

РАЗДЕЛ 2 ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ ИСТОРИОГРАФИИ

Воробьев П. А.

ВИЗАНТИЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ В ТРУДАХ АФАНАСИЯ ФИЛИППОВИЧА И СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО

К началу XVI в. появилась, а в XVII в. в Великом княжестве Литовском получила широкое распространение идея о происхождении шляхты от древнеримского патриция Палемона. В это же время в Московском царстве стала популярной легенда о происхождении династии Рюриковичей от римского императора Августа. Также приобрела официальный статус концепция «Москва – Третий Рим», призванная свидетельствовать о духовно-православной преемственности Русской церкви с раннехристианской апостольской церковью и политической преемственности Московского государства от Византийской империи. Это свидетельствует об актуальности проблематики наследования римской и византийской государственности в общественно-политической мысли восточных славян. И если этой проблематике в отношении Московского государства посвящена обширная историография, то вопросу о рецепции государственного наследия Рима и Византии на землях Великого княжества Литовского и Речи Посполитой (с 1569 г.) до сих пор уделялось недостаточно внимания.

Целью предлагаемой статьи является выявление и сравнение рецепции византийского наследия в произведениях мыслителей белорусского происхождения – Афанасия Филипповича (ок. 1597 – 1648 г.) и Симеона Полоцкого (1629–1680 гг.) – в контексте их биографий. Под «элементами византийского наследия» мы понимаем «греческую составляющую» в типе образованности мыслителей; их обращение к государственной и церковной византийской истории, церковному единству Руси с Константинопольскими патриархами; их внимание к преемственности власти отдельных правителей восточнославянских земель с византийскими императорами, к турецкой угрозе и судьбе Константинополя.

Афанасий и Симеон – представители «черного» православного духовенства Речи Посполитой; вероятно они некогда окончили Виленскую иезуитскую коллегию, владели греческим и латинским языками. В условиях доминирования на белорусских землях католицизма и униатства над православием они испытывали определенные симпатии к московским царям из династии Романовых. Жизнь Афанасия прошла под знаменем борьбы с униатством за восстановление положения православной Киевской митрополии. Открытый к науке и латиноязычной литературе Симеон навсегда переехал в Москву (1664), где стал придворным поэтом и педагогом.

Афанасий оставил потомкам свою автобиографическую полемическую повесть «Диариуш», в которой собрал свои произведения за 1638–1646 гг. и объединил их вставками [1, с. 596]. В своей работе мы воспользовались текстом «Диариуша» из публикации белорусского филолога А. Ф. Коршунова [3]. С творчеством Симеона, в котором отражена реакция поэта на важнейшие события из жизни московского правящего дома, мы познакомимся благодаря изданию российского филолога И. П. Еремина [7].

Одним из элементов византийского наследия является «греческая составляющая» в типе образованности названных мыслителей. Симеон свободно переводил с греческого языка, в московский период своей жизни работал переводчиком при газском митрополите Паисии Лигариде. Он выступал за сохранение греческого языка в русской практике преподавания, однако предпочтение отдавал языку латинскому, тесно связанному с европейскими литературными и научными достижениями [7, с. 228]. О позиции Афанасия из-за нехватки биографических сведений говорить трудно. Из «Диариуша» известно, что согласно королевской грамоте Сигизмунда III (1592) связанное с судьбой Афанасия брестское братство наделялось правом иметь школу с изучением греческого, латинского, польского и русского языков [3, с. 114].

Афанасий до принятия монашества некоторое время служил у канцлера Великого княжества Литовского Льва Сапеги в качестве домашнего учителя Яна Фаустина Лубы, которого политические круги Речи Посполитой прочили в московские цари как «внука» Ивана IV Грозного. Афанасий некоторое время не знал о ложном статусе «наследника престола», поэтому серьезно относился к делу его воспитания [1, с. 589]. Позже, уже будучи иеромонахом, в 1638 г. Афанасий на короткое время оказался в Москве. Встретиться с царем Михаилом Федоровичем, которого желал убедить «в необходимости военного вмешательства в дела Речи Посполитой», Афанасию не удалось [4, с. 325]. Там же Афанасий собрал пожертвование и передал для царя сведения о Лубе.

В рамках рассматриваемой нами проблематики представляет интерес позиция Афанасия в полемике против унии. Он указывает на изначальное равенство духовной власти «связывать» и «разрешать» папы римского с восточными патриархами константинопольским, антиохийским,

александрийским и иерусалимским [3, с. 138]. В связи с отпадением папы римского от «истинной греческой» веры Афанасий ставит под сомнение легитимность процедуры посвящения новых пап, так как не могут нижестоящие кардиналы поставлять вышестоящего, равно как сыновья не могут «родить себе отца». Легитимной для Афанасия является практика поставления православных патриархов равными между собой [3, с. 146–147]. Место папы римского в ряду пяти патриархов, по мнению полемиста, занял патриарх московский [3, с. 167].

Крещение Руси, принятое от патриархата константинопольского («Нового Рима») при князе Владимире Святославиче, Афанасий изображает как начало Русской церкви и исторический выбор в пользу восточного христианства, подтверждаемый «греческим влиянием» в богослужении, славянской письменности, летописании и праве [3, с. 138, 157]. Афанасий также вспоминает о крещении киевской княгини Ольги (которую называет «московкой»), в чем прослеживается идея прямой политической преемственности царей московских от великих князей киевских. Также и в поэзии Симеона, но в условиях, когда Киев уже был частью Московского царства, присутствует идея этой преемственности московского царя Федора Алексеевича от киевского князя Владимира [3, с. 158; 7, с. 128].

Симеон использует положительный образ князя Владимира в паре с образом византийского императора Константина Великого, когда в поэтической форме призывает московского царя («царя восточного») Алексея Михайловича распространять православие (1660) [7, с. 97–98]. В обращении к царю Федору Алексеевичу Симеон как бы уточняет, и призывает государя для церкви быть «вторым Константином», а для царства «новым Владимиром», подражать и других великим мужьям [7, с. 111].

Афанасий использует образ Константина («первого христианского греческого царя») как положительный пример участия правителя в разрешении церковных вопросов на Первом вселенском соборе [3, с. 149]. В «Диариуше» Константин упоминается и в контексте истории обретения его матерью царицей Еленой Креста Господня [3, с. 163]. Предположим, что история обретения призвана была перед королем Речи Посполитой Владиславом IV засвидетельствовать особое божье благоволение к семье правоверного византийского императора, духовными наследниками которого были великие князья киевские после принятия ими христианства, а также московские цари. «Знамя креста» в поэзии Симеона выступает в том числе как духовное орудие победы Константина над Максенцием в 312 г. [7, с. 134–135].

Историей про византийскую императрицу Феодору, которая вымолила своего мужа, императора-иконоборца Феофила, Афанасий оперирует в контексте призыва к королю Владиславу ликвидировать Брестскую унию и попросить у православных патриархов молитв за упокой души Сигизмунда, который, по мнению полемиста, утвердив унию, тяжко согрешил [3, с. 164].

Афанасий не оставил без внимания и Флорентийский униатский собор, который мыслитель характеризует как «злой собор». По его мнению, собор усугубил разрыв между «греками» и «римлянами», православными и католиками, так как во время его проведения было убито много греков, несогласных с унией. Усугубление «разрыва» проявилось и в открытии латинянами иноверным туркам прохода «до Греции» [3, с. 150–151]. Брестский униатский собор Афанасий воспринимает уже как фактор разделения «Руси» и источник беспорядка в Речи Посполитой [3, с. 128, 140].

Участие в работе Флорентийского собора византийского императора Иоанна VIII, представителей Великого княжества Литовского и прочих государств Афанасий оценивает положительно, так как этот пример хорошо укладывался в его призывы в адрес короля вмешаться в дела церковные и ликвидировать унию. Согласно логике полемиста, уния – явление экстраординарное, в обычной же ситуации королю о вере подданных судить «не надлежит» [3, с. 140, 151].

В придворной поэзии Симеона явное разграничение порядка духовного и светского, присущее тексту «Диариуша», отсутствует. В большей степени в творчестве Симеона прослеживается другое – отождествление московского царя с государством, отраженное в рамках идеи о просвещенном правителе, который поэтом противопоставляется правителю-тирану [см. : 7, с. 16, 234]. Также у Симеона присутствует мысль, что сам Бог вместо себя Федора Алексеевича поставил на Российское царство [7, с. 156]. По логике поэта, это накладывает на царя обязанность «мудро править» и «православную веру расширять», наделяет царя правом распоряжаться жизнью непокорных подданных, «зло творящих» и «законов божьих не знающих» [7, с. 145].

«Знамя креста» Симеон использует не только в рамках истории победы Константина над Максенцием, но также как, по верному замечанию российского филолога Л. И. Сазоновой, как божественное орудие будущей победы царя Федора над турками [6, с. 27; см. : 7, с. 113, 134]. Османская империя действительно в 1670-х гг., в период активного творчества поэта, представляла большую угрозу для современных украинских земель, являвшихся зоной особых политических интересов Москвы [см., напр. : 8]. Турок Симеон именуется «общим врагом рода христианского» [7, с. 126].

Афанасий власть турок-мусульман над христианами воспринимает также как «неволю», однако в контексте своего обращения к королю Владиславу мыслитель «турецкую неволю» изобра-

жает как несущую в себе для православных больше свободы, нежели политика руководства Речи Посполитой («панства христианского») в отношении собственного православного населения после введения унии 1596 г. [3, с. 130].

Далее Афанасий вспоминает, что в польском Кракове он подвергся оскорбительным выражениям «турко-гречин» и «схизматик» [3, с. 135]. Можно предположить, что подчинение турецкому султану константинопольского патриарха, под юрисдикцией которого тогда находилась Киевская митрополия, в глазах части католиков лишней раз подтверждало «раскольнический статус» православных, «утративших» благоволение от Бога и папы римского.

Симеон высказывает царю Федору пожелание, чтобы тот покорил некоего таинственного гордого греческого царя, поэтически изображенного под десятым знаком зодиака в виде горного козла. Он призывает Федора отвоевать у турок Константинополь, «престольный град греческий», и взять его в свои «христианские руки», о чем и «воссылает молитвы». Призыв к царю Федору подчинить также и «скифские страны» звучит как просьба реализовать замыслы своего предшественника, царя Алексея Михайловича. Поэт не только излагает идею духовного преемства Федора от императора Константина, но прямо заявляет о прямой политической преемственности: «буди [царь Федор – П. В.] стяжатель купно и державы [Константина – П. В.]» [7, с. 127–128].

Таким образом, Симеон высказывает идеи духовного и политического преемства московского царя Федора от византийских императоров, права царя на Константинополь, призвания крестить («просветить») турок [7, с. 132]. Наряду с «греческой составляющей» в типе образованности Афанасия Филипповича и Симеона Полоцкого, в их трудах византийское наследие проявило себя и в церковном, и в государственном аспектах. В произведениях присутствуют положительные образы византийского императора Константина Великого, его матери царицы Елены, императрицы Феодоры, отчасти и Иоанна VIII Палеолога. Факт крещения Руси используется для подтверждения особой духовной связи Русской церкви с патриархами «Нового Рима» в противовес притязаниям на русские земли со стороны папы «Рима Старого».

1. Афанасій Філіповіч // Гісторыя беларускай літаратуры XI–XIX стагоддзяў : у 2 т. – Т. 1 : Даўняя літаратура: XI – першая палова XVIII стагоддзя. – Мінск : Бел. навука, 2006. – С. 586–611.
2. Дзярновіч, О. І. Сны о Византии? Место цивилизационного и культурного наследия Византии в регионе Пограничья Центрально-Восточной Европы / О. И. Дзярновіч, В. Бырлэдзяну, Л. Тимошенко. – Вильнюс : ЕГУ, 2014. – 330 с.
3. Коршунов, А. Ф. Афанасий Филиппович: жизнь и творчество / А. Ф. Коршунов. – Минск : Наука и техника, 1965. – 183 с.
4. Мысліцелі і асветнікі Беларусі : энцыкл. даведнік / рэдкал.: Б. І. Сачанка (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : БелЭн, 1995. – 671 с.
5. Преподобномученик Афанасий, игумен Брестский // Мельников, А. А. Путь непечален: исторические свидетельства о святости Белой Руси. – Минск : Издание Белорусской Православной Церкви Московского Патриархата, 1992. – С. 205–216.
6. Сазонова, Л. И. К истории создания «Рифмологiona» Симеона Полоцкого / Л. И. Сазонова // Славяноведение. – М. : Наука. – 2011. – № 2. – С. 19–35.
7. Симеон Полоцкий. Избранные сочинения / подг. И. П. Еремина. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1953. – 281 с.
8. Флоря, Б. Н. Войны Османской империи с государствами Восточной Европы (1672–1681 гг.) / Б. Н. Флоря // Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XVII в. – Ч. 11. – М. : Памятники исторической мысли, 2001. – С. 108–148.

Маловичко С. И.

БОЛЬШАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ В СТРУКТУРЕ ФОРМ ИСТОРИЧЕСКИХ НАРРАЦИЙ XVIII В.¹

В XVIII в. в исторической культуре Европы формируется современная структура исторического знания, которая будет трансформироваться в исторических культурах XIX и XX вв. Кроме научных статей она включала [историческое] описание (Description, Beschreibung), записки (Notes, Notizen), начертание (очерк) (Abriß), опыт (Essai, Essay, Versuch) и др.

Помимо указанных форм историописания, особую роль выполняла многотомная история – *большая история* («большой нарратив») о национальном прошлом. Такая история многими своими чертами отличалась от национально-государственных нарративов XIX в. – первыми опытами которых стали многотомные «История швейцарской конфедерации» И. Мюллера и «История государства российского» Н. М. Карамзина.

Современными историками признается отличие больших национальных историй XVIII в. от национально-государственных нарративов, но в историографии как большие национальные истории, так и национально-государственные нарративы традиционно называют «национальной ис-

¹Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 19–18–00186 «Культура духа» vs «Культура разума»: Интеллектуалы и Власть в Британии и России в эпоху Перемен (XVII–XVIII вв.).