Maire Ua Gormain, Cnoc na n-Apost'*) 1166–1174 гг. построен по такому же принципу, что и мартиролог Энгуса. На каждый день в нем приходится по шесть-двенадцать стихов, что позволяет назвать больше имен. Многие заимствуются у Узуарда¹³. Можно вспомнить, наконец, *martyrologium Cambrense*¹⁴, или мартиролог из Донегола¹⁵.

В приведенных мартирологах мы находим специфический перечень ирландских и в меньшей мере английских святых, причем, как правило, это бывает единственное их упоминание. Однако топографические данные об этих святых содержатся не всегда. Приведем пример из мартиролога Драммонда:

[4 апреля] *Apud Hiberniem, sanctus confessor et episcopus Tighernach migravit ad Christum.*

[7 апреля] *Apud Hiberniem, sanctus confessor Finan migravit ad Christum.*

¹¹ См. издание: *Stokes W. The martyrology of Oengus the Culdee. London, 1905 (HBS. 29).*

¹² См. издание: *Forbs A. P. Kalendars of Scottish Saints. Edinburgh, 1872. P. 1–32; новое издание: Ó Riain P. Four Irish Martyrologies. Drummond; Turin; Cashel; York; London, 2002 (HBS. 115); комментарий: Schneiders M. The Drummond Martyrology and its Sources // *Anal. Boll. T. 108 (1990). P. 105–147.**

¹³ См. издание: *Stokes W. The Martyrology of Gorman. London, 1895 (HBS. 9); по рукописи: Bruxelles, Bibl. Royale, 5100–04, copie de 1630; комментарий: D'Arbois de Jubainville H. Le martyrologe de O'Gorman // *Anal. Boll. T. 13 (1894). P. 193–196; Dubois J. Les sources continentales du martyrologe irlandais de Gorman // Anal. Boll. T. 100 (1982). P. 607–617. Переиздание: Idem. Martyrologes, d'Usuard au Martyrologe romain. Abbeville, 1990. P. 191–201.**

¹⁴ См. издание: *Lawlor H. J. The Psalter and Martyrology of Ricemarch. London, 1914. 2 vol. (HBS. 47–48); комментарий: Delehaye H. Martyrologium Hieronymianum Cambrense // *Anal. Boll. T. 32 (1913). P. 369–407; McCulloh J. Martyrologium Hieronymianum Cambrense. A New Textual Witness // Anal. Boll. T. 96 (1978). P. 121–124.**

¹⁵ См. издание: *Todd J. H., Reeves W. The Martyrology of Donegal, a Calendar from the Saints of Ireland, translated from the original Irish... Dublin, 1864 (Irish Archeological and Celtic Society).*

[8 апреля] *Apud Hiberniem, sanctus confessor Cennfaelad migravit ad Christum*¹⁶.

За эти три дня приводятся только эти ирландские святые, причем локализация их ограничивается словами: *Apud Hiberniem*, «в Ирландии». В некоторых местах содержится еще указание: *In Hibernia insola...*

Уточнения встречаются редко. Вот, например, одно из них, относящееся к аббату Ионе (22 марта): *Apud Hiberniam, sanctus confessor Falbe, abbas Hiensis monasterii, ad astra perrexerunt hoc die.*

Однако данные тексты, как уже говорилось, были очень слабо распространены. Совсем по-другому обстояло дело с мартирологами Адона и Узуарда, о которых говорилось выше. Во всем христианском мире ими систематически пользовались во время ранней литургии. С течением времени в каждой общине они обогащались. Для историка очень важны именно конкретные прибавления, *auctaria*, поскольку в них нередко обнаруживаются наиболее древние упоминания о почитании того или иного святого.

В наше время было бы совершенно бесполезно публиковать изначальный текст мартирологов Адона или Узуарда. Напротив, следует обратить внимание на все то, что могло быть к нему добавлено (или из него выброшено), то есть на *auctaria*. Как раз это мы попытались сделать в недавних исследованиях, посвященных мартирологам книги капитула Ордена цеститинов в Маркусси¹⁷, кордельеров в Лиможе¹⁸, а также опубликованному в 1689 г. Жаном Пети мартирологу Ордена цистерцианцев¹⁹.

Мы обнаружили *auctaria* трех типов:

- 1) новые святые католической церкви;
- 2) святые, особо почитаемые тем или иным орденом, который вводит их в мартирологи своих учреждений;
- 3) святые, особо почитаемые общиной, для которой был написан мартиролог, и/или диоцезом, в котором она находится.

Поминальные добавления, обусловленные иными причинами, мы в данном случае опускаем.

¹⁶ *Ó Rian P.* Op. cit. P. 52–53.

¹⁷ *Lemaitre J.-L.* Le livre du chapitre des célestins de Marcoussis, publié sous la direction de Jean Favier. Paris, 1999 (Obtuaires, série in 8°, vol. IV).

¹⁸ *Idem.* Le martyrologe retrouvé des Cordeliers de Limoge // *Archivum Franciscanum Historicum*. T. 92 (1999) [2000]. P. 351–394.

¹⁹ *Idem.* Le martyrologe cistercien publié en 1689 à Paris par Jean Petit // *Cîteaux, Commentarii cistercienses*. T. 60 (1999). P. 135–186.

1) Новые святые католической церкви. Как правило, эти имена хорошо известны, поскольку их культ был широко распространен. Тем не менее наличие их имен в первоначальном тексте или в *auctaria* может дать ценную информацию для датировок. Приведем несколько имен: Генрих (†1021), Томас Беккет (†1170, канонизирован в 1173), Елизавета Венгерская (†1231, канонизирована в 1235), Рох из Монпелье (†1327), Бригитта Шведская (†1373). Упомянем также перенесение праха святого Николая в Бари (1087).

2) святые, особо почитаемые тем или иным орденом, который вводит их в мартирологи своих учреждений, а иногда распространяет шире. Это Жан Гальбер (†1073, канонизирован в 1173), Робер д'Арбриссель (†1118), Бернар Клервоский († 1153), Иоанн из Маты (†1213), Франциск Ассизский († 1226, канонизирован в 1228), Антоний Падуанский (†1231), Доминик (†1221, канонизирован в 1234), Петр Мартир (†1252), Фома Аквинский (†1274, канонизирован в 1323), Клара (†1253, канонизирована в 1453), Бонавентура (†1274), Петр Целестин (†1296, канонизирован в 1307), Екатерина Сиенская (†1380).

3) святые, особо почитаемые общиной, для которой был написан мартиролог, и/или диоцезом, в котором она находится. Очевидно, что именно на этих святых следует обратить особое внимание, так как они свидетельствуют об обыкновениях каждого учреждения и говорят о том, где было распространено почитание каких святых. О культе святых нас информируют также и календари, однако нередко мы не знаем, из какого именно церковного учреждения они происходят, поскольку указывается лишь диоцез, в котором составлен календарь. Что же касается мартирологов, то за редкими исключениями это не так.

Характерные примеры, подтверждающие сказанное, содержатся в нашей работе «Мартиролог и культ святых в Лангедоке»²⁰ или в издании краткого мартиролога Адона из книги капитула Сен-Гийем-дю-Дезер в Лангедоке²¹.

Эти *auctaria* очень характерны для рукописи, происходящей из конкретной церкви, монастыря, ордена, от черного или белого духовенства. Они относятся только к тому учреждению, где были в употреблении. Конечно, внутри одного диоцеза обнаруживаются повторения. Так, Марци-

²⁰ *Lemaitre J.-L.* Martyrologe et culte des saints en Languedoc, dans *Hagiographie et culte des saints en France méridionale (XIII^e — XI^e siècle)*. Toulouse, 2002 (Cahiers de Fanjeaux. 37). P. 632–711, sp. p. 80–102.

²¹ *Idem.* Le livre du chapitre de Saint-Guilhem du Désert / En collaboration avec Daniel Le Blévec, publié sous la direction de Jean Favier. Paris, 2004 (Obituaires, série in 8^o, vol. VI).

ал и Валерия или Леонард обнаруживаются во всех лиможских мартиро-
логах. Там встречаются и более редкие святые, вроде основателя ордена
Великой горы (Гранмон) Этьена де Мюре. Однако этот святой мог в то
же время попасть в парижский мартиролог общины добрых братьев Вен-
сена или в мартиролог церкви Сен-Мишель-де-Гранмон в Лодеве. Кроме
того, «топографические» *auctaria* могут накладываться на те, что состав-
лялись в конкретных орденах.

Итак, есть ли смысл в данном случае говорить о национальной
или даже региональной идентичности? Мы полагаем, что нет, ибо
речь идет о комплексе однородных текстов, восходящих к эпохе Ка-
ролингов. Он, разумеется, обогащался местными и региональными
особенностями, однако они не свидетельствуют о потребности в иден-
тификации как таковой. Они говорят лишь об обыкновениях, присущих
тому или иному учреждению и тому, что непосредственно к нему от-
носилось (монастыри, хозяйства и др.).

Календарь. Похоже, что известный нам календарь восходит к марти-
рологу. Следует обратиться к списку святых из хронографа 354 г. и пре-
жде всего к мартирологу Иеронима. Его текст весьма скуп, он ограничи-
вается именами лиц и названиями мест. Многие имена при этом искаже-
ны и изувечены до такой степени, что не поддаются идентификации.
Имеется перечень дней рождения мучеников и святых, который начина-
ется 24 декабря и заканчивается 23 декабря (*VIII kal. Jan. — IX kal. Jan.*).

Таким образом, довольно легко спутать календарь с мартироло-
гом. Вот какое определение дает Жак Дюбуа:

«Календари отличаются от мартирологов тем, что первые суще-
ственно менее пространны; вторые почти всегда содержат несколько
святых, приходящихся на один день, а также исторические восхвале-
ния. В случае сомнения можно считать, что всякий сборник, в кото-
ром есть топографические указания, следует рассматривать как мар-
тиролог, тогда как в календарях подобных сведений нет»²².

Данное различие сохранялось на протяжении всего средневеко-
вья. Однако для нового времени требуются уточнения, особенно в от-
ношении календарей, восходящих к неогалликанской реформе. Со-
ставлявшие их эрудиты нередко вводили в календари топографиче-
ские и хронологические сведения. Вот, например, что сообщается о
святом, поминаемом в один из дней в календаре Лиможского бревиар-
ия. Он опубликован Луи Шарлем Дю Плесси д'Аржанте в 1788 г.:

«[X] b] Idibus| 13| Bricitii, Turonensis episcopi, *Semiduplex*, an. 444».

²² Dubois J. Les martyrologes du Moyen Âge latin. Turnhout, 1978.

Существует разница также и во внешнем облике текстов двух жанров. Мартиролог представляет собой сплошной текст, который в разных рукописях начинается с 24 декабря (*VIII kal. Jan.*) или с 1 января (*kal. Jan.*). Хваления святых следуют одно за другим от первого до последнего дня года. В мартирологах Беды и Флора еще встречаются свободные дни. А вот в самых распространенных мартирологах — Адона и Узуарда, так же как и во всех их многочисленных сокращениях, пустые дни отсутствуют.

Литургический календарь, основывающийся на римском календаре, всегда начинался с 1 января, независимо от того, какой стиль исчисления времени (от Благовещения, от Рождества или Пасхи) использовался. В большинстве случаев каждый месяц занимает в календаре одну или две страницы (лист).

Только в конце средневековья появились календари, где указывались числа и обозначались воскресенья. Достаточно редко встречаются календари, текст которых расположен строго последовательно, часто в две колонки, и каждый месяц связан со следующим. Обычно это бывают рукописи, относящиеся к периоду до XII в. В отличие от мартиролога, в календаре, как правило, имеются свободные дни. Не полагалось записывать праздники святых на время Великого Поста; с Рождественского поста до Троицы их было немного.

Являлся ли календарь настоящей литургической книгой? *Литургической* — несомненно, ибо благодаря ему ежедневная литургия находила свое место во времени. Однако можно ли назвать его *книгой*? Сразу скажем, что в средние века календарь не составлял книги сам по себе, но всегда входил в литургическую книгу.

Разумеется, в наших библиотеках и архивах имеются отдельные, составляющие *libelli* календари. Например, в фондах Лиможской семинарии архива департамента Верхняя Вьенна (I SEM 69–75) сохранился целый комплекс гранмонтанских календарей. Однако все они были выдраны из рукописей, в которые изначально входили. Это сделал Марциал Легро, который, помимо этого, переписал два толстых тома календарей раньше, чем в 1787 г. они были уничтожены двумя лиможскими переплетчиками²³.

Календарь вполне может представлять собой кодикологический элемент тома, часть которого он составляет. Особенно это касается книг, содержавших римскую каноническую литургию, в которую вставляли календарь, приспособленный к конкретному учреждению или диоцезу.

²³ См.: *Lemaitre J.-L. Le calendrier de Grandmont au Moyen Âge // L'ordre de Grandmont. Art et histoire = Études sur l'Hérault / Ed. par G. Durant, J. Nogaret. Paris, 1992. P. 51–75.*

Изредка встречаются календари, представляющие собой исключения, вроде того, что хранится в Библиотеке Пирпонта Моргана в Нью-Йорке (*manuscrit* 897). Он относится к середине XV в. и принадлежал клирику из Мутье-ан-Тарантез Мамеру Фише. Календарь написан на пергаменте, у него имеется кожаный футляр, чтобы можно было носить его на поясе. В нем приводятся фазы луны, числа по юлианскому календарю, выделены воскресные дни, листки его были свернуты²⁴. Однако в целом календарь не являлся в средние века автономной литургической книгой. Он давал возможность следить за развитием литургического цикла и поэтому всегда включался в одну из книг, необходимых для служения мессы или любой требы как в монастырях, так и в любых других церковных учреждениях. Он сохранился также в сборниках вроде псалтирей и часословов, предназначенных для клириков или простых верующих.

Обычно календаря нет в сборниках антифонных церковных песнопений. Однако он, как правило, содержится в требниках и молитвенниках (обычно в начале), в бревиариях и служебниках (обычно в начале, иногда между перечнем праздников и списком святых, перед следованной псалтирью или после нее в зависимости от структуры рукописи, особенно если она поделена на две части: зиму и лето). Он в большинстве случаев обнаруживается в псалтирях (как правило, в начале), в сборниках молитв для ежедневной службы (чаще всего в начале), часословах (как правило, в начале, и здесь он иногда бывает составлен на французском языке). Именно на эти последние следует обратить внимание, особенно если они составлены на местном наречии. Такие календари часто бывают «полны», то есть святой или праздник приводятся для каждого дня, как в наших календарях. Виктор Лероке отметил, что такая избыточность появилась с XIV в. и особенно распространилась в парижском регионе. Там появлялось много календарей, перегруженных текстами, не представляющими большого интереса²⁵. Переписчик мог по несколько раз воспроизводить имя одного и того же святого или помещал вместо него астрономические сведения. Случалось, что он выдумывал каких-нибудь причудливых святых вроде святой Вигиллы²⁶, святого Рифлара²⁷, святой

²⁴ См.: *Maiello Fr.* Storia del calendario. La misurazione del tempo, 1450–1800. P. 221, pl. 1.

²⁵ *Leroquais V.* Les Livres d'Heures manuscrits de la bibliothèque nationale. Paris, 1927. T. I. P. XV–XVII.

²⁶ BNF. Lat. 19533. Heures d'Éléonore d'Autriche.

²⁷ BNF. Lat. 920. Heures de Louis de Laval.

Пантуфли, святой Контруйли²⁸. Таким образом, имея дело с календарями, исследователь должен быть очень внимателен.

Наконец, немалое число церковных книг записей умерших основываются на литургическом календаре, распространенном в данное время в конкретном месте. Изучая культ святых, не следует ими пренебрегать, поскольку во многих монастырских и церковных общинах книги записи умерших сохранились, а литургические книги утрачены²⁹.

Стоит напомнить, что между календарем и текстом книги, в которую он включен, часто существует несогласованность в перечне святых. Это касается прежде всего текстов канонической римской литургии. В календаре содержится больше местных святых. Следует также тщательно выявлять тех святых, на имя которых специальным образом обращается внимание читателя. Это может быть сделано с помощью заглавных или золотых букв, различных украшений. Особенно это важно, если имя святого помещалось непосредственно в начале большого праздника. Как правило, речь в таком случае идет об основателе монастыря, о первом епископе, о святом патроне, мощи которого сохранились. Такие признаки позволяют делать выводы, касающиеся происхождения книги. Конечно, это специфический знак идентификации, но идентификации всего лишь одного церковного учреждения.

Первая задача состоит в том, чтобы определить место происхождения календаря, опираясь на содержащийся в нем перечень святых. Вторая задача — это датировка календаря, что чаще всего является лучшим способом датировки рукописи, в которую он включен. Само собой разумеется, что никакой пользы не принесут в данном случае праздники, касающиеся непосредственно Иисуса Христа, а также святых вселенской церкви, фигурирующие в Геласианском и Григорианском саκραментариях. Следует искать святых, записанных первым составителем, по которым можно установить самую раннюю дату (*terminus post quem*), а также тех, которых туда вписывали в дополнение, поскольку по ним можно установить самую позднюю дату (*terminus ante quem*). Помимо имен святых, ценными являются все сведения об изменениях традиций их почитания, о перенесении мощей. Так, например, святой Антоний Падуанский умер 13 июня 1231 г., а в 1350 г. францисканцы установили двухдневный праздник перенесения его мощей. В 1403 г. появился восьмидневный

²⁸ BNF. Lat. 13308. Heures de Louis de Laval.

²⁹ Список таких книг, в том что касается Франции, приведен в книге: *Lemaitre J.-L. Répertoire des documents nécrologiques français*. Paris, 1980; а также: *Suppléments*. Paris, 1987–1992.

праздник. Доминиканцы же учредили праздник в его честь в 1262 г., а с 1410 г. он удостаивался службы *Totum duplex*. Для подобного рода проверок очень полезны таблицы, составленные Виктором Лероке и его учениками из Практической школы высших исследований³⁰.

Все это позволит в самом лучшем случае точно определить место происхождения календаря. Можно также узнать, где он использовался, даже если отсутствует какой бы то ни был колофон, нет знака владельца или библиотеки. Наконец, вероятно, уточнится датировка. Это ценно для историка, так же как и для специалиста по кодикологии. Однако можно ли говорить, что подобные сведения являются идентифицирующей информацией, пусть даже и местного уровня? Мы полагаем, что нет. Монах или клирик диоцеза Лодева записывал в мартиролог и календари своей церкви тех святых, которых именно там особенно помнили, чьи мощи хранили: Энимию, Фулькрана, Гильома Желонского, Бенедикта Анианского. Они могли с таким же успехом почитаться и в церквях соседнего диоцеза. Например, Фулькран, епископ Лодева (ум. 1006)³¹, записан под 13 февраля в Безьере и Сен-Гилеме (Лодевский диоцез), под 3 февраля в капитуле собора в Нарбонне и в коллегиальной церкви Сент-Этьен в том же городе, под 12 февраля в аббатстве Ла-Грасс (Каркассонский диоцез). Как можно говорить об идентифицирующем характере почитания святого, если так близко расположенные одна от другой церкви даже его память отмечают в разные дни?

Итак, на поставленный вопрос, являются ли средневековые мартирологи и календари выразителями национальной идентичности, приведенный нами их краткий обзор заставляет дать отрицательный ответ.

³⁰ *Leroquais V. Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France. Paris, 1934. T. I. P. XCVII–CXVII: Tableaux chronologiques des fêtes... cisterciennes (цистерцианских), p. XCVII, [Pierre Breillat]; dominicaines (доминиканских), p. C, [Maurice Caillet]; cartusiennes (картузианских), p. CII, [André Villard]; clunisiennes (кюлонийских), p. CIV, [Geneviève Beauchesne]; franciscaines (францисканских), p. CVII, [Paul Poindron]; augustinienes (августинских), p. CIX, [Mireille Forget]; carmélitaines (кармелитских), p. CXI, [Yvonne Labbé]; parisiennes (парижских), p. CXII, [Alice Droin]; rouennaises (руанских), p. CXIV, [Suzanne Langlois]; romaines (римских), p. CXVI, [Jacques de Caumont La Force].*

³¹ *BHL. 3207.*

И. В. Ведюшкина

(Институт всеобщей истории РАН)

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ДРЕВНЕРУССКОГО САМОСОЗНАНИЯ

Средневековое, а может быть, и не только средневековое, самосознание парадоксальным образом и синкретично, и иерархично, и ситуативно в одно и то же время. С одной стороны, в нем не всегда можно четко разграничить государственно-политический, этнический, языковой, социальный, религиозный и/или конфессиональный аспекты, как это было бы удобно современным исследователям. С другой стороны, в зависимости от очень большого количества разных причин, в конкретном фрагменте текста может отражаться лишь какая-то одна, подчас достаточно узкая, грань самоидентификации. Например, религиозное самоотождествление может в разных случаях проявляться либо как общехристианское, либо по принадлежности определенной епископской, архиепископской или митрополичьей кафедре, либо ограничиваться рамками одной монастырской общины или прихода.

Вот почему, учитывая именно ситуативность, иерархичность и синкретизм самоидентификации, а также крайнюю скудость и отрывочность наших источников по домонгольской Руси, я бы не решилась, вслед за профессором Дмитриевым, говорить об отсутствии этнического компонента в древнерусском самосознании. Скорее, на мой взгляд, следует признать, что проявление различных аспектов самоидентификации в сохранившихся древнерусских текстах имело ряд особенностей. Не в последнюю очередь следует учитывать, что уже жанровая принадлежность большинства дошедших до нас источников предполагает акцент на религиозных сторонах идентичности за счет всех остальных.

Надо сказать, что в 1984 г. на конференции в Агверане (под Ереваном) мне уже приходилось сталкиваться с отрицанием наличия этнического самосознания в Древней Руси на основании отсутствия одного знакового для моих оппонентов критерия. Если для профессора Дмитриева таким критерием служит использование в текстах конст-

рукций типа «род + этноним», «народ + этноним», то для армянских коллег в 1984 г. (в том числе для Л. Тер-Петросяна и А. Акопяна) главным признаком этнического самосознания был образ легендарного предка-основателя, лучше всего — героя-эпонима¹. А на Руси легендарный Рус появился только в последней четверти XVII в. в так называемых Хронографах легендарного состава, вместе с письмом Александра Македонского к русским князьям, и, на мой взгляд, никакого отношения к этническому самосознанию не имел. Это уже не родовые эпонимические предания, а художественная литература².

Правда, как у западных, так и у юго-восточных границ Руси призрак Руса бродил и раньше. Арабоязычные источники XI–XII вв. содержат легенду о братьях Хазаре и Русе, которая изучалась И. Г. Коноваловой³. А некоторые западнославянские источники, видимо с XIV или даже с конца XIII в., включают легенду о Чехе, Лехе и Русе⁴.

Главное же, что вызывает у меня чувство протеста и заставляет возражать моим оппонентам (при том, что я вовсе не являюсь сторонницей гипотезы о доминировании именно этнической составляющей в древнерусском самосознании, скорее наоборот), так это попытки подойти к текстам источников с заранее заданным набором требований: если мы не находим преданий и терминологии определенного, заранее известного нам типа, значит, мы делаем вывод об отсутствии этнического компонента самоидентификации. Но ведь при таком исследовательском инструментарии мы рискуем попросту не заметить тех проявлений самосознания, которые не уместятся в наши заранее заго-

¹ Материалы этой очень интересной конференции изданы (к сожалению, без текстов дискуссии) в сборнике: Кавказ и Византия. Ереван, 1988. Вып. 6.

² ПСРЛ. Т. 31. С. 11–12. Впрочем, на сюжеты легендарной хронографии возможна и другая точка зрения, см.: *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. СПб., 2000. С. 42–44.

³ *Коновалова И. Г.* Функции этногенеалогий в средневековых арабо-персидских источниках // Восточная Европа в древности и средневековье: Генеалогия как форма исторической памяти. XIII чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. М., 2001. С. 94–99; *Коновалова И. Г.* Славяне и тюрки в этногенеалогиях средневековых арабо-персидских авторов // Тюркологический сборник. 2002. Россия и тюркский мир. М., 2003.

⁴ См., например: «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв. (Перевод и комментарии) / Под ред. В. Л. Янина. Сост. Л. М. Попова, Н. И. Щавелева. М., 1987. С. 12–13, 52, 204.

товленные трафареты, поскольку будут выражены иными средствами, в том числе с точки зрения языка. Ведь древнерусские собирательные этнонимы, и в первую очередь самоназвание «Русь», во многих контекстах могут адекватно заменять словосочетания «Русское государство», «русский народ» или «русское войско». Не говоря уже о том, что слово «народ» просто не использовалось в ранних древнерусских текстах в значении «народ, этнос». Для этого у нас было слово «язык». Это общеславянский, «докирилломефодиевский» термин для обозначения этнической общности. И надо сказать, что он находится в удивительной гармонии с древнейшей парой славянских «этнонимов», применявшейся для распознавания «своих» и «чужих» — «славяне — немцы». Симфония этих трех лексем лучше любых идеологических конструктов демонстрирует нам роль языкового фактора в славянском самосознании. Язык для славян был основным признаком их идентичности в дохристианское время.

В чем я полностью согласна с профессором Дмитриевым, так это в том, что первостепенную роль должно играть исследование терминологии. Еще аргументы армянских коллег в свое время заставили меня задуматься о том, а что же, если не легендарный прародитель, может служить в качестве маркера, отделяющего наличие этнического самосознания от его отсутствия. Видимо, я не буду оригинальной, если скажу, что для меня таким маркером является общее самоназвание, осознаваемое его носителями как этническое (даже если на самом деле речь идет уже о так называемом «политическом народе»).

И еще одно возражение прежде, чем я перейду к некоторым результатам своих терминологических наблюдений, по большей части, впрочем, уже изложенным в ранее опубликованных работах⁵. Я также не могу согласиться и с тем, что корни всех особенностей древнерусской идентичности растут из византийского наследия и, в частности, восточного христианства (православия).

Во-первых, византийские идеи, в том числе и касающиеся мировой системы стран и народов, претерпевали на Руси значительные изменения уже в процессе перевода византийских памятников и их

⁵ Ведюшкина И. В. «Русь» и «Русская земля» в Повести временных лет и летописных статьях второй трети XII — первой трети XIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1992–1993. М., 1995. С. 101–116; Ведюшкина И. В. Формы проявления коллективной идентичности в Повести временных лет // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М., 2003. С. 286–310.

дальнейшего осмысления. Не случайно некоторые специалисты описывают роль переводной книжности в обеспечении контактов и взаимопроникновения византийской и древнерусской культур такими красочными фразеологизмами, как *imaginary filter* и *cultural blockade*⁶. Особенно хорошо это видно по тем переводам, которые не были получены вместе с богослужебной книжностью, а выполнены непосредственно на Руси в XI в. Древнерусский перевод Хроники Георгия Амартола самоназвание византийцев *Rhomaioi* и его производные передает тремя разными лексемами («римляне», «ромей» и «греки») и их дериватами, совершенно не считаясь с континуитетом самосознания подданных Нового Рима⁷. Перевод и использование текстов зачастую вовсе не означали заимствования содержащихся в них идей, средневековая компиляция — это такая интеллектуальная технология, при помощи которой из старых текстов получались новые смыслы.

Во-вторых, как древнерусская государственность, так и формирующаяся древнерусская идентичность развивались в условиях полного несовпадения языковых и политических (с одной стороны, значительная часть родственного славянского мира находилась за пределами Руси, с другой — на ее территории жили финно-угры и балты), а также религиозно-конфессиональных (существовали и другие православные страны) границ. И все это было помножено на огромную площадь и малую плотность населения. Генетическое этноязыковое родство со славянскими народами подкреплялось и *осознавалось* через единство христианской славянской книжной культуры, тем самым постепенно теряя этнические и приобретая общехристианские черты. Скелетом складывающегося Древнерусского государства и катализатором (а может быть, и основным источником) имущественной и социальной дифференциации служили транснациональные (трансконтинентальные) торговые пути по рекам Восточной Европы, осмысленные роли которых в жизни восточнославянского общества должно

⁶ Franklin S. The Empire of the *Rhomaioi* as viewed from Kievan Russia: Aspects of Byzantino-Russian Cultural Relations // *Byzantion* (1983). Vol. 53, fasc. 2. P. 513.

⁷ Franklin S. The Empire of the *Rhomaioi* as viewed from Kievan Russia. P. 526–527. Франклин не различает семантически «римлян» и «ромеев», рассматривая их как орфографические варианты. Мои уточнения по этому поводу см. в работе: Ведюшкина И. В. «Римляне», «Ромей» и «Греки» в древнерусском переводе Хроники Георгия Амартола // *Норна у источника Судьбы. Сборник статей в честь Елены Александровны Мельниковой*. М., 2001. С. 36–43.

было усиливать именно территориальный (= государственный?) аспект самосознания за счет родового (= этнического?).

Вот почему я предпочитаю говорить не об отсутствии этнического аспекта самосознания Руси, а об исторически обусловленных особенностях и формах его проявления.

Любая групповая идентичность начинается с самоназвания и личных и притяжательных местоимений первого лица множественного числа «мы/наш». Исследование идентичностей начинается с полных карточек терминов самоидентификации. А вот презентация результатов таких исследований достаточно часто носит характер иллюстративной выборки. Мне также придется прибегнуть к этому приему, оставив за рамками доклада и часть статистического материала, и принципы отбора концептуально значимых употреблений терминов самоидентификации.

Основным источником для изучения древнейших пластов русского самосознания является «Повесть временных лет» — самый ранний сохранившийся русский летописный свод, созданный в начале XII в. Самоназвания «Русь» и «Русская земля» употребляются в «Повести» около 270 раз.

В полном заглавии памятника («Се Повести временных лет, откуда есть пошла Русская земля, кто в Киеве нача первее княжити, и откуда Русская земля стала есть») термин «Русская земля» проявляет государственно-политический аспект своей семантики.

Вводная часть «Повести» начинается с предания о разделении земли сыновьями Ноя, которое составлено с использованием текстового материала переводных византийских хроник (Георгий Амартол и Иоанн Малала) и древнерусских источников, но по композиционным схемам, возникшим в результате разработки этого библейского сюжета в святоотеческой книжности, предположительно в Хронике Ипполита Римского и некоторых других произведениях ранней патристики⁸. Именно структурная переключка со святоотеческими творениями (через голову непосредственных византийских источников) позволила автору введения упомянуть Русь дважды, и в разных контекстах. Как народ, «населяющий» наследственную часть Иафета, Русь названа в одном перечне с неславянскими народами Восточной Европы, и тем самым обоснованы потестарно-политические отношения на террито-

⁸ Ведюшкина И. В. Этногеографическое введение «Повести временных лет»: особенности композиции // Восточная Европа в древности и средневековье. Спорные проблемы истории. Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Тезисы докладов. М., 1993. С. 12–14.

рии Древнерусского государства. А как народ, происходящий из «Иафетова колена», Русь перечислена среди «варягов» и других западноевропейских народов (что перекликается с «варяжскими» корнями правящей династии и этимологией самоназвания из так называемой «легенды о призвании варягов» в первых датированных статьях «Повести») ⁹. Таким образом, и здесь мы сталкиваемся с политической составляющей семантического поля.

В дальнейшем изложении «Повести временных лет» наиболее показательными оказываются те фрагменты, в которых различные обозначения общностей и варианты самоназвания сочетаются с местоимениями «мы/наш» и друг с другом. В них отражены самые разные аспекты и иерархические уровни самоидентификации: общехристианская и этнополитическая общности, монастырская община Киево-Печерского монастыря.

Первый случай, когда местоимение «мы» соединяется в тексте «Повести» с обозначением общности, связан с общехристианской составляющей древнерусской идентичности в ее наиболее чистом и возвышенном виде:

«Мы же хрестияне, елико земля, иже веруютъ въ святую Троицу, и въ едино крещенье, въ едину веру, законъ имамъ единъ, елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся» ¹⁰.

Семантика этого гимна христианского универсализма может быть раскрыта только с привлечением достаточно большого объема предшествующего ему текста: ведь даже по своей форме он является заключительной, итоговой частью сложного конгломерата взаимопроникающих текстов, специально созданного для того, чтобы противопоставить *единство* веры и закона всех христиан «каких бы то ни было земель» *разнообразию* нравов и обычаев любых язычников. Выраженная здесь оппозиция носит глобальный характер и касается приверженцев нехристианских культов «всех времен и народов», будь то восточнославянские «племена» полян, древлян, радимичей, вятичей и северян, либо описанные Георгием Амартолом «в летописаньи» «серы», «брахманы», «амазонки» и другие «книжные» язычники, или же, наконец, вполне актуальные для Руси со второй половины XI в. кровожадные и нечестивые половцы. Из-за комбинированной структуры первой части этого противопоставления, состоящей как из переводных, так и оригинальных фрагментов (каждый из которых к тому

⁹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 4.

¹⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 16.

же достаточно ярки в своих «этнографических» характеристиках), исследователи редко воспринимают этот экскурс «в целом». Рассказ о нравах, обычаях и, особенно, погребальном обряде восточнославянских «племен» всегда служит предметом пристального внимания и комментирования специалистов по славянской археологии, счет родства и брачные обычаи половцев разъясняются археологами, изучающими кочевников¹¹; и никого из них, как правило, не интересует ни пространный «вставной» фрагмент из Амартола (так называемый «экскурс о нравах народов»), которым занимаются только филологи и источниковеды, ни итоговое противопоставление «нам — христианам», которым завершается весь этот пассаж.

А между тем обрамляющие текст Амартола дополнения о восточных славянах и половцах построены строго по законам того жанра, к которому принадлежал этот экскурс еще до его использования Амартолом в эллинистической, раннехристианской и византийской книжности. Разумеется, использование литературного стереотипа «не исключает возможности его наполнения злободневным историческим содержанием»¹², так что изучать похоронный обряд разных групп восточных славян по отрывкам этого экскурса, может быть, и можно, а вот пресловутый «полянский патриотизм» летописца несколько тускнеет, когда становится ясно, что соседство «добронравных» и «злосозненных» язычников обусловлено жанровым этикетом, в соответствии с которым поляне здесь поставлены в один ряд с брахманами. Ощущение разрыва автора с собственными языческими предками и его принадлежности к Неразделенной Церкви здесь максимально. Композиционное решение и семантика сюжета вновь уводят нас от непосредственного источника к святоотеческой традиции, на этот раз к Евсевию Кесарийскому. Возможно, столь яркие проявления христианского универсализма вообще свойственны именно ранней церкви, и все дело в том, что древнерусский книжник начала XII в. еще был способен переживать восторг неопита?

¹¹ Традиция почти сугубо «археологического» комментирования этих фрагментов, представленная в издании Д. С. Лихачева в 1950 г., была полностью сохранена и дополнена (новыми археологическими работами) во втором издании, подготовленном М. Б. Свердловым в 1996 г.: *Повесть временных лет*. СПб., 1996. С. 393–394 (комментарий Д. С. Лихачева). С. 593 (дополнения М. Б. Свердлова).

¹² *Чичуров И. С.* Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. М., 1990. С. 136.

До приведенного отрывка авторское «мы» в «Повести временных лет» выражалось не местоимениями, а глаголами в первом лице множественного числа и касалось лишь хода повествования: «Се начнем повесть сию», «Словенску же языку, якоже рекохомъ, живоуще на Дунаи», «Поляномъ же живоущемъ особе, якоже рекохомъ, суще от рода Словеньска»¹³. Такого рода авторские ремарки важны не только для источниковедческих изысканий, но и как проявления собственно авторского самосознания, отношения автора к своему тексту. Прямого указания на принадлежность какой-либо общности они, как правило, не содержат. Но при этом они не только «маркируют швы» между различными источниками, но и подчеркивают наиболее важные для автора мысли и сюжеты (в приведенных отрывках — о Дунайской прародине славян и о славянстве полян).

При следующем употреблении местоимения «мы» в статье 898 г. оно впервые в тексте «Повести» соединяется с самоназванием и с обозначением языковой общности. Сразу после «Сказания о преложении книг на славянский язык» читаем:

«Ту бо есть Илюрикъ, его же доходилъ апостоль Павель, тоу бо беша Словене первое; темже и Словенску языку оучитель есть Павель, от негоже языка и *мы есмо Русь*, тем ж и *нам Руси* оучитель есть Павель, понеже оучилъ есть языкъ Словенскъ и поставилъ есть епископа и намесника въ себе Андроника Словенску языку. А Словенскый языкъ и Рускый одно есть...»¹⁴.

В данном отрывке «чувство-мы» образует необычайно длинный и многослойный логический ряд: «Поскольку мы — Русь — принадлежим к Славянам, то мы являемся паствой апостола Павла; следовательно, мы — Русь — приобщены к христианству во времена апостольской проповеди».

Стремление автора «Повести временных лет» удревнить вхождение Руси в семью христианских народов проявилось и во включении в летопись Хожения апостола Андрея. Таким образом не только народ, но и территория Руси, а также знаменитый путь «из варяг в греки», оказались освящены светом апостольства. Такая позиция тем более замечательна, что она резко отличает «Повесть временных лет» от другого выдающегося памятника русского самосознания — «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Ведь один из основных мотивов «Слова» — подчеркивание «новообращенности» Руси, но-

¹³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 1, 11, 12.

¹⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 28.

визны русского христианства. Иларион не только не делает различия между неофитами, без апостольской проповеди постигшими благодать истинной веры, и давно христианизированными народами, но и считает самостоятельность обращения безусловной заслугой князя Владимира.

Анализ употребления местоимений «мы» и «наш» выявляет в ПВЛ очень стройную систему авторских отступлений по всем узловым событиям и главным темам. Помимо уже упомянутых пассажей, наиболее важные фрагменты, в которых интересующие нас лексемы соединены с эмоционально окрашенными эпитетами, религиозной терминологией и обозначениями общностей, находим в некрологе Ольги (969), похвале крещению (988), некрологе Владимиру (1015), некрологе-похвале Борису и Глебу (1015), похвале книгам (1037), «Поучении о казнях Божиих» (1068 г., по поводу поражения Ярославичей от половцев на Альте), в сентенциях по поводу столкновений с половцами в статьях 1093, 1096, 1107, 1110, 1111 гг., а также при описании перенесения мощей Бориса и Глеба в 1115 г.

Неразрывная связь религиозного и этнополитического самосознания особенно ярко ощущается в статьях 969, 988, 1015 и 1037 гг., так как в них через общехристианское «мы» отчетливо проступает этнопотестарное сообщество, получившее доступ к христианству благодаря деятельности выдающихся представителей правящей княжеской династии.

Начиная с 1093 г. (то есть как раз на том отрезке текста «Повести», который, наряду со вводной частью, менее всего зависит от предшествовавших ей летописных сводов) усиливается как этнопотестарный компонент «чувства-мы» (в батальных описаниях начинает регулярно употребляться субстантивированное местоимение «наши» по отношению к русским князьям и их дружинам), так и общехристианский. Причем последний развивается в сторону крайнего самоуничужения.

Что касается Киево-Печерского «мы», то оно в гораздо меньшей степени сопряжено с общехристианским, чем этнополитическим, окрашено большей эмоциональностью и часто переплетается с личностным «я» рассказчика. С ним мы сталкиваемся в статьях 1051-го («Сказание, что ради прозвася Печерский монастырь» в связи с поставлением Илариона), 1074-го (усупение Феодосия и рассказ о печерских праведниках), 1091-го (перенесение мощей Феодосия), 1096-го (разорение Боняком Печерского монастыря) и 1107 г. (посещение Святополком Печерского монастыря после победы над половцами на Хороле).

Во включающих «Повесть» более поздних летописных сводах — в тех частях, которые следуют после нее, — количество авторских употреблений местоимений «мы» и «наш» резко сокращается.

Меняется в них и семантика самоназвания. Поэтому мне кажется небесполезным сопоставление «территориальной» семантики терминов «Русь» и «Русская земля» в «Повести временных лет» и во включающих ее летописных сводах: Лаврентьевском и Ипатьевском, а также в соответствующих статьях Новгородской I летописи. Начиная со статей, посвященных событиям 30-х гг. XII в., в основных летописных сводах впервые появляется противопоставление Среднего Поднепровья и других древнерусских земель как *Руси* и *не-Руси*. Именно на основании летописных статей второй трети XII — первой трети XIII в. в историографии возникла гипотеза о древнем территориальном ядре Древнерусского государства в Среднем Поднепровье — «Русской земле» в «узком» смысле. Под влиянием этой гипотезы следы такой «узкой» семантики пытались обнаружить и в «Повести временных лет». Но все те случаи, когда привлечение широкого контекста, историко-географической ретроспекции и синхростадиальных сопоставлений позволяет истолковать некоторые употребления терминов «Русь» и «Русская земля» в «Повести временных лет» (не более 10 из 270) в узком географическом смысле Среднего Поднепровья с центром в Киеве, не идут ни в какое сравнение с теми демонстративно нарочитыми противопоставлениями «Русской земли» Суздальской, Новгородской, Смоленской, Галицко-Волынской, Полоцкой, Рязанской землям, которые мы находим в летописных статьях второй трети XII — первой трети XIII в. Здесь зачастую вообще не требуется никаких истолкований и контекстов. Изменяются даже устойчивые традиционные формулы описания военных походов и посольств. В «Повести» киевские князья, как правило, выходят «на греки», «на Царьград», «на северяны», «на древляны» и т. п., а возвращаются либо «в Киев», либо «восвояси». Исключения связаны только с чисто внешними передвижениями. И *ни разу* в ПВЛ никто не вернулся или не поехал «в Русь» из Новгорода, Смоленска или Суздаля. И противоположная ситуация в летописных статьях второй трети XII — первой трети XIII в. Здесь указания на перемещения «из Руси» и «в Русь» (или «Русскую землю») при поездках и походах из Суздаля или Новгорода в Белгород или Киев и обратно — обычное дело. Более того, при чисто внешних перемещениях (за пределы «Руси» в самом широком смысле) эти формулы почти перестают встречаться. На мой взгляд, эта разница между *возможностью* истолковать некоторые

единичные случаи употребления названий «Русь» и «Русская земля» в узком смысле в ПВЛ и *невозможностью* истолковать значительную их часть как бы то ни было иначе в летописных статьях второй трети XII — первой трети XIII в. весьма существенна. Если в качестве критерия «узкой» территориальной семантики рассматриваемых терминов выбрать категорию противопоставления, то окажется, что в «Повести временных лет» на 270 употреблений нет ни одного случая, когда в ближайшем контексте терминов «Русь» и «Русская земля» присутствует вербально выраженное противопоставление другой древнерусской территории. В тексте Киевской летописи, которая является продолжением «Повести» в Ипатьевском своде за 1119–1198 гг., такие противопоставления встречаются в 67 случаях из 195, а в Лаврентьевской летописи за 1111–1284 гг. — в 43 из 94 (и еще целый ряд употреблений содержат косвенное противопоставление в более широком контексте).

Наиболее аргументированное объяснение данного явления было предложено В. А. Кучкиным. «Примерно к половине XII в. или несколько позже увеличилось число городов, где стали вестись летописные записи. Города эти не входили в состав древней Русской земли (в частности, Галич, Перемышль или Владимир Волынский, Владимир-на-Клязьме), и естественно, что в их местном летописании „Русская земля“ в узком смысле слова предстает как территория, лежащая за их пределами. Дело, следовательно, не в упрочении к концу XII в. названия „Русская земля“ за Киевской областью..., а в расширении круга источников, отразивших представление о древней Русской земле в городах, ранее таких источников не имевших»¹⁵. Полностью соглашаясь с мнением В. А. Кучкина о важности и необходимости учета места происхождения летописных известий при анализе терминологии и признавая его личный вклад в разработку историко-географического аспекта данной проблемы, отмечу тем не менее, что, во-первых, со второй трети XII в. изменяется семантика терминов «Русь» и «Русская земля» не только в региональных, но и в киевских по происхождению известиях, а во-вторых, имеющиеся (хотя и немногочисленные) новгородские свидетельства за XI — первую четверть XII в. открытых противопоставлений Новгорода и Киева как не-Руси и Руси не содержат. Я готова согласиться, что с 30-х гг. XII в., с началом политической раздробленности, у терминов «Русь» и «Рус-

¹⁵ Кучкин В. А. «Русская земля» по летописным данным XI — первой трети XIII в. // ДГ. 1992–1993. М., 1995. С. 76.

ская земля» не возникает новой, а актуализируется древняя семантика (или одна из ее граней). Но я усматриваю какую-то фатальную «историографическую несправедливость» в недооценке мощности тех ментальных установок, которые подавляли проявления этой «узкой территориальной» семантики не только в «Повести временных лет», но и во всех памятниках XI — начала XII в. Если бы не эти установки, то во второй половине XIII — XIV в. просто неоткуда было бы взяться проявлениям «русского» (а иногда даже и «общерусского») самосознания на всех территориях бывшей Киевской Руси.

Таким образом, по семантике самоназвания и характеру употребления местоимений первого лица множественного числа «Повесть временных лет» резко отличается от более поздних летописных сводов и отражает совершенно особый этап развития самосознания. Явления, отразившиеся в продолжающих ПВЛ летописных сводах, позволяют говорить о кризисе общерусской идентичности начиная примерно со второй трети XII в.

Единственной сферой, в которой с 30-х гг. XII по 30-е гг. XIII в. не просто сохранялось, а регулярно и активно себя проявляло общерусское самосознание, оставалась церковь.

ФРАГМЕНТЫ ДИСКУССИИ ПО ДОКЛАДУ И. В. ВЕДЮШКИНОЙ

М. ВЕНАР: Мой вопрос касается не столько русских, сколько варягов. На основе того, что я услышал, и того, что знаю, можно заключить, что образ варягов в древнерусских хрониках, в ПВЛ, скорее позитивный — в отличие от негативного образа варягов на Западе.

И. В. ВЕДЮШКИНА: Да, конечно. Дело в том, что славяно-варяжское взаимодействие на территории Русской равнины в конце VIII — IX в. строилось таким образом, что приводило к ассимиляции варягов. Даже сохраняя какое-то время свою идентичность, норманны довольно быстро переходили на славянский язык. Как показал лингвист А. В. Назаренко, даже если мы принимаем, несмотря на ряд спорных моментов, скандинавскую этимологию названия «Русь», все равно нам никуда не деться от факта, что уже те варяги, которые, согласно Бертинскими анналам под 839 г., прибыли ко двору Людовика Благочестивого от византийского императора Феофила, свое скандинавское самоназвание произносили в славянской огласовке. А ведь статья 839 г. в Бертинских анналах — это самое раннее упоминание народа «русь» в письменных источниках.

М. ВЕНАР: То, что мне кажется очень любопытным, очень важным, это то, что на Западе все варяги воспринимаются всегда как ужасные агрессивные разбойники, которые наносят большой вред христианским западным царствам и вообще являются источником опасности для благополучия христианской империи. Что мне еще кажется любопытным, так это то, что сейчас для того, чтобы реабилитировать вот этих норманнов западноевропейских источников, которые приносили так много неприятностей западным государствам, их снова ввели в историческую память под именем викингов, в романтизированном образе. И вся система представлений, которая касается викингов, уже претендует на то, что викинги были народом цивилизованным. Образ викингов теряет связь с образом норманнов-варваров.

А. Ю. ТЕРЕЩЕНКО: Вряд ли можно сомневаться в том, что викинги-норманны цивилизовали Англию...

М. ВЕНАР: Нас теперь приглашают посетить выставки оружия и искусства викингов, и это мне кажется немного ироничным, потому

что, по всей видимости, так называемое «искусство викингов» не что иное, как трофеи, которые они захватили тогда, когда грабили европейские христианские государства. И почему это называется «искусством викингов» в таком случае? Как объяснить тот факт, что у викингов-норманнов столь разная репутация на Востоке и Западе Европы?

И. В. ВЕДЮШКИНА: Дело в том, что викинги везде и всюду вели себя так, как им было выгоднее, сообразуясь с местными условиями. Там, где можно было грабить, они грабили (пока европейцы не сумели организовать систему надежной защиты). Там, где выгоднее было осесть на землю, они оседали. В Восточной Европе богатства накапливались очень медленно, путем многоступенчатой трансконтинентальной международной торговли. Здесь им выгоднее было включиться в эту торговлю, где-то в качестве охранников, где-то в другом качестве. И не случайно термины, связанные с торговлей, в скандинавских языках часто имеют славянскую этимологию. В Стокгольме есть площадь, которая называется «Тьрг».

О. Б. НЕМЕНСКИЙ: Очень показательны раскопки варяжских курганов в плане этнического состава варягов. В одних и тех же курганах лежат варяги самого разного происхождения: и скандинавского, и славянского, и даже степного, кочевнического, иранского (значительный элемент). В этом смысле довольно странно связывать варягов Восточной Европы исключительно со скандинавами. Ведь по большому счету это был разношерстный сброд, который занимался вооруженной торговлей, осуществлявшейся по торговым путям равнины, и имел самое разное происхождение. В этом смысле славянизация была просто использованием общего языка, понятного всем варягам, независимо от того, с какой стороны света их предки.

И. В. ВЕДЮШКИНА: Я не очень внимательно слежу за археологической литературой и не слышала про такие смешанные захоронения, а тем более про степняков-иранцев, которых бы называли варягами. Что касается ассимиляционных процессов, то здесь я придерживаюсь вполне банального взгляда, что они всегда идут в сторону более высокого уровня культуры, а такие факторы, как политическое и/или военное доминирование, численное превосходство и т. п., имеют гораздо меньшее значение. Что касается скандинавов, то их все же здесь было вполне достаточно, иначе на острове Готланд не было бы такого количества кладов, где серебряные вещи и слитки, которые прошли через Восточную Европу, несут славянские граффити.

О. Б. НЕМЕНСКИЙ: Мой следующий вопрос касается специфики изучения русского самосознания в домонгольской Руси. Разница

тут в том, что Русь послемонгольская, русские земли уже в основном осознают себя русскими. Есть исследования Б. Н. Флори и некоторых других ученых, которые говорят о том, что русское самосознание утвердилось у восточных славян где-то во второй половине XIII — первой половине XIV в. Тут мы имеем дело с большими массами, по крайней мере, городского населения, осознающими себя русскими. В домонгольской же Руси степень распространенности русского самосознания, судя по всему, очень невелика. Как это влияет на качественные характеристики этого самосознания?

И. В. ВЕДЮШКИНА: У нас нет массовых источников для домонгольского времени. (Хотя, впрочем, я с трудом могу себе представить такие источники и для XIII–XIV вв.) Но вот по тем текстам, которые у нас все-таки есть, домонгольское время может быть очень четко разделено на два периода. Первый период: XI — 30-е гг. XII в. Это «золотое время» общерусского самосознания, отраженного в таких памятниках, как «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона (конец 30-х — 40-е гг. XI в.), «Повесть временных лет» (начало XII в.), созданные на протяжении XI в. произведения Борисоглебского цикла, «Память и Похвала Владимиру мниха Иакова» и немногие другие. Тексты этого периода характеризуются тем, что в них нет ни одного эксплицитно выраженного противопоставления какой-либо из восточнославянских территорий (например, Новгородской или Ростово-Суздальской земли) Среднему Поднепровью как не-Руси и Руси. Такого рода противопоставления появляются во всех летописных сводах только начиная с 30–40-х гг. XII в., вскоре после известия о кончине в Киеве Мстислава Владимировича. С этого времени и до монгольского нашествия (то есть в 30-е гг. XII — 30-е гг. XIII в.) для общерусского самосознания начинается совершенно другой этап. Изменяются даже устойчивые словесные клише для описания перемещений из Киева в Новгород и обратно. Например, в 1130 г. новгородский князь Всеволод Мстиславич «ходи Киеву къ отцю», но в 1132 г. Мстислав умирает, и «въ се же лето ходи Всеволод въ Русь Переяславлю» (ПСРЛ. Т. 3. С. 22). В «Повести временных лет» таких словоупотреблений нет. А в летописных статьях с 30-х гг. XII до начала XIII в. такие противопоставления Среднего Поднепровья другим традиционно древнерусским территориям как Руси и не-Руси составляют примерно треть (от общего числа упоминаний о перемещениях), это очень значительная часть. Некоторые исследователи считают, что в этом проявилось древнее значение термина «Русь», что «Русская земля в узком смысле» — это наш Иль-де-Франс, древнее территориальное ядро. Но по-

чему в этом случае на основании данных «Повести временных лет» его вычленить нельзя, а из летописных статей начиная с 30-х гг. XII в. можно? Я, собственно, допускаю, что узкое территориальное значение терминов «Русь» и «Русская земля» древнее широкого, но мне представляется крайне симптоматичным именно то, что оно не проявлялось так ярко в текстах более раннего времени (XI — начало XII в.). Даже если оно древнее, для меня показательно то, что оно начинает выступать в текстах в качестве *противопоставления* именно с 30-х гг. XII в. И в это же время меняется характер оппозиции «свой/чужой». Для «Повести временных лет» в большинстве случаев, когда говорится о «чужих», говорится о печенегах или половцах. С 30-х гг. XII в. «чужими» становятся то новгородцы для киевлян, то владимирцы для новгородцев. Налицо кризис идентичности.

О. Б. НЕМЕНСКИЙ: Спасибо за столь интересные комментарии. «Узкая» концепция Руси особенно интересна и тем, что позволяет проводить сравнения с «узким» понятием Руси в XVI–XVII вв. Напомню, что в эти века, XVI и XVII, Русью часто именовалось только то, что мы называем Галицией, — территорию с центром во Львове («Русское воеводство»). Иногда в созданных здесь текстах, где вроде бы очень ясно выражено «русское» самосознание, вдруг обнаруживается, что для автора-львовянина Киев находится за пределами Руси. При этом такое представление сосуществовало с общерусским самосознанием, с представлением о том, что вся территория Западной Руси — это Русь, а то и с утверждениями, что даже Московия — тоже часть русских земель.

П. Ю. УВАРОВ: Во всех этих подходах не хватает антропони-мического аспекта. Вся интрига вокруг этого вертится. Нам очень бы хотелось знать, как русские тогда себя называли...

М. В. ДМИТРИЕВ: Увы, здесь я вынужден остановить дискуссию, чтобы дать возможность Николь Лемэтр подвести некоторые итоги нашего коллоквиума.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Здесь прозвучало много французских и русских выступлений — детальных и ярких одновременно. Тем не менее целые пласты и области истории требуют дальнейшего изучения, и я рада, что дискуссия была весьма насыщенной, а заданная планка — высокой. За это следует поблагодарить организаторов, которым удалось, ни на йоту не поступившись научным уровнем обсуждаемых проблем, наладить контакт и дружеские отношения между участниками. Особенная благодарность — всем переводчикам и посредникам, как ведущим, так и самым скромным: они придали нашей встрече динамичность и оптимизм.

Мы стремились исследовать исторические пропасти, возникшие из отношений между конфессиями и этничностью, — исследовать на протяженном временном отрезке и с сопоставительной точки зрения. Мы исходили из двух тезисов: во-первых, о дихотомии, свойственной протонациональному языку в Европе, который обладал в одно и то же время неким словарным запасом и разнообразными символическими структурами, во-вторых — о несходстве ролей, сыгранных восточной и западной ветвями христианства в политической и особенно конфессиональной эволюции соответствующих регионов Европы.

Для того чтобы применить эти тезисы в компаративной истории, следовало сначала выработать некий общий метод, а затем обдумать словесный ряд.

Метод задается вопросом, проблемой. Классификация источников — первый предварительный шаг: дипломатическая переписка сообщает нам отнюдь не то же самое, что политические теории, литургия и церемониал, хроники и мартирологи. Далее эти источники необходимо поместить в контекст. Ведь на возникновение текстов очень серьезное влияние оказывают события с присущей им логикой. Религиозные войны во Франции и Смутное время в России задают разный тип рефлексии по поводу нации, народа, этноса. Еще важнее влияния извне, обладающие способностью формировать дискурс в отношении того или иного объекта, — такие, например, как рецепция римского права или фазы византинизации и вестернизации исторической памяти в России.

Необходимым шагом здесь окажется семантический анализ: нация, этнос, государство, империя, королевство — таковы концепты,

подвижностью которых диктуется колоссальный разброс исторического содержания. А если к тому же учитывать, что при переводе эти изменчивые слова сохраняют ту же полиморфичность, то нам надлежит особенно пристально вглядываться в искажения, возникающие в результате операций переноса: сколь масштабны семантические сдвиги, фильтрация, многогранность этих слов, обладающих историей в той мере, в какой они образуют историю? В число наших задач следует включить и анализ этнических названий, различных способов самоидентификации в той или иной группе — анализ всех тех аспектов, которые на данной конференции затрагивались мало.

Тем не менее мы составили перечень некоторых анахронизмов и несоответствий. Так, мы знаем, что разумнее не фиксироваться на чисто теоретических позициях, когда ментальные рамки обнаруживают подвижность: славяне усваивают византийские хроники, но отнюдь не обязательно — византийскую идеологию, с позиций которой эти хроники составлялись. Еще более отраднo то, что нам удалось выявить разницу масштабов, в силу которой клан, город, королевство, империя по-разному воспринимают одни и те же понятия.

Как следствие, мы довольно часто вдавались в дискуссии относительно хронологии слов, данные которой весьма надежны, при этом всегда стремясь встроить вводимые нами понятия в контекст. Самое же главное — мы перешли к довольно продуктивному оперированию масштабом, раз уж нам не всегда удавалось избегать анахронизмов. Так что мы с полным правом можем подвести некий итог, а логика метода в скором времени, несомненно, опять обратит нас к этим вопросам.

Какие же понятия мы, подобно анатомам, с таким наслаждением препарировали — в компаративистском духе?

Прежде всего, у нас есть концепты (исходно довольно размытые) — нации, земли, мистического тела. Наши дискуссии отчетливо продемонстрировали, что их наложение на идею территории здесь гораздо важнее, чем на Западе, поскольку речь идет о земле, не имеющей естественных границ. Связь с концептом языка, по-видимому, в значительной степени присуща и Западу и Востоку, но более всего точек схождения у Востока и Запада обнаруживается в идее культуры: экзальтация — как веры, так и языка, людей, отечества — на протяжении двух столетий была важна для Европы в целом. Напротив, ни во Франции, ни в Англии мы не наблюдаем замещения государства землей, как это происходило у русских в эпоху Ивана Грозного. Между тем такое замещение делает государство эквивалентным «пространству, на котором раскинулась Русская земля» в XVI в. Однако

знак равенства между государством и землей ставят отнюдь не все историки. Таким образом, с этим понятием еще нужно работать: какую связь можно установить между данным культурным единством (обладающим сознанием и поддерживающим в себе память) и территорией, заключенной в некоторых пределах? Несомненно, что сопоставление с другими континентами (прежде всего с Африкой) могло бы помочь нам в уточнении подобных предположений.

Идея мистического тела ставит перед нами те же проблемы, что и идея земли. Здесь, впрочем, напрашиваются слова «трещина», «разлом», поскольку на Западе это разделение имеет куда более давнюю историю и куда более развито. Вероятно, перед нами проблема не только хронологии, но и ментальной структуры: на Западе понятие «universitas», сформулированное схоластами в XII в., позволило ввести в обиход понятие моральной личности, которого в иных местах, по-видимому, не существовало.

Остаются концепты короля и народа. Христианнейший король во Франции и царь, происходящий от определенных предков, не должны рассматриваться на одном уровне, ибо король, с какой стороны ни гляди, не является императором. Что же касается народа, то когда мы имеем право сказать, что он эквивалентен христианскому народу, а когда — нет? Это сфера хронологии и ментальных структур: «*corpus christianum*» во Франции начинает складываться в начале XIV в., приобретает законченный вид в конце XVI в., и в каждой из фаз происходят повороты назад или рывки вперед, которые ломают это развитие, не оставляя в нем ни малейшей прямолинейности.

Везде, где из идентичности уходит ясность и прозрачность (в результате ли войн, как то было у варягов, раскола XV–XVI вв. или болезненных культурных потрясений), возникает ксенофобия. Франция, Польша, Западная Русь предоставляют нам в этом смысле существенный простор для обсуждения.

Наконец, в меньшей степени привлекала наше внимание связь между этничностью и конфессиями. Дело в том, что эти два понятия на Западе или четко разделены, или, наоборот, сознательно связаны, как, например, в религиозных войнах. В зависимости от происхождения и точки зрения автора, от логики событий и главенствующих политических теорий комбинации этих понятий будут существенно различаться.

Нам не хватило времени на многие весьма активно обсуждаемые сейчас области: стратегии разделения и отчуждения, глубинные причины расширения или, наоборот, сужения понятий «нация» и «зем-

ля», что влечет за собой открытие или же закрытие культуры для посторонних. Как функционируют столь не похожие друг на друга основания латинского мышления, разделяющего и дробящего, и греческого — обобщающего и иерархизирующего? Бесспорно, мышление, для которого на первом плане стоят различия, куда более ярко выражено на Западе. Но не следует спешить с выводами: фундаменты двух культур многое заимствовали друг у друга, переводя и модифицируя, — да и сам латинский мир родился из греческого, который лег в основу византийского. По этой причине мы находим множество аналогий в вариациях связи между подданными и императором или, к примеру, королем. Возвращаемся ли мы здесь к средневековью после периода конструирования нации на западный манер, как считает Павел Уваров? Рефлексия по поводу национального сознания — это не создание модерности, даже если последняя сильно повлияла на одну из ее возможных интерпретаций в периоды подъема национального чувства. Если в мире этот вопрос до сих пор не сходит с повестки дня, то в Европе эта эпоха завершается. Именно поэтому теперь мы можем работать с долгой памятью нации как историки.

Николь Лёмэтр

Научное издание

**РЕЛИГИОЗНЫЕ И ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В ФОРМИРОВАНИИ
НАЦИОНАЛЬНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В ЕВРОПЕ**

СРЕДНИЕ ВЕКА — НОВОЕ ВРЕМЯ

**RELIGION ET ETHNICITÉ DANS LA FORMATION
DES IDENTITÉS NATIONALES EN EUROPE**

MOYEN ÂGE — ÉPOQUE MODERNE

Издательство «Индрик»

Корректор М. В. Архиреев

Оригинал-макет Л. Е. Коритысская

Оформление А. С. Старчеус

Исключительное право оптовой реализации книг издательства «Индрик»
принадлежит книжной галерее «Нина»

www.kniginina.ru

тел./факс: **(495) 959-21-03**

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia
and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications
may be ordered by

e-mail: nina_dom@mtu-net.ru

or by tel./fax: **+7 495 959-21-03**

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная.

19,0 п. л. Тираж 500 экз. Заказ № 1328

Отпечатано с оригинал-макета

в ППП «Типография „Наука“».

121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6

Centre franco-russe de recherches
en sciences humaines et sociales de Moscou



Франко-российский центр гуманитарных
и общественных наук в Москве