



Лариса Мокрородова

QUAESTIO
NOSTRO SAECULO
INUSITATA

Русское православие
в тезисах Йоханнеса Ботвиди
«ХРИСТИАНЕ ЛИ МОСКОВИТЫ?» (1620)





Лариса Мокробородова окончила филологический факультет Ленинградского университета (1980). Защитила кандидатскую диссертацию об Ars Poetica Горация в Московском университете (1987). С 1994 г. — сотрудник кафедры русского языка и литературы университета Або Академи (Финляндия). Занимается исследованием иностранной литературы Нового времени о России, в особенности латинскими текстами. Автор многих научных публикаций.

В оформлении обложки использована фотография надгробия Й. Ботвиди в кафедральном соборе Линчепинга.

Åbo Akademi University Press
Tavastgatan 13, FI-20500 Åbo, Finland
Tel. +358 (0)2 215 3478
E-mail: forlaget@abo.fi

Sales and distribution:
Åbo Akademi University Library
Domkyrkogatan 2–4, FI-20500 Åbo, Finland
Tel. +358 (0)2 -215 4190
E-mail: publikationer@abo.fi

QUAESTIO NOSTRO SAECULO INUSITATA



Quaestio nostro saeculo inusitata

Русское православие в тезисах Йоханнеса Ботвиди
"Христиане ли Московиты?" (1620)

Лариса Мокробородова

CIP Cataloguing in Publication

Мокробородова, Лариса.

Quaestio nostro saeculo inusitata :
русское православие в тезисах
Йоханнеса Ботвиди "Христиане ли
Московиты?" (1620) / Лариса
Мокробородова. - Åbo : Åbo Akademi
University Press, 2013.

Diss.: Åbo Akademi University. - Svensk
sammanfattning. - Summary.

ISBN 978-951-765-712-9

ISBN 978-951-765-712-9
ISBN 978-951-765-713-6 (digital)
Painosalama Oy
Åbo 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

СЛОВА БЛАГОДАРНОСТИ	3
---------------------------	---

ВВЕДЕНИЕ. *ANIMI DECLARATIO CLEMENTISSIMA*

1. ПРЕДИСЛОВИЕ.....	4
2. КРАТКОЕ ОПИСАНИЕ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ ЙОХАННЕСА БОТВИДИ (1575–1635)	5
3. ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ.....	7
4. МЕТОДОЛОГИЯ, ЦЕЛИ, ЗАДАЧИ И ОБЪЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ	15

ГЛАВА 1. *QUIS DIABOLORUM TAM MALUS?*

ДИСКУРС ДРУГОГО-РУССКОГО И ТЕЗИСЫ БОТВИДИ (XVI — НАЧАЛО XVII ВЕКА)

1. МОСКОВСКАЯ РУСЬ И ОБЪЕДИНИТЕЛЬНЫЕ ЕВРОПЕЙСКИЕ ИНСТИТУТЫ	30
2. МОРАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ МОСКОВИТА В РУССКОМ ДИСКУРСЕ.....	43
3. ТЕЗИСЫ БОТВИДИ КАК ОТВЕТ НА «ВЫЗОВ» РУССКОГО ДИСКУРСА	56
4. ИТОГИ.....	72

ГЛАВА 2. *CUM AETERNAE LAUDIS APUD POSTEROS MEMORIA*

РЕЦЕПЦИЯ РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ В ТЕЗИСАХ БОТВИДИ В КОНТЕКСТЕ ДИСКУРСА ДЕРЖАВНОСТИ

1. ВВЕДЕНИЕ.....	75
2. МОСКОВИТСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В КАТОЛИЧЕСКОЙ И ПРОТЕСТАНТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ	76
3. БОТВИДИ КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕОЛОГ ШВЕДСКОЙ «ДЕРЖАВНОЙ МЕЧТЫ»	96
4. ТЕЗИСЫ БОТВИДИ И ИДЕОЛОГИЯ ДЕРЖАВНОСТИ.....	115
5. СТРАТЕГИИ СМЯГЧЕНИЯ КРИТИКИ И СБЛИЖЕНИЯ С ЛЮТЕРАНСТВОМ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ В ТЕЗИСАХ БОТВИДИ.....	125

ГЛАВА 3. QUOD ERAT DEMONSTRANDUM

СХОЛАСТИЧЕСКИЙ ДИСПУТ КАК ТЕКСТООБРАЗУЮЩАЯ МОДЕЛЬ ТЕЗИСОВ БОТВИДИ

1. ДИСПУТ О РЕЛИГИИ МОСКОВИТОВ КАК ЭТАП НА ПУТИ ШВЕДСКОГО БОГОСЛОВИЯ «ИЗ УЧЕНИКОВ В УЧИТЕЛЯ»	151
2. ГЛАВНЫЕ ЧЕРТЫ СХОЛАСТИЧЕСКОГО ДИСПУТА	157
3. СХОЛАСТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ И ПРОЦЕДУРА ДИСПУТА В ТЕЗИСАХ БОТВИДИ.....	169
4. ИТОГИ	194

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. HAEC SUNT QUAE VERITATIS GRATIA PROPONERE VOLUIMUS

1. ОБЩИЕ ИТОГИ	196
2. ТЕЗИСЫ БОТВИДИ И РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ШВЕДСКОГО ГОСУДАРСТВА В 30–50 ГГ. XVII ВЕКА	199
3. ТЕЗИСЫ БОТВИДИ И ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ ПРОТЕСТАНТСКОГО ДИСКУРСА О ПРАВОСЛАВИИ	203

SVENSK SAMMANFATTNING..... 211

ENGLISH SUMMARY..... 215

ПРИЛОЖЕНИЕ I.

<i>THESES DE QUAESTIONE, UTRUM MUSCHOVITAE SINT CHRISTIANI?</i>	217
---	-----

ПРИЛОЖЕНИЕ II. LINGUA LITTERISQUE ILLYRICIS

ПЕРЕВОД ТЕЗИСОВ «ХРИСТИАНЕ ЛИ МОСКОВИТЫ?»	243
--	------------

ЛИТЕРАТУРА. BONI AUCTORES

1. ЦИТИРУЕМЫЕ СОЧИНЕНИЯ Й. БОТВИДИ	262
2. ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА.....	262

Слова благодарности

Эта работа писалась в течение многих лет. То, что она в конце концов завершена, — заслуга Барбары Леннквист, которая все эти годы неизменно помогала мне советами, критикой, ценными рекомендациями и человеческим участием. Хочу сказать ей отдельное спасибо за помощь в переводах текстов со шведского языка. Я также признательна моей коллеге Мартине Бьерклунд за постоянную поддержку и содействие в издании книги. Особую благодарность приношу Улле Бирьегорд и Элизабет Лефстранд, прочитавших рукопись моей работы и высказавших немало полезных замечаний, которые я учла при публикации книги.

Благодарю также моих близких за то, что они долгие годы с пониманием принимали постоянное присутствие Йоханеса Ботвиди в нашей семье.

Издание этой работы стало возможным при финансовой поддержке университета Або Академи.

Введение. *Animi declaratio clementissima*¹

1. Предисловие

Надгробье истирают годы,
Но Слово — та живая нить,
Что, обманув закон природы,
Способна мир соединить
Через века и поколения,
Пройдя сквозь лабиринт забвенья!

Йоханнес Ботвиди (1575–1635) — шведский теолог, епископ, церковный деятель — автор редко сегодня вспоминаемой, но известной в свое время богословской диссертации «Христиане ли Московиты?»².

Пятьдесят кратких тезисов, отвечающих на этот вопрос, были предложены к обсуждению в Академии Уппсалы в 1620 г. Диспут о вероисповедании в Московской Руси был подготовлен Ботвиди по заданию самого короля Густава Адольфа, и поднятый вопрос воспринимался как необычайно важный, но еще не получивший окончательного решения.

Сегодня диссертация Ботвиди о православии почти забыта. Ее удел — скудные строки в работах более общего характера и петицы. Лишь несколько статей шведских авторов и небольшая биографическая работа Х. Тигерстрема (Tigerström 1986) выделяются на этом фоне.

Между тем тезисы Ботвиди представляют собой во многих отношениях новую точку отсчета в протестантской рецепции православия, оставив яркий след в обширной богословской литературе раннего Нового времени по этому вопросу. Опираясь на всю предшествующую традицию и отвечая идейным вызовам и духовным запросам своего времени, Ботвиди стремится с помощью строгой рационалистической методологии сформировать

¹ Смирненнейшее изложение намерения (лат.). В составе названий глав использованы цитаты из тезисов Ботвиди.

² В названии тезисов и при их цитировании я пишу слово *московиты* с прописной буквы (*Московиты*), сохраняя особенность латинского оригинала.

новое представление о своем предмете — о православном вероисповедании.

Значение тезисов Ботвиди как источника информации о православии невелико — ведь весь материал для своего исследования он берет из «вторых рук». Не переоценивая культурный вклад этого небольшого сочинения, можно утверждать, что оно стало интеллектуальным событием и обратило на себя внимание современников прежде всего благодаря новому способу исследования, адекватному запросам рационалистического мышления своего времени. И с этой точки зрения оно расширяет наше знание о механизмах формирования и развития образа Другого в важнейшей культурной бинаризации *мы-они*.

Я рассматриваю работу Ботвиди как призму, в которой преломились актуальные для его времени идеи, социальные практики, методологии поиска истины. Все они в целом сформировали богатый речевой мир, наследником которого, как человек своей эпохи, стал шведский богослов. Культурный контекст, обстоятельства создания, характер предварительной работы, условия презентации, наконец, ближайшие и отдаленные цели самого диспута — все это оказалось не менее важным для моей работы, чем собственно текст диссертации Ботвиди.

В конечном итоге речь идет о возвращении тезисов Ботвиди «Христиане ли Московиты?» в широкий междисциплинарный научный обиход и о реконструкции немаловажной страницы истории создания и трансляции образа русского православия в протестантском мире.

2. Краткое описание жизненного пути Йоханнеса Ботвиди (1575–1635)

Эта краткая биографическая справка написана по материалам единственной полной биографии Ботвиди, факты которой были скрупулезно собраны Харальдом Тигерстремом, служившим пастором в Линчепинге, где некогда возглавлял епископскую кафедру доктор Ботвиди. Составленное Тигерстремом жизнеописание Ботвиди с обширной библиографией представлено им в небольшой книге *Johannes Botvidi — En östgöte i Gustav II Adolfs tjänst* (Tigerström 1986). Кроме биографической монографии Тигерстрема, имеется также достаточно подробный очерк жизни и деятельности Ботвиди в Шведском биографическом

лексиконе (SBL 1973–1975 (band 20), 201–203), также содержащий библиографическую сводку.³

В ходе моей работы у меня будет возможность и необходимость останавливаться более подробно на некоторых событиях жизни Ботвиди, важных для контекста исследования.

Йоханнес Ботвиди родился 7 октября 1575 г. в Норрчепинге в семье городского стряпчего Ботвида Ханссона и Ингрид Йорансдоттер. В 1600 г. он записался студентом в Уппсальскую Академию. Тремя годами позже Ботвиди получает стипендию от города Стокгольма для путешествия в Германию и учебы в университетах Марбурга и Ростока. После возвращения в 1604 г. Ботвиди посвящается в сан священника (präst) в Уппсале и спустя короткое время снова получает финансирование от Стокгольма для учебы за рубежом. На этот раз он посещает не только Германию, но и университеты Голландии, Франции, Англии, Дании.

В 1616 г. Ботвиди по указанию Густава Адольфа возвращается в Швецию, чтобы стать его личным исповедником в весьма высокопоставленной должности придворного проповедника. На этом посту Ботвиди в 1617–1618 гг. участвует в работе библейской комиссии, завершившейся в 1618 г. изданием новой шведской церковной Библии.

В 1617 г. Ботвиди в октябре (вскоре после коронации Густава Адольфа) получает впервые присуждаемую в Швеции степень доктора теологии в Академии Уппсалы вместе с еще тремя выдающимися церковными деятелями и богословами Швеции — Архиепископом Петром Кеникиусом, епископом Стренгнеса Лаурентием Паулином Готом и придворным проповедником Йоханнесом Рудбекиусом.

7 мая 1618 г. Ботвиди женится на Карин Нильсдоттер, дочери родовитого купца из Ньючепинга (в этом браке у Ботвиди родились два сына и три дочери). В 1619 г. Ботвиди получает новое назначение и становится главой военно-полевой консистории (органа духовного окормления в армии) и в этом качестве участвует в разработке нового военного уложения и в реорганизации богослужений в армии. Как военный проповедник, Ботвиди сам выступает с проповедями перед солдатами во время военной кампании в Лифляндии и Курляндии.

В 1620 г., 31 марта, в Академии Уппсалы проходит слушание и защита тезисов Ботвиди «О вопросе, Христиане ли Московиты?»

³ Все упоминающиеся у Тигерстрема и в SBL источники, так или иначе касающиеся вопроса о тезисах «Христиане ли Московиты?», учтены в моей работе и отражены в списке использованной литературы.

ты?»), написанных по поручению короля (респондентом выступает Андреас Прютц⁴). Предполагалось, что сам Густав Адольф будет присутствовать на обсуждении, однако, по всей видимости, что-то помешало этим планам (Westman 1916, 15).

Спустя несколько месяцев на Ботвиди была возложена почетная миссия составления и оглашения торжественных проповедей на праздновании 100-летия Реформации в Швеции (1621).

Оставаясь неизменно одним из первых лиц в шведской религиозной политике, Ботвиди в 1631 г. становится епископом Линчепинским и продолжает возглавлять епископскую кафедру до своей смерти 24 октября 1635 г.

На протяжении всей своей деятельности на благо шведской лютеранской церкви Ботвиди был одним из тех немногих личностей рядом с молодым королем Густавом Адольфом, к мнению которого тот неизменно прислушивался, который не раз выполнял сложные специальные королевские поручения личного характера и задания государственной важности. Как королевский исповедник, Ботвиди был близок также и всей семье Густава Адольфа. Личная библиотека Ботвиди, весьма обширная по тем временам, говорит о его разносторонних интересах и образованности: среди 282 томов книг в ней числятся сочинения античных авторов, труды отцов церкви, разнообразная богословская литература. Ботвиди имел репутацию блестящего полемиста и проповедника, его литературное наследие многообразно: это полемические трактаты по ключевым вопросам лютеранской доктрины (изданные как материал публичных университетских диспутов), трактаты по математике и богословской риторике, двое тезисов (которые были публично защищены в Академии Упсалы), многочисленные проповеди и тексты важных документов церковной регламентации.

3. Обзор литературы

Я представляю здесь краткий обзор тех важных для настоящей работы источников, которые прямым образом рассматривают вопросы вероисповедания в Московской Руси и образ России и русских, каким он сложился в сочинениях иностранных авторов в XVI — первой половине XVII века.

⁴ Prytz, Andreas Johannis (1590–1655), драматург, поэт, богослов. Незадолго до защиты тезисов Ботвиди получил магистерскую степень философии, а годом спустя стал профессором красноречия в Упсальской Академии (Herman 1906, 304).

Первая группа источников — это сочинения о том, как в целом иностранные писатели представляли Московскую Русь и населявших ее людей в период позднего средневековья и раннего Ренессанса. Сюда же я включаю исследования рецепции православия в европейской «Россике»⁵ соответствующего периода, поскольку образ русской веры подчас неотделим от образа самого русского. Общие библиографические обзоры, которые в определенной мере развивают также и критический подход, также будут перечислены здесь.

Вторая группа научных сочинений, о которых пойдет речь, — это работы, в которых, собственно, общие и частные аспекты представления о русском православии в Швеции конца XVI — начала XVII столетия выступают одним из основных объектов исследования. Здесь же будут представлены труды, посвященные проблемам управления православным населением на территориях, вошедших после Столбовского мирного договора (1617) в состав Шведского королевства. Однако особый акцент в этом разделе обзора будет сделан на работах, включающих в круг изучаемых материалов и тезисы Ботвиди (хотя таковых немного).

Основанием такого разделения источников служит степень их важности для центральной проблематики моей работы — анализа тезисов Ботвиди в свете восприятия протестантизмом русской православной традиции.

3.1.

Исследовательские работы о том, какой виделась Россия и ее вера в сочинениях европейских авторов, важны для меня постольку, поскольку они задают ориентиры темы образа русских и русского православия, необходимые для воссоздания того культурно-исторического фона, на котором необходимо рассматривать и сочинение Ботвиди.

Фундаментом исторических трудов этой группы работ послужил первый капитальный аналитико-библиографический обзор Ф. Аделунга, немецкого ученого на российской службе, «Критико-литературное обозрение путешественников по России до 1700 года и их сочинений». Первоначально книга вышла на немецком языке в 1846 г., но уже в 1864 г. монография издается в русском переводе (Аделунг 1864). Аделунг дает биографические справки об авторах (причем, вопреки заглавию своей книги, не только реально посетивших Россию) и библиографические описания

⁵ Термин «Россика» традиционно используется для обозначения совокупности сочинений о России, созданных за ее пределами.

сотен изданий, в том числе и до той поры малоизвестной в России «Скиографии» шведа Петра Петрея. Именно труд Аделунга становится на многие десятилетия важнейшим источником для работ, посвященных «Россике» как в России, так и за ее пределами. Из общих трудов в этом ряду первым должна быть названа обширная статья В.О. Ключевского «Сказания иностранцев о Московском государстве» (Ключевский 1866), где сформулирован подход к сочинениям зарубежных авторов как важнейшему источнику, позволяющему уточнить и детализировать картину исторического облика России. Л.П. Рущинский, во многом опирающийся на обзор Ф. Аделунга, привлекает и не отмеченные немецким историком работы в своей книге «Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков» (Рущинский 1871). Между прочим, Рущинский вводит впервые в научный обиход имя Ботвиди.

Несколько особняком в рассматриваемой группе исторических сочинений стоит монография Д. Цветаева «Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразования» (Цветаев 1890), которую я не могла опустить в моем обзоре, поскольку этот капитальный труд дает обширную информацию не только о положении протестантизма в России, но и о протестантской рецепции православия. Как критик протестантизма, Цветаев, подобно Рущинскому, тоже упоминает имя Ботвиди. Однако заглавие диссертации Ботвиди служит для Цветаева поводом для негодования в адрес пренебрежительного отношения протестантов к православию.

Говоря о работах более позднего времени, нужно заметить, что вплоть до последних десятилетий мы находим сравнительно мало общих исследований, посвященных целостному образу России в Европе в XVI — начале XVII века. Среди таковых можно назвать сравнительно небольшую книгу французского историка Ж. Легра «Русская душа» (Legras 1934), — в ней, наряду с обзором известных источников, собрано немало уникальных заметок о русских, относящихся к интересующему нас времени. Легра заключает, что для западных европейцев, побывавших в те отдаленные времена в России, русские представляли собой «породу малопривлекательных для посещения варваров» (Legras 1934, 25)⁶. Объяснение автора этому взгляду дает представление о том, как с позиций социологизма в первой трети прошлого века могли трактоваться национальные стереотипы: Легра пишет, что впе-

⁶ Цитирование всей использованной *научной литературы* дается в моем переводе — Л.М. Перевод названий научных статей и монографий также сделан мной. Исключения составляют (немногочисленные) русские переводные издания. В этом случае цитата предлагается по переводному изданию, на него же дается ссылка. Дата выхода оригинальной работы приводится в скобках в тексте работы или в поле ссылки.

чатления иностранных наблюдателей, ограниченных контактами со знатью, «относились не к массе москвитов, но к своре чиновников и бояр» (Legras 1934, 25).

В последние 30 лет и в России, и на Западе появляются исследования «нового поколения», посвященные «Россике», что связано с оживлением интереса к этой теме в свете новых идей культурной антропологии. Дело в том, что особенностью большинства упомянутых выше трудов является превалирование источниковедческого интереса к сочинениям зарубежных писателей о России. Последние трактуются как богатый и не до конца использованный резерв наших познаний об истории русского народа, как ценное дополнение к собственно русским источникам. Поэтому неверное, неточное, а подчас и явно вымышленное в этих сочинениях служит главным образом объектом критики. В этом подходе мало места остается вопросу о причинах и механизмах складывания тех или иных взглядов на русских и русское православие, и сложившиеся в «Россике» модели соответствующих представлений не рассматриваются как продукты сложного культурно-исторического контекста.

Интерес к собственно имагологическим аспектам иностранных сочинений, то есть к поиску ответов на вопрос о причинах и динамике складывания тех или иных стереотипов о русских, воплощающихся в речевых структурах, в полной мере проявился только в последней четверти прошлого века в связи с поисками новых подходов и методологий анализа исторических материалов.

В российской исторической науке пересмотр представления о том, как следует читать «исторический текст» и какое знание может давать такое прочтение, был первоначально стимулирован прежде всего идеями М. Бахтина о диалогизме как состоянии культуры и речевых жанрах (Бахтин 1979) и семиотическими исследованиями Ю. Лотмана (например, Лотман 1976, 1994, 1999), а в зарубежной науке — философскими идеями о дискурсе как социальной формации языка, заложенными работами М. Фуко, объявившего в 1969 г. в своей этапной книге «Археология знания» («L'archéologie du savoir»), что «новая» история «пытается обнаружить в самой ткани документа указания на общности, совокупности, последовательности и связи <...> все более склоняется к археологии, к своего рода интроспективному описанию памятника» (Фуко 1996, 9–10).

В России определенным шагом по направлению к изучению собственно специфики складывающегося образа России в рецепции европейского наблюдателя можно считать сборник «Восприятие русской культуры на Западе» (Левин, Ровда 1975). В этом сборнике отмечу статью Д. Шарыпкина «Русские дневники

шведов — полтавских пленников», в которой содержание мемуарных записок (в том числе и о религиозной практике русских) рассматривается через призму существующих литературных жанров барокко и уже сложившихся традиций изображения русских (Шарыпкин 1975, 59–85).

Новые тенденции в «прочтении» сочинений европейских писателей ярко заявили о себе в монографии швейцарской исследовательницы Г. Шайдеггер «Перевернутый Запад — варварская Россия» (Scheidegger 1993): автор показывает, как обычные для европейца социальные практики и культурные традиции влияют на складывающиеся представления о России. М. Аттиус Сульман, культуролог из Швеции, приходит к сходным выводам на основе наблюдений над многочисленными суждениями европейских авторов о разных сторонах жизни (в том числе и о религии) в Московской Руси: «Все новое, странное и необычное изображалось почти всегда как нецивилизованное, варварское и куда хуже того, что есть на Западе» (Attius Sohlman 1994, 55).

Надо сказать, что получившими наибольший успех и известность работами этой «новой генерации» на Западе были исследования конструирования образа России и русских, хронологически ограниченные «снизу» эпохой Просвещения: это книги американца Ларри Вульфа (Wolff 1994) и норвежца Ивера Нойманна (Neumann 1996, 1999), серьезно повлиявшие на общие представления — вне хронологических рамок — о России как о Другом по отношению к остальной Европе.

Во многом этапной для нового направления работой последних лет можно считать книгу американца Маршалла Поу «Народ, рожденный для рабства: Россия в европейской этнографии раннего Нового времени» (Poe 2000). Хотя в центре этого исследования находится история представления о «русской тирании», однако автор рассматривает, как в целом складывалось знание и представление о Московии — этом «таинственном месте, существовавшем скорее как артефакт воображения, чем воплощенная реальность» (Poe 2000, 38). Тому же автору — М. Поу — принадлежит и наиболее полная на сегодняшний день аналитическая библиография первичных и вторичных источников ранней «Россики» (Poe 1995). Весомым вкладом последнего десятилетия в изучение складывания, динамики развития, центров и импульсов распространения сложной картины «русского мира» стала обширная монография французского ученого С. Мунда «Orbis Russiarum: происхождение и развитие представления о «русском» мире на Западе в эпоху Ренессанса» (Mund 2003). Важной особенностью труда Мунда нужно считать то, что он стремится выявить специфику ренессансной «Россики» в зависимости от политико-графического районирования источников и показать становление разных моделей восприятия России и русских в

диахронном срезе. Кроме того, Мунд сформировал полную библиографию «Россики» ренессансного периода, а также богатейшую библиографическую сводку (самую полную на сегодняшний день) посвященных ей исследований.

В завершении этой части библиографического обзора отмечу постоянно растущее число научных сборников, содержащих исследования взаимного восприятия России и Запада, в которых также находят отражение новые исследовательские подходы. Укажу, например, на материалы уже второе десятилетие (начиная с 1994 г.) проводимой Московским государственным университетом международной научной конференции «Россия и Запад: диалог культур» (последняя, 15-я по счету, конференция прошла в 2012 г., в том же году вышел и последний сборник статей (Россия и Запад 2012)).

3.2.

Вторая группа исследований, актуальных в свете настоящей работы, — это труды, в которых общие и частные аспекты представления о русском православии в Швеции первой половины XVII столетия находятся в главном фокусе внимания. До последнего времени в шведской историографии эта тема рассматривалась по преимуществу в контексте истории управления православным населением территорий, вошедших в состав Швеции после Столбовского мирного договора (1617), и поэтому я также включаю соответствующие труды в этот раздел моего обзора.

Хронологически первой значительной работой, где проблемы церковного управления в подвластных шведской короне землях Балтии рассматриваются специально и подробно, в комплексе с вопросом соотношения лютеранства и православия, стал труд шведского историка К. Эландера «О шведской церковной реформе в Ингерманландии: дополнение к шведской церковной истории 1617–1704» (Öhlander 1900). Несколькими десятилетиями позже немецкий ученый Г. фон Раух в обширной статье подробно исследовал протестантско-православный диалог (рассматривая, в числе прочего, и богословские трактаты) на протяжении XVII — начала XVIII века. Автор объясняет в целом толерантные отношения к православию в интересующий нас период (в первой трети XVII века) со стороны протестантского богословия в свете «шведского фактора» (в этом контексте упоминаются и тезисы Ботвиди): установка на просвещение была приоритетом конфессиональной политики на аннексированных территориях, что поддерживалось и потребностью в России как потенциальном союзнике в ходе Тридцатилетней войны (Rauch 1952,

187–195). Наиболее современное и полное монографическое исследование о протестантском управлении в Ингерманландии появилось в 1973 г.: труд Альвина Исберга «Шведская политика сегрегации и обращения в лютеранство в Ингерманландии в 1617–1704 годах» (Isberg 1973) представляет собой систематический анализ всех этапов конфессиональной политики Швеции обозначенного временного отрезка и содержит специальную главу, посвященную протестантской рецепции московского православия, где свое место отведено и работе Ботвиди (Isberg 1973, 16–26).

В специальный подраздел моего библиографического обзора я вношу исследования, в которых тезисам Ботвиди отведена если не центральная, то значительная роль. С сожалением приходится констатировать, что имя Ботвиди как теолога, сыгравшего выдающуюся роль в развитии представлений о православной доктрине соседней державы, не часто привлекало внимание историков в контексте изучения восприятия русского православия. Как правило, мы находим довольно скупые строки о диспуте «Христиане ли Московиты?», а некоторые трактовки конкретных мест латинской работы Ботвиди даже заставляют усомниться в том, что текст был понят авторами верно⁷.

Первое специальное исследование, где диссертация Ботвиди рассматривается в контексте существующей шведской и — шире — европейской традиции представления русской религиозной жизни, — статья Т. Челвемарка «Описания русской церкви Петром Петреем и Йоханнесом Ботвиди» (Kälvemark 1970, 85–95). Автор проводит текстологическое сопоставление работ двух авторов — «Скиографии» Петрея и трактата «Христиане ли Московиты?» Ботвиди и показывает, что в обоих сочинениях в качестве источника информации о религиозной жизни в Московии использованы «Записки» С. Герберштейна.

В начале 70-х годов прошлого века финский историк К. Таркиайнен опубликовал серию статей о разных аспектах образа России и русских, сформировавшихся в Швеции в XVI — начале XVII века, ставших основой его диссертационного исследования «"Наши старинные враги русские". Представление о России в Швеции в 1595–1621 годах» (Tarkiainen 1974) (в книгу вошла также и в несколько переработанном виде более ранняя статья, специально посвященная шведским представлениям о православной церкви (Tarkiainen 1971)). В соответствии с общей концепцией исследования о решающей роли социально-культурных предпосылок в складывании конкретных образов России и русских, Таркиайнен рассматривает их как результат

⁷ В моей работе я должна была отметить несколько подобных случаев.

не только шведской исторической традиции, но и определенной идеологической риторики, обслуживающей политические интересы Швеции (Tarkiainen 1974, 71–72). В этом свете Таркиайнен трактует тезисы «Христиане ли Московиты?» как часть внутриполитической дискуссии о православном населении Швеции (Tarkiainen 1971, 121–122).

А.В. Толстикова, автор последнего по времени исследования, прямо перекликающегося с темой моей работы, «Русское православие в политике и политической риторике Швеции (первая половина XVII века)» (Толстикова 2002)⁸, в качестве методологического основания своего труда указывает на «лингвистический переворот» в историографии конца прошлого века и рассматривает разнообразные образы русской религиозной жизни в шведских сочинениях и документах XVII века как результат складывания целого ряда дискурсов о русском православии (Толстикова 2002, 3–8). Эти дискурсы нередко развивали противоречившие друг другу стратегии в зависимости от институционального контекста (дипломатия, пропаганда, научное описание, теологическая «экспертиза» и др.) и конкретных политических задач властей (Толстикова 2002, 156–157). В рамках созданной Толстиковой модели дискурсов о русском православии дается и разбор диссертации Ботвиди, «умеренность выводов» которого увязывается с «политическими соображениями Густава Адольфа, <...> вынужденного соблюдать осторожность в общении со своими новыми православными подданными» (Толстикова 2000, 148).

В заключение моего обзора назову еще две книги, которые помогли мне в моем исследовании — в том, что касалось формирования целостного представления о развитии лютеранской доктрины, о мотивах, приоритетах и содержании религиозной политики Швеции периода правления Густава Адольфа, а также о течении церковной жизни и ключевых фигурах клира. Это, во-первых, фундаментальная «Шведская церковная история» (4-й том) Х. Холмквиста (Holmqvist 1938) и ее «продолжение» на основе достижений нового этапа исторического знания — монография И. Монтгомери с тем же названием (Montgomery 2002).

⁸Я приношу большую благодарность А.В. Толстикову за предоставленную возможность познакомиться с электронной версией его работы, которая оказалась для меня весьма полезным и стимулирующим чтением. Ссылки на страницы диссертации Толстикова приводятся по электронной версии.

4. Методология, цели, задачи и объекты исследования

4.1 Выбор методологии

Причиной, побудившей меня обратиться к тем методологическим подходам, которые я применяю в своей работе, стали те загадки, которые мне не удалось решить при моем первом знакомстве с тезисами «Христиане ли Московиты?». Естественным начальным шагом на пути понимания причин, вызвавших интерес к теме русского православия в Швеции в 1620 г., было мое обращение к важнейшим историческим событиям и отражающим их сочинениям и документам, имеющим отношение к российско-шведскому диалогу в первой четверти XVII столетия.

28 июня 1617 г. в Стокгольме проходила особая церковная служба. Благодаря «Скиографии» Петра Петрея (1615, 1620) мы имеем ее подробное описание. При большом собрании первых лиц государства на почетных местах разместились русские послы. Напротив восседал молодой король Густав Адольф, рядом стояли Герцог Карл Филипп (едва не оказавшийся на русском престоле) и Герцог Курляндский Вильгельм. Шла торжественная процедура ратификации мира с Россией, заключенного в Столбове, увенчавшего долгую изнурительную войну и положившего, казалось, справедливую границу между двумя государствами: «28-го числа <...> Король в городской церкви публично утвердил и скрепил клятвою Столбовский мирный договор <...> После приятной музыки на органах и разных инструментах, исполненной гармонично, слушали прекрасную речь архиепископа Уппсальского о мире и его свойствах» (Петрей 1867, 339–341). Надо думать, архиепископ Кеникиус нашел и в самом деле проникновенные слова,— такие, что и русские послы в своих донесениях сочли нужным передать своему государю главное в речи «бискупа Уппсальского»: «<...> сердечнее господу нашему Иисусу Христу помолимся, чтобы Бог над нами смиловался, подаровал бы <...> мир во веки крепко и непоколебимо стоять межд того великого Московского царства и нашей прироженной земли» (Якубов 1897, 49). Петрей не сообщает нам о том, как принял король проповедь Кеникиуса. Он только передает слова клятвы на Библии, произнесенные Густавом Адольфом: «Все это мы действительно исполним» (Петрей 1867, 341). Однако русские послы в своих описаниях более подробны и замечают то, что опустил шведский автор: «<...> в иных словах [епископа] король

и королевич вставали, и падчи король лежал и плакал с час и больши» (Якубов 1897, 49).

Десятилетие тяжелой войны, искушение московской короной, непростые переговоры разрешились долгожданным заключением выгодного мира, который внес на время успокоение в драматическую и полную военных конфликтов историю отношений Швеции с ее восточным соседом.

Таково было главное событие, на фоне которого тема Московской Руси обретала новые контуры в Швеции в 20-х гг. XVII века. По условиям Столбовского мира (1617) Швеция приобрела обширные территории, прежде принадлежащие Новгороду (Иван-город, Ямы, Копорье, Орешек, Корела). Теперь шведское королевство получило возможность сосредоточиться на борьбе со своим главным в те времена врагом — католической Польшей.

Но с новыми приобретениями Швеция обзавелась и новой головной болью на многие годы — православным населением, о духовном окормлении которого следовало позаботиться. Дополнительные трудности составляло и то, что новые подданные в большом числе бежали из владений протестантского монарха. Два с половиной года спустя после установления мира, когда и арена военных действий полностью переместилась в Польшу, и усилия дипломатии сконцентрировались в том же направлении, король Густав Адольф дает поручение своему исповеднику и одному из самых блестящих проповедников Ботвиди разобраться в том, христиане ли москвиты. Ботвиди, на которого пал выбор короля, поначалу был озадачен возложенной миссией, но, в конце концов, убедительно с ней справился.

Однако многое остается непонятным и даже загадочным в истории этого королевского задания, если принимать во внимание указанный выше конкретно-политический аспект отношений Швеции и России в то время.

С одной стороны, интерес в Швеции к русской вере кажется понятным, поскольку после мира в Столбове приходилось определяться в отношении православного населения на аннексированных территориях. Те немногие работы, в которых упоминается или рассматривается сочинение Ботвиди, о которых уже говорилось в историографическом обзоре, анализируют его именно в контексте новой конфессиональной политики Швеции.

Но однако же пятью годами раньше Густав Адольф уже позаботился о том, чтобы получить вполне прагматическое разъяснение о содержании заблуждений православного вероучения и его соотношении с главными догматами протестантизма. По поручению короля придворные проповедники Йоханнес Рудбекиус и Йонас Пальма подготовили в 1614 г. для диспута с православными священниками и последующего распространения среди пра-

вославных верующих сочинение под названием «Краткий рассказ и наставление о нашей христианской вере и богослужении в Швеции», где, помимо прочего, был сформулирован и главный принцип подхода к православным — катехизическое просвещение и проповедь (Rudbeckius, Palma 1640, B l. (:ij)–(:)iv). По всей видимости, печатный экземпляр «Краткого рассказа и наставления» был в 1615 г. сделан лично для Густава Адольфа (Parvio 1983, 197). Зачем понадобилось снова поднимать этот вопрос, на этот раз к тому же в форме публичного богословского диспута в Академии?

На этом недоумения не заканчиваются. Почему именно Ботвиди королем была назначена роль эксперта — ведь до сей поры он никак не был вовлечен в дела, связанные с московитами (опыт диспутов с православными имели пасторы Рудбекиус и Пальма), и не знал языка и истории соседнего государства?

Далее, как согласовать с политическим контекстом то, что в условиях «вечного» мира с Россией по велению самого короля назначается публичное обсуждение вопроса о вере не «новых православных» шведского государства, но о подданных московского царя (этот аспект тезисов совершенно игнорируется в литературе)? Более того, в тезисах говорится о возможной новой войне с Московией: христианские короли должны позаботиться о тех, кто перейдет в иноземное подданство «по праву войны» (*jure belli*) (1-й тезис).

Наконец, сама выявившаяся позиция Ботвиди по отношению к христианству московитов, которая определяется историками в диапазоне от критики «умеренных пропорций» (Kälvemark 1970, 94) до «умеренности выводов» (Толстикова 2002, 148), но которую я сама оцениваю как полную уверенность в положительном ответе на поставленный в тезисах вопрос, — выглядит весьма удивительно в свете репутации богослова как непримиримого религиозного полемиста: «Во всех прочих случаях Ботвиди занимал жесткую лютеранскую точку зрения в конфессиональных вопросах, едва ли склоняясь к толерантности» (Tigerström 1986, 16). Конечно, антикатолическая политика Швеции заставляла глядеть на восток любезнее, однако это не помешало Петрею в том же году называть русских язычниками и идолопоклонниками (Petrejus 1615, 16).

Все эти несообразности ставят исследователя перед необходимостью осознать, что простое сопоставление труда Ботвиди с текстами, которые близки к нему по хронологии, связаны с ним тематическим сходством или представляющимся актуальным политическим контекстом, может оказаться несостоятельным для его интерпретации и порождать вопросы, которые остаются без ответа.

Для меня стало очевидным, что нужно читать сочинение Ботвиди по-другому, нужно найти иные перспективы изнутри и извне самого текста, из которых само событие публичного диспута о христианстве московитов будет увидено по-новому, предстанет как закономерная часть большой мозаики, в которой конфессиональная политика Швеции окажется всего лишь фрагментом, – хотя и необходимым для понимания всей картины, но вовсе ее не исчерпывающим.

Такой методологией, позволившей мне включить в фокус анализа тезисов Ботвиди далекие и близкие культурно-исторические перспективы, стал подход к ним как к фокусу пересечения разнообразных дискурсов.

4.2. Методология: тезисы Ботвиди как фокус пересечения дискурсов

В современных междисциплинарных исследованиях интегрирующей концепцией, позволяющей объединить в рамках единого подхода изучение текста как «диалога» с многообразными составляющими социокультурного контекста и представляющей его как коммуникативно обусловленный феномен, выступает концепция *дискурса*.

Само понятие дискурса сегодня уже далеко вышло за пределы лингвистики, где оно впервые появилось, им широко оперируют в самых разных исследованиях, находящихся на пересечении лингвистики, социологии, политологии, психологии, культурной антропологии, литературоведения и других гуманитарных областей.

Фундаментальная идея о языке как о конструирующем реальность инструменте коротко может быть сформулирована так: любые социальные явления приобретают и сохраняют статус реальных в процессе и результате того, что они так или иначе «проговариваются» или иным образом реализуются с помощью невербального кода, а также конституируются и поддерживаются в текстах. Подобное понимание дискурсивного как коррелята социального в современных гуманитарных исследованиях восходит к знаменитой работе М. Фуко «Археология знания» (Foucault 1969). Если говорить о вербальной реализации дискурса (а именно таковая исследуется в предлагаемой работе), то можно описать дискурс как зону человеческой речевой активно-

сти/креативности, где язык трансформируется в социальность, в социальную материю.

Это понимание лежит в фундаменте такого наиболее востребованного сегодня направления дискурсивных исследований, как дискурс-анализ (Fairclough 1989, van Dijk 1998, de Beaugrande 1999)⁹, и в моей работе я разделяю именно этот подход к дискурсивному в тексте.

При том, что существует большое разнообразие определений дискурса и подходов к его исследованию, я принимаю за основу в своей работе дефиницию, предложенную голландским лингвистом и социологом Тойном ван Дейком, которая, на мой взгляд, может удовлетворить специалиста в любой гуманитарной области. Оговорив то условие, что речь идет о речевых измерениях дискурса, ван Дейк определяет его как «завершенный или развивающийся вербальный продукт (verbal product) коммуникативного акта, а именно его письменного и устного результата, в тех его параметрах, которые делают его доступным для интерпретации реципиентом» (van Dijk 2000 (1998), 194). Таким образом ван Дейк применяет понятие дискурса к конкретным текстам (вербальным устным и письменным продуктам) в их уникальном выражении в конкретных условиях и в установленном контексте, включая и все те множественные проявления, в которых обнаруживают себя «акторы» — участники коммуникативного акта (van Dijk 2000 (1998), 194–195).

Здесь необходимо определиться с пониманием вербального текста. Я исхожу из понимания текста как результата речетворчества, обладающего признаками языковой и смысловой целостности, связностью, относительной завершенностью, единой прагматической установкой и денотативной (тематической) отдельностью (Гальперин 1981, 18–19)¹⁰. С точки зрения дискурса, таким образом, природа текста такова, что язык в нем приобретает конкретную дискурсивную (то есть связанную со всем контекстуальным полем коммуникативного события) форму, реализуясь в речевых структурах.

Из определения дискурса ван Дейка нетрудно понять, что текст в нем выступает как единица дискурса. Однако очевидно, что дискурсивное в тексте не может быть распознано и осмыслено, если исходить лишь из самого текста. Дискурс как текст не может

⁹ Перечисляю здесь лишь несколько заметных работ ученых, продуктивно разрабатывающих уже третье десятилетие дискурсивный подход к исследованию социального в языке.

¹⁰ В этой дефиниции известного российского лингвиста И. Гальперина присутствует фундаментальное сходство со ставшими классическими «семи признаками текстуальности» Богранда и Дресслера (de Beaugrande, Dressler 1981, 1–4).

быть понят вне дискурса как совокупности текстов. Именно на этом основана методология дискурс-анализа.

Дискурс-анализ определяет дискурс как набор взаимосвязанных текстов, а также практик их производства, рецепции и распределения, реализованных в определенном социальном и историческом контексте (Phillips, Hardy 2002, 3). Таким образом, в рамках концепции дискурса текст (в его различных формах: письменной, устной, графической, артефактовой и др.) представляет собой «место проявления дискурса» (Phillips, Hardy 2002, 4).

Задача дискурс-анализа, в принципе, направлена на исследование тройственного объекта — на взаимодействие текстов, дискурсов и социальных и исторических контекстов, в которых они реализуются. Дискурс-анализ вербальных текстов ставит своей целью показать, как речевые структуры и стратегии («вербальные продукты коммуникативных актов», по ван Дейку (van Dijk 2000, 194), влияют на сознание индивидуумов и социума, конституируют и детерминируют социальную реальность (то есть, групповую и индивидуальную идентичности, идеологии групп, отношения групп «доминирование — подчинение» и прочее). Прибегая к прямому цитированию, можно согласиться с Н. Филлипсом: «то, что мы говорим, и то, чем мы являемся, — это одно и то же» (Phillips, Hardy 2002, 2)

Объектами изучения в гуманитарных и социальных науках служат, прежде всего, объемные дискурсные образования, связанные с актуальными и влиятельными социальными контекстами. Наиболее актуальны в современном дискурс-анализе политологические исследования дискурса как инструмента доминирования и злоупотребления властью.

Дискурс-анализ не представляет собой метода, но является областью исследовательской практики и междисциплинарной сферой (van Dijk 2008, 2), допускающей любые конкретные методы и способы анализа, релевантные по отношению к природе изучаемого дискурса.

Дискурсы, понимаемые как совокупности текстов, разграничиваются и объединяются между собой в зависимости от исследовательской перспективы или в соответствии с хронологией, сферой социальной и интеллектуальной практики, институционализацией, тематикой, типологией (например, жанровой) текстов и др. Внутри этих дискурсов, разумеется, возможна дальнейшая таксономизация (выделение «поддискурсов» (subdiscourses)), иногда также говорят о генеральных и частных дискурсах. Именно последним термином пользуюсь я в моей работе, поскольку таким образом, как мне кажется, удастся избежать создания иллюзии существования некой иерархизации текстов внутри генеральных (общих) дискурсов и обозначить ту реальную диффузность, которая характеризует разворачивание

дискурсов, — часто налагающихся, пересекающихся и следующих в каких-то параметрах параллельно. Например, рассматриваемый в моей работе частный дискурс шведской державности входит в более общий внутривнутриполитический идеологический дискурс и в то же время имеет много точек соприкосновения с институциональным религиозным дискурсом.

Дискурс обладает важнейшей ролью социального модулятора: поскольку развиваемый в нем языковой код ассоциируется с идеями, мнениями и установками, имеющими социальную значимость (например, в сфере властных отношений), то он, ретранслируясь от текста к тексту посредством узуса, определенным образом способен «предписываться» участникам коммуникации. «Подчинение» дискурсу может осуществляться как на сознательном, так и на бессознательном уровне (причем речь идет не только о «группах доминирования», но и о «протестных группах»). В этом смысле правомерно говорить об определенной «императивной», нормоформирующей (в отношении связи контент — языковая форма — коммуникативная задача) функции дискурса в жизни социума.

В моей работе я разделяю общую философию дискурс-анализа в том, как в нем мыслится соотношение речевых структур текста и социальных и исторических контекстов: каждый конкретный текст представляет собой ту материальную субстанцию, где язык творит и воспроизводит социальную реальность.

Однако, настоящая работа не является дискурс-анализом в том смысле, что я не исследую развитие определенного дискурса, связанного с той или иной идеологией, например идеологией доминирования или противостояния ему, в серии релевантных текстов определенного хронологического периода. Я изучаю конкретный текст и смотрю на него как на зону «пересечения» дискурсов, что создает необходимую мне перспективу такого целостного видения текста, в котором объединяются все конкретные задачи и аспекты моего исследования.

В фокусе моего анализа находится один текст — тезисы Ботвиди «Христиане ли Московиты?».

Опираясь на мое понимание релевантных для этого текста дискурсов и предлагая описание их наиболее заметных и важных структурных элементов, я пытаюсь увидеть в его языке отпечатки определенного коммуникативного события — таким, каким я его понимаю в свете актуальных культурных и социальных контекстов.

Таким образом, мой анализ предполагает исследование тезисов Ботвиди через призму релевантных по отношению к нему дис-

курсов, а также того социального и исторического контекста, в котором эти дискурсы возникали и развивались.

4.3. Цели, задачи, объекты и конкретные методы исследования

4.3.1.

Избранный мной методологический подход тесно связан с **целью** моего исследования, которую можно определить так: увидеть текст Ботвиди из разных социально-культурных перспектив и представить его как объемную речевую материализацию «духа времени». Иначе говоря, я стремлюсь, не ограничиваясь *значением* написанного Ботвиди о религии москвитов, прийти к пониманию *смысла* самого «события диспута» об этом предмете.

4.3.2.

Описание конкретных **объектов** и **задач** исследования даст более детальное представление и о той цели, на достижение которой направлено их решение.

Сначала необходимо сказать о неизбежных ограничениях, которые влияют на полноту конечных результатов задуманной работы.

Во-первых, представленное выше понимание дискурса как интегрального междисциплинарного методологического подхода предполагает и некий идеал исследования. Его хорошо описал ван Дейк: «В идеале это — интегрирующее исследование объединяет анализ дискурсных структур *per se* с изучением их когнитивных, социальных, политических и культурных функций и контекстов» (van Dijk 2000, 199). Очевидно, что подобная полнота вряд ли достижима. Принципиален для меня сам дискурсивный подход к анализу: «детальный и теоретически обоснованный анализ структур текста» увязывается с «социальными, культурными функциями, условиями и последствиями этого текста» (van Dijk 2000, 198). В то же время для меня несомненно: текст как фокус дискурсов представляет собой открытую систему, и потому различие дискурсов, релевантных для исследуемого произведения, конечно, основывается на проницательности интерпретатора и потому до определенной степени субъективно и неполно. Исследователь тут может опираться только на гипотезы, которые, с одной стороны, расширяются по мере изучения текста, с другой стороны, находят или не находят подтверждение в процессе анализа соответствующих дискурсов. В этом

смысле любой анализ конкретного произведения в дискурсивном аспекте восстанавливает лишь часть картины.

Во-вторых, когда мы говорим об отдаленных эпохах, в нашем распоряжении имеется ограниченное количество доступных текстов для анализа. При этом то, как соотносятся «шум» от текстов во времени и их реальная включенность в современные дискурсы, всегда остается открытым вопросом. Кроме того, мы не можем быть свидетелями существовавших социальных практик (они известны нам тоже прежде всего как тексты). Поэтому, формируя наше знание о дискурсах прошлого, мы должны отдавать себе отчет в принципиальной ущербности нашего представления о них.

В-третьих, пределы компетенции и характер конкретных задач работы накладывают ограничения на возможность проводить развернутые исследования больших дискурсивных образований. Поэтому наряду с собственными анализами дискурсов я во многих случаях реконструирую их структуры (актуальные для тезисов Ботвиди), опираясь на исследования соответствующих обширных корпусов текстов, проделанные другими авторами.

Все эти моменты в совокупности представляют собой факторы неполноты и определенной субъективности представленной картины, однако та истина, что «мы никогда не сможем изучить все аспекты дискурса» (Phillips, Hardy 2002, 11) не означает негодности самой попытки.

4.3.3.

В свете цели работы и методологического подхода к анализируемому тексту как фокусу пересечения дискурсов я вижу конкретные **задачи** исследования следующим образом.

Во-первых, необходимо определить приоритетные для тезисов Ботвиди контексты¹¹ и развивающиеся в них дискурсы (они и являются **одним из объектов** исследования), а затем проанализировать их наиболее специфичные черты и структуры. При определении важности конкретных параметров привлекаемых дискурсов я руководствуюсь тем предположением, что именно

¹¹ В понимании контекста я исхожу из трактовки ван Дейка: «структурированная совокупность всех свойств социальной ситуации, которая может быть релевантна (possibly relevant) для производства, структур, интерпретации и функций письменного и устного текста (text and talk)» (van Dijk 2000, 211). Обращаю внимание на то, что в этом определении оценка релевантности параметров социальной ситуации (для конкретного текста) представлена как вероятностная.

они формируют актуальное для работы Ботвиди поле контекстуального взаимодействия.

Я попытаюсь обрисовать, как мне видится общая дискурсивная перспектива создания, репрезентации и репродукции тезисов Ботвиди.

Итак, в Уппсальском университете проходит теологический диспут о вероисповедании московитов. Что здесь важно? Только ли то, что в королевстве Швеции появились православные? Но ведь вопрос в тезисах ставится не узко о шведских подданных, но максимально широко — о вере могущественного соседнего народа. Можно ли игнорировать этот аспект?

Далее, Ботвиди пишет не об абстрактном православии, но о вере *русских, московитов*. Повлияли ли на Ботвиди те высказывания о России и русских, построенные по доминирующей модели «антимира», которые представляют собой наиболее яркую черту всего (в том числе и шведского) дискурса Другого в его «русском» преломлении?

Затем, можно ли пройти мимо беспрецедентной формы презентации темы о православии (академический схоластический диспут) и социальных ролей «актеров», которые вовлечены в это событие (глава военно-полевой консистории Ботвиди перед лицом ученой, церковной и властной шведской элиты)? Очевидно, это было не рядовое «академическое» событие, но серьезная идеологическая акция, инспирированная самим королем, и подход к тексту, служащему «отпечатком» этого выдающегося «коммуникативного действия», должен быть адекватным.

Но если мы соглашаемся со сказанным выше, то не вправе ли мы предполагать, что это действие включено в конструирование той идеологии державности, которая именно в это время, в 20-е годы XVII века, интенсивно ищет и обретает свой «язык» — свои дискурсивные формы? И если это так, то не здесь ли следует искать причины очевидной и с таким трудом объясняемой трансформации протестантской критики православия у Ботвиди в апологетику русского вероисповедания? И как эта апологетика коррелирует с ключевыми моментами религиозного дискурса, представленного сочинениями как католических, так и протестантских авторов?

Если не оставить все эти вопросы без внимания и рассматривать тезисы Ботвиди как «вербальный продукт», интегрированный в описанный выше многосоставный социально-коммуникативный контекст, то следует определить как важные для исследуемого текста следующие дискурсы:

1. *Дискурс Другого-русского* (представляющий собой часть более широкого дискурса Другого). В рамках русской те-

мы в течение XVI —начала XVII века складывается определенная практика того, «как следует рассказывать о москвитях», представленная в многочисленных сочинениях европейских (в том числе, и шведских) авторов. Эта практика, без сомнения, должна была прямо или косвенно сказаться на конструировании образа москвитя у Ботвиди.

2. *Дискурс протестантской критики православия* (часть обширного институционального религиозного дискурса), разворачивающийся как сложный и многоаспектный дискурс. Этот дискурс определяет не только содержательно-концептуальную основу тезисов Ботвиди, но и отпечатывается в речевых структурах. Новые грани, которыми обогащается этот дискурс в сочинении шведского богослова, связан с тем, что в первой трети XVII века стремление Швеции к внешнеполитическому доминированию оправдывается взятой ею на себя миссией протестантского сопротивления «мраку папизма».
3. *Дискурс державности*, сформированный обширным корпусом текстов, относящихся к идеологической жизни Шведского государства в первой трети XVII века. Военные и дипломатические успехи Швеции, ее новая роль главы протестантского мира, амбициозная программа реформирования внутривластного и церковного устройства, — все это означало, что страна вступила в новую эпоху государственного становления, которая требовала и новой идеологии со своими риториками, отвечающей новому видению Швецией собственной роли в христианском мире — роли избранного Богом Нового Израиля. Ботвиди принадлежал к духовной элите Швеции и был непосредственно вовлечен в строительство идеологии державности.
4. *Дискурс схоластического диспута* (частный по отношению к дискурсу схоластической методологии). Многие черты диссертации Ботвиди предопределены избранным им методом диалектического рассуждения в форме богословского диспута (в первую очередь, с этим связаны строго предписанные логические и синтаксические структуры). Я также предполагаю, что использование схоластической методологии и инструментария (подчас чисто «декоративное») как важнейшей части институционального религиозного дискурса имело специальную функцию — функцию удостоверения эпистемической

экспертизы, убеждения в абсолютной истинности полученных выводов. Таким образом, «схоластика» тезисов Ботвиди находится в прямом соотношении с дискурсом державности, разрабатывающем идею высшего религиозного авторитета Швеции.

В моем разборе этих дискурсов я ставлю перед собой задачу выделения и инвентаризации релевантных по отношению к «коммуникативному событию» тезисов Ботвиди дискурсивных структур.

Вторая (и главная) задача моей работы — собственно обнаружение и анализ тех речевых структур тезисов Ботвиди, которые, выявляя действие сознательного или неосознанного отбора, позволяют соотнести это сочинение с дискурсивными практиками эпохи (эти структуры, таким образом, — **второй объект** исследования). Поскольку главным содержанием «события» тезисов Ботвиди я считаю его принадлежность контексту освоения Швецией своего нового статуса лидера протестантского мира, то прежде всего меня будет интересовать, как установки ведущей идеологии эпохи — идеологии державности — «накладываются» на речевые структуры сочинения Ботвиди и «проговариваются» в них, складываясь в отчетливые риторические стратегии. Здесь необходимо сказать еще об одной проблеме, которая является своего рода «ахиллесовой пятой» исследований дискурсов (и касается моей работы, в частности). В современном дискурс-анализе вопрос о тотальном влиянии идеологий на дискурсы и, следовательно, формирующие их тексты, обсуждается в том ключе, что при интерпретации текста легко допустить «вычитывание» (read off)¹² желаемой/ожидаемой идеологии из структур текстов (de Beaugrande 1999, 265–279). Отдавая себе отчет в обоснованности подобных опасений, я полагаю, что при исследовании конкретного текста именно реконструкция целенаправленных *риторических стратегий*, «проявляющая» не только «следы», но и «проекции» определенных идеологических влияний и интенций авторов (осознанных или бессознательных), обеспечивает исследователю определенный «иммунитет» против подобного вычитывания. Структуры со сходными риторическими «векторами» вполне обоснованно могут связываться с релевантными дискурсами. Поясню свою мысль примером. В тезисах Ботвиди роль Ольги как христианской просветительницы высвечивается ярче, чем роль ее внука — Владимира, — вряд ли в этом можно усмотреть «след» феминистского дискурса. С дру-

¹² Здесь я буквально перевожу английское выражение. В русском языке чаще используется некодифицированный неологизм «вчитывать».

гой стороны, Ботвиди постоянно эксплицирует силлогистические конструкции и их риторические атрибуты, — и это отчетливо выявляет «проекцию» дискурса схоластической методологии.

4.3.4.

Дискурсивный подход как методология открыт для любых конкретных **методов и методик**, релевантных по отношению к характеру и задачам исследования. Прочтение текста в дискурсивном измерении предполагает, что языковое поведение в нем рассматривается как коррелят социального и означает исследование того, как разнообразные коммуникативные и идеологические установки автора преобразуются в языковой код, накладывающийся на базовые грамматические и лексические закономерности функционирования языка. В принципе, подобное исследование реализуется в общем русле традиционного интерпретационного анализа текста.

В моей работе я использую совокупность **интерпретационных методов**, которую я называю *дискурс-перспективной экзегезой*. Она заключается в пошаговом анализе речевых структур тезисов Ботвиди в их соотношении со структурами релевантных дискурсов. Конечным результатом такого анализа должно стать выявление конкретных риторических стратегий, проецирующих дискурс в текст.

Здесь необходимо кратко остановиться на понятиях речевых структур дискурса, риторики и риторической стратегии. Под *речевыми структурами* в моей работе понимаются все уровни структурной языковой организации составляющих текст тематических блоков: звуковые комплексы, слово- и формообразующие модели, синтаксические конструкции, лексико-семантические структуры (преференции при выборе тех или иных лексем), сочетаемостные реализации, принципы текстопостроения и ранжирования информации, риторические фигуры в узком значении термина (сравнения, метафоры, повторы и др.). Все эти речевые структуры способны формировать речевой коррелят идеологий и соответствующих дискурсов в процессе разворачивания коммуникативных событий, то есть в социаль-

но-культурных контекстах. В этом случае правомерно говорить о них как о *структурах дискурса* (van Dijk 2000, 200–210)¹³.

Риторика в работе понимается не как институализированная дисциплина, содержанием которой выступает метатекстовое «самоописание культуры», но как «часть коммуникативного кода, <...> которая отвечает за построение коммуникативных ситуаций», как «вторичная грамматика» в действии (Лахман 2001, 7), которая может *быть* и *не быть* эксплицитно сформулирована и кодифицирована. Иначе говоря, риторическое — это то, что обеспечивает коммуникативно-функциональную состоятельность (референциальность, адекватную перцепцию и убедительность) текста и реализует его включенность в дискурс.

Это понимание риторики как «вторичной грамматики», как комплекса обусловленных функциональными и когнитивными задачами способов языковой организации приобретает вполне конкретное значение, когда мы говорим о ней применительно к тексту, реализующему тот или иной дискурс. В этом случае имеется в виду, что в фокусе анализа «языкового кода» находится все то, что мотивировано коммуникативными сценариями определенного дискурса, учитывает его структуру и актантов и нацелено на реципиента. Поэтому в настоящей работе я говорю о *риторической (или речевой) стратегии* как о продуманном и целенаправленном речевом поведении. Риторическая стратегия, таким образом, выражается в отборе и организации релевантных речевых структур, начиная от выбора конкретных слов и приемов структурирования текстовых единиц (в смысле классических «*elocutio*» и «*dispositio*») и заканчивая любыми иными «кодировками» (как, например, «кодифицированная» схоластическая риторика в богословии).

В фокусе метода дискурс-перспективной экзегезы в моей работе, таким образом, находятся:

Во-первых,

содержательные компоненты дискурсов, «топика». Понятие «содержание» приобретает в дискурсивном анализе значение «кластеров базовых социальных представлений»

¹³ Структуры дискурса, разумеется, не сводятся к идеям, формам и стратегиям их представления, но включают многообразные контекстные трансформации и ограничения (зависящие от разных видов коммуникации, типов участников и их ролей), поскольку доступ к управлению и контролю над коммуникативным взаимодействием в конечном итоге определяет социальный вес того, «кто и что сказал» (van Dijk 2000, 262–276).

(van Dijk 2000, 72), то есть идей, знаний, мнений, оценок, верований, которые отражают, контролируют и транслируют реципиенту отношение социальных групп к специфическому материальному и/или социальному объекту и представление о нем (van Dijk 2000, 65–72). Именно поэтому при анализе дискурса невозможно отделить содержательные структуры от собственно риторических структур.

Во-вторых,

речевые / риторические структуры: конкретные слова и комбинаций слов, тропы разных типов (метафоры, фигуры митигации и возвеличивания, антитезы, повторы и др.), акцентирование разных типов, синтаксические конструкции, формально-логические структуры и их риторические «корреляты», структуры текстопостроения.

В-третьих,

тенденции в переработке источников, заключающиеся в любом отклонении от реферируемого первоисточника на любых уровнях речевой организации текста: игнорирование отдельных «ярких» компонентов дискурса, опускание или акцентирование слов и комбинаций слов, добавления в реферируемый текст, специальное внимание к метафорам и другим тропам первоисточника, выборочное цитирование, тенденциозность аппарата ссылок и другие свидетельства намеренной трансформации текста-оригинала. Факты тенденциозной переработки материала должны найти объяснение, они не могут быть случайными и имеют первостепенное значение как свидетельства включенности текста в актуальные дискурсы.

Главными критериями выводов о складывании целостных риторических стратегий в тексте Ботвиди для меня служат следующие: во-первых, значимая *повторяемость* риторических структур и структур трансформаций источников с общим коммуникативно-функциональным «вектором», а во-вторых, *позиция* в композиционно маркированных сегментах текста (в пreamбуле и заключении, в центральных для разрешения главного вопроса диспута тезисах и др.).

В заключение я должна предупредить читателя о том, что в моей работе в ходе анализа встречаются повторные обращения к одним и тем же фрагментам тезисов, что является неизбежным следствием исследования разных дискурсов в одном тексте.

Глава 1. *Quis diabolorum tam malus?*¹⁴

Дискурс Другого-русского и тезисы Ботвиди (XVI — начало XVII века)

1. Московская Русь и объединительные европейские институты

1.1. Введение

Взаимное восприятие народов друг другом, складывание стереотипных представлений и, в конечном итоге, формирование образа Другого — многоаспектный и разнонаправленный культурный процесс. Как я надеюсь показать далее, тексты, в которых этот процесс разворачивался, созданные в католическо-протестантской Европе на протяжении XVI–XVII веков, могут рассматриваться как самостоятельный дискурс образа России и русских как Другого (в сокращенном варианте дискурс Другого-русского).

Для того чтобы понять, в какой мере и в каких ментально-риторических структурах этот дискурс оказался актуализированным в тезисах Ботвиди, я далее опишу наиболее важные его черты, стараясь выявить определенную динамику их становления.

Дискурсивная природа любого текста о Другом, любая оценка этого Другого, любое высказывание о нем реализуются не в некоем культурном вакууме, но в режиме культурного диалога: это всегда так или иначе — ответная реакция на ту «матрицу» образа Другого, которая уже существует в сознании автора как носителя определенной «памяти культуры»¹⁵ — в виде смутного представления или, напротив, в виде набора четких стереотипных мнений.

¹⁴ Кто из дьяволов столь зол? (лат.)

¹⁵ Понятие «памяти культуры» как коллективного хранилища культурных образов социума предложено Ю.Лотманом (Лотман 1992, 200) и развито в его многочисленных работах по семиотике культуры.

Тезисы Ботвиди в этом смысле имеют в своем фундаменте «сгусток» памяти — труды «латинских писателей об этом народе» (*gentis istius scriptores Latini*) (*Declaratio*)¹⁶ с разных концов Европы, которые автор проштудировал перед защитой своей работы. В добавок к этому и в самой Швеции русская тема предьявляла уже вполне сложившиеся мнения о восточном соседе¹⁷. Какой «ответ» дает Ботвиди на тот вызов, который предьявила ему сложившаяся к XVII веку традиция описания Московии и москвитов¹⁸?

Прежде всего, нужно прояснить, в чем заключался этот вызов, и был ли он — при том что исходил из разных источников — достаточно монолитен, чтобы быть распознанным.

В оппозиции «Европа — Россия» (применительно к рассматриваемой исторической эпохе эта пара приобретает вид «католическая и протестантская Европа — православная Московская

¹⁶ При ссылках на тезисы Ботвиди «Христиане ли Москвиты?» в скобках после цитат римскими цифрами указывается номер тезиса (I, V, XXII и т.д.). Трактату предпослана на двух страницах вводная часть, разъясняющая задачи автора, — на эту часть я ссылаюсь как на *Declaratio* («Разъяснение»). Перевод с латинского всех текстов Ботвиди сделан мной — Л.М. (в Приложении I можно найти репринт издания тезисов Ботвиди 1705 г., а в Приложении II содержится мой полный перевод тезисов). В большей части случаев для лучшего понимания текста Ботвиди я привожу латинские цитаты (полностью или в виде отдельных слов и выражений — в последнем случае в скобках после соответствующего места в переводе) по изданию Botvidi 1620.

¹⁷Образ России и русских в Швеции XVI — начала XVII века подробно изучен Таркиайненом (Tarkiainen 1974), о чем еще будет ниже идти речь в этой главе.

¹⁸Для иностранных сочинений XVI и XVII веков о России не существовало единой традиции в названии Московской Руси и ее населения. Именования Московия и москвиты (соответственно по-латински *Moscovia/Muscovia*, *Moscovitae/Muscovitae*) были широко принятыми (см., например: Mund 2003, 13–14). Одновременно можно встретить и слова Русь, Россия, Рутения (*Russia*, *Ruthenia*) для обозначения Московской Руси, а также слова *Mosci*, *Rutheni*, *Rossi* для обозначения ее русского населения. (В то же самое время словом *Ruthenia* часто обозначалась Западная Русь, входившая в состав Речи Посполитой). В моей работе, следуя историографической традиции по отношению к рассматриваемому хронологическому периоду, я использую как синонимичные названия *Московская Русь*, *Московия*, *Россия* и, соответственно, слова *русские* и *москвиты*, когда рассматриваю сочинения иностранцев о Московской Руси и ее русском населении. Наиболее подробное известное мне исследование сложной картины этнической номинации русских этого периода содержится в монографии А. Мыльников (Мыльников 1999, 74–86).

Русь») самоидентификация Европы как единого культурно-ценностного пространства играла самую существенную роль. Однако до последнего времени реконструкции процесса складывания единого образа России и русского как ядра концепции Другого на востоке европейской ойкумены, по существу, исходили из того, что истоки этого процесса находятся в эпохе Просвещения. Я имею в виду прежде всего и главным образом книги Ивера Нойманна о взаимных образах России и Европы (Neumann 1996, 1999) и монографию Ларри Вульфа об «изобретении» Восточной Европы (Wolff 1994). В этих широко признанных работах представлена попытка предъявить образ России в его наиболее общих атрибутах именно как целостный культурный продукт всего ареала католическо-протестантской Европы, однако нижняя хронологическая граница в обоих исследованиях обозначена как XVII век. По существу, в работах обоих авторов развиваются те идеи культурной антропологии, которые получили четкие контуры во второй четверти XX века и наиболее полно были сформулированы в исследовании Бенедикта Андерсона о «воображаемых сообществах» (Anderson 1983).

Идеи Андерсона о нациях как о воображаемых коллективных ментальных конструкциях, уже ставшие классикой для работ по культурной антропологии, по сути, применимы к любым социальным сообществам (в том числе и транс-национальным), как об этом заявлял и сам Андерсон: «На самом деле, все сообщества крупнее первобытных деревень, объединенных контактом лицом-к-лицу (а, может быть, даже и они), — воображаемые» (Андерсон 2006, 6)¹⁹. Главное, что в основе «воображаемого единства» лежит многоаспектный и разноприродный «образ общности» (*image of their communion*) (Андерсон 2006 (1983), 6), который служит объединяющим группой основанием и одновременно намечает границу между «своим» и «чужим». Таким образом, формирующиеся в устойчивых сообществах стереотипные, часто негативные, образы других сообществ (в нашем случае речь идет о так называемых «национальных стереотипах») представляют собой в определенном смысле обязательный продукт любого процесса выработки собственной идентичности. Эти «национальные стереотипы» формируются «избирательным восприятием» при встрече с «другим», что обусловлено соб-

¹⁹ При цитировании современных исследований внутри ссылки я указываю год издания, по которому приводится цитата. В скобках внутри ссылки или в тексте, где я в первый раз упоминаю исследование и его автора, я указываю год первого издания книги.

ственными представлениями и культурными ценностями, помноженными на естественное любопытство (Beller 2007, 3–16)²⁰.

Я в своем анализе также придерживаюсь именно такого подхода в его приложении к пониманию природы отчуждения одного сообщества от другого: это — *демаркация* своей «культурной территории». Мне представляется, что эта идея получила в последние десятилетия очень важную поддержку и «подпитку» со стороны социальной психологии с ее особыми методологическими (в том числе экспериментальными) инструментами. Я имею в виду плодотворно развиваемую теорию социальной идентичности (social identity theory), заложенную трудом Тайфела и Тернера (Taifel and Turner 1979), которая анализирует фазы и формы формирования (любой) групповой идентичности как фундаментально обусловленной отмежеванием от «не-мы»-группы с протекающими отсюда фаворитизмом по отношению к «своему» и нетерпимостью к «чужому»²¹.

В рамках этой концепции культурная бинаризация «свой-чужой» в отношениях народов и транс-национальных сообществ оказывается не только моделью освоения чужого культурного пространства, но и в значительной степени результатом самоидентификации.

Можно ли говорить о том, что такого рода отмежевание от «чужой Московии» входило частью в «образ общности» определенного транс-национального европейского сообщества еще до эпохи Просвещения, а говоря точнее, — со времени европейского Ренессанса, когда огромное восточное государство попало в поле зрения большой европейской политики?

Я считаю, что отчетливая тенденция маркирования России-Московии как чужого культурного пространства в текстах, со-

²⁰ Здесь я должна упомянуть уникальный на сегодняшний день обширный проект Амстердамского университета под руководством Ж. Леерссена (J. Leerssen), стартовавший в начале этого тысячелетия, создания «карты» национальных образов и связанных с ними стереотипов, частью которого является и теоретическая разработка фундаментальных категорий имагологии. Первые результаты этого труда уже были изданы в 2007 г. в серии *Studia Imagologica* 13 Амстердамского университета (Beller, Leerssen 2007).

²¹ Обзор теории социальной идентичности как исследовательского подхода см. в монографии Александра Хаслама (Haslam 2001, особенно 17–39).

здаваемых в католическо-протестантской Европе²², и складывание на этой основе целостного дискурса могут быть прослежены «вглубь», как минимум, до начала XVI века²³.

1.2. *Lex Romana, Lingua Latina, Religio Christiana* как факторы единения католическо-протестантской Европы

Хронологически фундамент этой оппозиции закладывался в период между Флорентийским Собором (1438–1439) и Смутным временем (1598–1613), то есть в течение XV–XVI веков, когда турецкая угроза заставила европейские страны обратить — не без надежды — свои взоры на новое сильное государство на Востоке. Оживилась дипломатия, активизировалась деятельность сначала католических миссионеров (прежде всего иезуитов), а затем и протестантских — открытая в Западной Руси, подпольная — в Московской (Голубинский 1910, Цветаев 1890, Задворный и др., 1995).

Понятия «европеец» тогда еще не существовало, само слово «Европа» было местом на карте, но не синонимом определенного культурного ареала. В «географическую Европу» включалась и Московия, причем она трактовалась прежде всего как Север (переориентация России в «восточную страну» произошла только в XVII веке) (Wolff 1994, 4–7), что хорошо видно из европейской картографической традиции XVI–XVII веков (Савельева 1983, гл. 3²⁴). Но тем не менее Россия оказалась «по другую сторону» той Европы, которая консолидировалась на фундаменте общих, цементирующих все социальное бытие культурных институтов — *Lex Romana, Lingua Latina, Religio Christiana*. Именно осно-

²² В моей работе этот мир «своего» я часто описываю с использованием определения «европейский» (иногда «западноевропейский») — в противоположность определению «русский, московитский» — применительно к эпохе XVI–XVII веков. Делается это в силу устоявшейся традиции.

²³ Я рассматривала этот вопрос в двух своих работах: одна из них («Европоцентризм и «русский миф»») была изложена на 14-й Международной конференции скандинавских славистов (Fjortonde Nordiska Slavistmötet) в Хельсинки, 1997. Эта работа существует в виде тезисов к указанной конференции (Мокрородова 1997), а другая (*Ad fontes: Latin in shaping a European identity*) была представлена на конференции “Identity and Intercultural Communication” (Бухарест 2011) и сейчас готовится к печати (Мокрородова 2013).

²⁴ Исследование Савельевой (Савельева 1983), посвященное «Истории северных народов» Олауса Магнуса было доступно мне в электронной версии, поэтому в ссылке указывается глава книги.

ванные на этих институтах представления о мироустройстве проецировались на окружающую периферию, выступая базой демаркации «своего» и «чужого». Остановлюсь на этом немного подробнее.

Регулирование правовой жизни нормами так называемого римского права (*jus Romanum*)²⁵, латиноязычная форма существования интеллектуальной культуры, администрирования и духовно-религиозной сферы (*Lingua Latina*), а также христианское вероисповедание (*Religio Christiana*) с единым центром духовного управления вплоть до конца первой четверти XVI века, — эти три столпа западноевропейской цивилизации прочно утвердились уже в Средние века и служили тем первичным ориентиром, который позволял размежевать «свое» и «чужое».

Именно эта общность делает правомерным говорить об общем фундаменте и сходных тенденциях складывающихся в Европе стереотипных представлений о русских и России (как и о других народах, выходящих за пределы цивилизации, очерченной границей указанных институтов), несмотря на то, что тексты, составляющие русский дискурс, создавались в разных странах, в разное время, в различных политических обстоятельствах. Среда, в которой эти тексты создавались, транслировались и воспринимались, — это прежде всего та *civitas universalis*, сообщество просвещенных людей, которая представляла собой многочисленное европейское транснациональное сообщество, сформировавшееся в Европе во времена средневековья и раннего Ренессанса определенную «несамосознающую когерентность» (*unselfconscious coherence*)²⁶.

1.2.1.

Исключалась ли Московская Русь из того круга государств, которые были объединены фундаментальными ценностными институтами?

²⁵ Свод важнейших законов, доставшийся Европе в наследство как *Corpus Iuris Civilis* Юстиниана (в 1583 г. появился первый печатный свод), активно разрабатывался в практическом аспекте в течение всего средневековья и повлиял на все аспекты правовой жизни в Европе в целом (см.: Виноградов 1910).

²⁶ Использую здесь удачное определение Андерсоном транснациональных сообществ, основанных на общности религии, сакрального языка и двуязычной интеллигенции, к которым он относит и средневековую европейскую *civitas universalis* (Anderson 1983, 15–16).

Начну с латинского языка. Здесь необходимы некоторые предварительные замечания, которые объясняют безусловную важность комментариев иностранных писателей о состоянии латинской образованности в Московской Руси.

Латинский язык был не просто «койне», языком-медиатором средневековой и ренессансной Европы, как это часто представляется. Практически вся духовно-интеллектуальная сфера (за исключением, может быть, традиционно-фольклорных текстов) не мыслилась и не существовала вне своего субстрата — латыни. Латинский язык был той материей, в которой развивались все институциональные дискурсы средневековой Европы, так что они становились интернациональными *de facto*, и это наследие перешло во многом и в ренессансную культуру. Сакральный характер латыни бросал отсвет сакральности и на обширную интернациональную «касту» владеющих ею людей — по сути билингвальных, представляющих все срезы общества, кроме низших слоев бюргерства и крестьянства. Само разделение общества на причастных священному знанию латыни — языку общения с Богом — и «профанов» составляло общепонятную в католической Европе социальную модель.

Ренессанс ознаменовался обращением к интеллектуальному ресурсу национальных языков, протестантизм в особенности отверг сакральные функции латыни. Однако именно этот «поворот» позволил осознать уникальный потенциал латыни как языка-посредника всех *virī literatī* Европы, и в этом качестве латинский язык продолжал быть незаменимым еще, как минимум, в течение двух — XVI и XVII — веков.²⁷

В этом свете становится понятен истинный вес тех ремарок о познаниях в латыни у московитов, которые мы встречаем в сочинениях иностранцев: речь идет о непричастности самой парадигме культуры, которая мыслилась не только общей для всех, но и имеющей сакральное измерение.

Отсутствие у московитов познаний в латинском языке было отмечено при первых же прямых контактах с русскими, о чем знают уже ранние (XVI век) писатели — и очевидцы, и те, кто черпал свои сведения из вторых рук. Их информация совпадает с той, что известна нам и по русским источникам — ведь даже

²⁷ О значении пан-латинизации интеллектуальной жизни как фундамента общности европейской *civitas universalis* и о латинском билингвизме в Европе в период раннего Ренессанса см. в моей готовящейся к печати статье (Мокробородова 2013).

посредниками в переговорах, переводчиками, а часто и послами за границей служили греки²⁸.

Известны имена лишь нескольких русских дипломатов и клириков, овладевших латынью в силу тех или иных жизненных обстоятельств и сослуживших этим своему государству службу. Эти исключения — именно в силу своей необычности — привлекали специальное внимание. Так, испанский писатель Педро Мортир удивлен тем, что московский подьячий Яков Полушкин (посол в Испании к Карлу в 1521–1522 г.) худо-бедно знает латынь, — в противовес тому, что было известно о москвитях:

<...> искусная речь московского оратора <...>, если она не Цицеронова, так ведь Цицерон никогда не приближался к этим северным ветрам (*Boreales flatus*), довольствуясь своим Римом (цит. по: Алексеев 1976, перевод мой — Л.М.)²⁹.

А вот Мишель Монтень полвека спустя описывает более ординарную ситуацию, свидетелем которой он был в Риме 1581 г.: Московский посол «не умел говорить ни на каком языке и явился сюда [в Рим] без переводчика» (речь идет об Истоме Шевригине)³⁰.

И почти в то же время иезуит, папский легат Антонио Поссевино, уже основываясь на личных впечатлениях от посещения самой Москвы, пишет: здесь «ничтожное количество (*paucissimos*)

²⁸ Подробно о латинской образованности на Руси и об отзывах о ней европейских писателей см.: Mокрородова 1994, 553–566.

²⁹ Цитаты даются, если это возможно, в существующих переводах (имена переводчиков указаны в списке литературы). Цитаты или их фрагменты на языке оригинала даются при необходимости, со ссылкой на оригинальное издание, по которому производится цитирование. При отсутствии или недоступности русских переводов я предлагаю свои переводы (на что я указываю). Русский перевод сопровождается фрагментами (в скобках после переведенного слова или словосочетания) или полными цитатами на языке оригинала в тех случаях, когда я считаю это необходимым для корректного понимания текста (без специальных пояснений). Например: «Вот искусная (*cultam*) речь». В ссылке приводится то издание, по которому производится цитирование. В скобках (в тексте работы или внутри ссылки) указывается год первой публикации, описание которой почти всегда также дается в разделе «Использованная литература». Эти принятые мною правила касаются и цитирования тезисов Ботвиди. В этих случаях я особенно часто прибегаю к оригинальным латинским фрагментам приводимого текста или к целым латинским цитатам (наряду с их переводом).

³⁰ Подробно об этой ситуации рассказывает М.П. Алексеев (Алексеев 1957, 18–19).

людей сведущи в латинском языке <...> и все они — поляки» (Possevini 1586, H2, перевод мой — Л.М.).

Через пару десятков лет Матвей Шаум, немец, полевой пастор на шведской военной службе, суммирует общие впечатления о просвещенности русских в своем памфлете о событиях Смутного времени (1614): «Невежество их до того простирается, что нет ни одного во всей земле, ни из высшего, ни из низшего состояния, ни из духовенства, который бы разумел хоть словцо по Латине (хотя язык сей есть корень и орудие всякого благоустройства, мудрости и искусства)» (Шаум 1847, 25). Итак, в Московии латыни не знают — это было очевидным и отмеченным писателями фактом. Незнание латыни выступало коррелятом общего, воспринимаемого через призму стандартов европейского образования, невежества Московской Руси.

1.2.2.

Не лучше обстояло дело и с римским правом. Правовые отношения в Московской Руси представлены писателями-очевидцами как самые экзотические страницы русской жизни, вызывавшие у авторов изумление, а часто и возмущение. Сигизмунд Герберштейн, императорский посол, не единожды с различными миссиями посетивший Россию в первой половине XVI века и оставивший ценные и подробные свидетельства о ее жизни и быте (первое издание его книги «Записки о Московии» (*Rerum Moscoviticarum commentarii*) вышло в 1549 г. (Herberstein 1549)), сообщает: «правота в судебных делах здесь (якобы) решается в кулачном поединке, а воля государя почитается за единственный закон»³¹.

И в дипломатической сфере ведение дела с Московией с позиций права успеха тоже не имело. Пример тому — проваленная миссия иезуита Поссевино, действовавшего как папский легат и привезшего в Россию в 1582 г. тексты Флорентийских соглашений, специально переведенные на русский язык, — с тем, чтобы на их основании склонить Русь к унии (Possevini 1586, H1–H3). В те же годы протестантский пастор немец Павел Одерборн, считавший деспотию единственной формой закона на Руси и «прославивший» в Европе Ивана Грозного как кровавого тирана (Oderborn 1585), имел обыкновение, живя в Ковне в 80-е годы XVI века, вступать в беседы с русскими православными. Он выносит им вердикт: «Напрасно вы будете с русскими апеллировать к нормам римского права» (Oderborn 1582b, 249, перевод мой —

³¹ О правовом порядке в России по наблюдениям Герберштейна см.: Хорошкевич 2002, 58–59; Колобков 2002, 118–120.

Л.М.). Петр Петрей, шведский дипломат и историк, проведший несколько лет в Московии и оставивший ее самые живые и подробные для своего времени описания («Скиография») (Petrejus 1615 — на шведском языке, 1620 — на немецком, перевод самого автора) подводит итог: «<...>для русских слабы и ничтожны всякие честные законы и уставы: у них делаются и допускаются почти все грехи и пороки» (Петрей 1867, 413). Американский исследователь Маршалл Поу, специально изучавший представления западных европейцев в XVI и XVII веках о системе властных отношений и администрирования Московской Руси, приходит к выводу, что правильно оценить ее и адекватно описать не позволила иностранным наблюдателям именно специфическая европейская правовая «оптика» (Рое 2000, 225–226).

1.2.3.

Что касается третьей составляющей единства католико-протестантского мира — христианства (Christianitas) — то именно тут сосредоточено наиболее драматическое переживание диссонанса между Европой и восточной православной периферией. Можно сказать, что оппозиция «православная Русь — католическая (а затем и протестантская) Европа» в сочинениях иностранцев неизменно формулировалась как ясная оппозиция истинного христианства и веры сомнительной, ложной, неправильной (в диапазоне от обвинений русских как еретиков и схизматиков до разоблачения их как прямых язычников).

Рассказы о религиозной жизни русских — важнейший аспект всей «Россики». Для моей работы особенно важны представленные в них две грани рецепции русской веры. С одной стороны, она стала важнейшим элементом конструирования образа Московской Руси в разнообразных произведениях о ней светского характера: путевых записках и сочинениях хорографического типа (соединяющих географические описания с этнографическими сведениями), а также исторических трудах и хрониках. В то же время, с другой стороны, трактовка русского православия представлена в целой серии собственно богословских сочинений, составивших особую традицию и сложившихся в частный дискурс в западной теологии. В этой главе я буду говорить по большей части о первой группе сочинений как о важнейшем источнике информации Ботвиди, требовавшем критической переработки и оценки (теологические трактаты и сочинения светского характера, повлиявшие на оценку православия в богословии, разбираются отдельно в главе 3).

Очевидно, что сомнительность веры, неопределенный статус москвитов как христианского народа компрометировали их

самым глубоким образом и «отчуждали» от сообщества христианских народов. Свидетельства подобного отчуждения будут приведены ниже, поскольку они очень тесно переплетаются с оценками морального облика москвиты, которые будут далее в фокусе моего анализа.

1.3. Факторы целостности дискурса Другого-русского

Прежде чем перейти к конкретному анализу совокупного морального облика москвиты, каким он прорисовывается в дискурсе Другого-русского, я хочу обсудить те основания, которые позволяют, с моей точки зрения, подходить к этому дискурсу как целому.

Говоря о складывающемся единстве «Россики» в описании России и русских, первое, что нужно отметить, — это то, что большая часть подобных сочинений адресовались авторами и публикаторами всему христианскому миру. Такова, в принципе, европейская книгоиздательская традиция со Средних веков: когда писатель или издатель обращался к *civitas universalis*, образованной публике христианских государств, “*ad lectorem*” («к читателю»), то предполагалось: во всех уголках просвещенного мира есть аудитория, понимающая латинский язык и разделяющая сходные фундаментальные представления о мире. Хотя почти всегда те авторы, которые писали о России, имели некие политические виды или были под влиянием каких-то злободневных факторов, однако их сочинения (по большей части) преподносились как объективные сведения для любой читающей публики (*viri illustrati*). Хороший пример — одно из самых знаменитых произведений «Россики» — «Записки о Московии» (Herberstein 1549). Герберштейн предлагает два вступления к своей книге: одно — мотивированное политическими соображениями и играющее роль также посвящения — обращено эрцгерцогу Фердинанду (Herberstein 1571, a2), другое адресовано читателю вообще, то есть всей заинтересованной аудитории без каких бы то ни было изъятий (Herberstein 1571, a6).

Интернациональность складывающейся традиции знаменуется самым фактом использования языка-медиатора: основной корпус текстов о России до XVII века представлен латиноязычными произведениями (которые даже часто специально переводились на латынь с национальных языков, как полемика пастора Рокиты и Иоанна Грозного, переведенная поляком Яном Ласицким (Lasicius 1582) или заметки английских купцов, представленные

в латинском сборнике (*Rerum Moscoviticarum auctores varii 1600, 142–153*)³².

Единство «Россики» проявляет себя и в том, что более поздние тексты обязательно включают в себя ссылки на более ранние сочинения, а часто и содержат прямые и скрытые цитаты из них. Некоторые сочинения во многом вторичны и представляют собой полное или частичное переложение текстов предшественников. Трудом, цементирующим традицию с середины XVI и практически до конца XVII века, послужили «Записки о Московии» Герберштейна. Сам Герберштейн использует космографии своего времени, сочинения Матвея Меховского, Павла Иовия и Иоганна Фабри (*Herberstein 1571, a2–a3*). С другой стороны, трудно назвать какого-либо писателя XVI и XVII веков, который бы, в свою очередь, не основывался в большей или меньшей степени на сочинении Герберштейна при описании Московии и русских, и имена их даже не имеет смысла перечислять.³³ Стефан Мунд, автор самого последнего по времени обширного аналитического обзора ренессансной традиции репрезентации «русского мира», попытался в специальном исследовании оценить распространенность литературы о России и восстановить масштабы заимствований. Нарисованная им впечатляющая целостная картина представляет образ *orbis russiarum* как продукт взаимопроникновения и взаимозависимости большинства текстов, особенно усилившихся с изобретением печатного станка (Mund 2003, 357–458). Этот процесс «информационной диффузии» прошел несколько стадий со времен средневековья и, согласно оценке Мунда, к концу XVI века принял для Европы «глобальный» характер (Mund 2003, 460). Своеобразным объединительным итогом циркуляции сведений и представлений о русских и России, накопившихся к концу XVI века, можно

³²В протестантских странах с XVII века в роли культурного языка-медиатора все чаще выступает немецкий. Так, швед Петрей переводит свою «Скиографию» со шведского на немецкий (*Petreyus 1620*). Среди переводов Герберштейна именно переводы на немецкий язык наиболее многочисленны уже начиная со второй половины XVI века (Рое 1995, 61).

³³Огромное влияние, которое труд Герберштейна оказал на всю последующую европейскую традицию восприятия и описания русских и России, стало предметом научного симпозиума в Германии (Мюнстер) в 1999 г, приуроченного к 450-летию юбилею выхода «Записок». Обширный материал исследований на эту тему сосредоточен в сборнике материалов симпозиума: *450 Jahre Sigismund von Herbersteins Rerum Moscoviticarum Commentarii 1549–1999*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002.

считать сборник *Rerum Moscoviticarum auctores varii* (1600)³⁴, который и был в распоряжении Ботвиди. Эта книга содержит наблюдения и размышления о России писателей разных национальностей и конфессий, писавших по латыни (некоторые сочинения переведены с оригинальных языков на латынь)³⁵.

Сам факт предприятия такого издания, которое можно обнаружить в книжных коллекциях разных уголков Европы, так же как и многочисленные повторные публикации наиболее популярных сочинений «Записок» Герберштейна (в течение XVI века — 6 раз на латинском языке, 5 на немецком) (Рое 1995, 61), немалое количество переизданий и переводов в XVI веке книги о Москве знаменитого иезуита Поссевино (Рое 1995, 121), переиздания самого значительного труда об истории и современной жизни московского государства первой четверти XVII века «Скиографии» шведа Петрея (в 1615 г. по-шведски (Petrejus 1615) и в 1620 г. по-немецки (Petrejus 1620)), — свидетельствует о том, что интерес просвещенного читателя к рассказам о русском народе, несомненно, был велик. В дальнейшем в Европе получают популярность своеобразные страноведческие сборники, куда наравне с описанием прочих народов входят и описания России, опирающиеся на существующие рассказы писателей-путешественников, что способствовало еще большему распространению сложившегося представления о русских³⁶.

С позиции источниковедения в перекрестном освещении собственно русских письменных источников этого периода ранняя «Россика» содержит сведения, представляющие собой смесь правды и вымысла, достоверного и недостоверного. Историко-графическая литература долгое время была сосредоточена именно на задаче отделения «семян от плевел», реального от фантастического в рассказах иноземцев о России.

Разумеется, взгляд из чуждого культурно-ценностного пространства — это уже предпосылка и причина различных смещений и ошибочных интерпретаций. Но эти «ошибки» делаются по определенным «правилам» и охотно тиражируются, что застав-

³⁴ Далее в тексте работы я называю это собрание текстов *франкфуртским сборником*, в ссылке при цитировании указываю *Rerum Moscoviticarum auctores varii 1600*.

³⁵ Сказание о князьях Владимирских (*Rerum Moscoviticarum auctores varii 1600*, **–**3), сочинение Климента Адама (*Rerum Moscoviticarum auctores varii 1600*, 142–153).

³⁶ Например, сборник Беркенмейера (Berckenmeyer P. L: *Vermehrter curieuser Antiquarius, das ist: Allerhand auserlesene Geographische und Historische Merckwürdigkeiten, so in denen Europaeischen Ländern zu finden*. Hamburg, 1709) выдержал 6 переизданий в начале XVIII века.

ляет ставить вопрос о том, в какой мере оценка русских проявляла себя как индикатор собственно европейских представлений и ценностей и как фактор их осознания³⁷.

Русская тема в словесности европейских народов — это только одна из страниц интенсивного культурного конструирования периферийного мира вокруг «своего» дома. На основе описаний паломничеств по святым местам, рассказов о великих географических открытиях, донесений дипломатических миссий, отчетов о путешествиях складывались «портреты» разных отдаленных наций и народов (китайцев, индейцев, турок, индусов и др.), получивших стереотипические черты.

Образ русских и России также обладает многими отчетливыми едиными чертами, и о нем можно говорить как об общеевропейском феномене, сложившемся в целостный дискурс к рубежу XVI–XVII веков.

2. Моральный портрет москвиты в русском дискурсе

2.1. Тенденции стереотипизации образа Другого-русского

Определив основу базовой демаркации Московской Руси как отсутствие в ней фундаментальных идентифицирующих западную христианскую Европу признаков и показав предпосылки, позволяющие рассматривать русскую тему в сочинениях европейских писателей как единый дискурс, я в своем последующем обзоре дискурса образа Другого-русского сосредоточусь только на определенных аспектах описания москвитов и их быта и нравов. Речь пойдет о тех случаях, когда избирательное восприятие через призму собственных ценностей приводит к констатации заметных отличий — вплоть до прямого противопоставления — и на этой основе дается моральная оценка. Эта оценка, как мы увидим, создает совершенно определенный вектор стереотипизации, который можно кратко определить как «страна наоборот» и который, по моему мнению, и есть генеральный интегрирующий признак дискурса русской темы в XVI и первой половине XVII века, диктующий как модус изображения (то есть конкретные речевые модели — «как нужно писать о москови-

³⁷ Убедительная картина того, как оценка социальной практики русских выступает своеобразной проекцией западно-христианской картины мира, содержится в работах Шейдеггер (Scheidegger 1993) и Поу (Poe 2000).

тах?»), так и модус их восприятия (удивление, негодование и порицание).

В качестве своих источников в этом разделе я опираюсь на сочинения, которые можно отнести к типу хорографий (географические и этнографические описания), историй (повествование об определенных событиях и их участниках), и путевых впечатлений (часто содержащих элементы обоих предыдущих типов сочинений)³⁸.

Обширная русская тема начинается как повествование об экзотической и отчасти фантастической стране. Поначалу именно экзотика, небывалые чудеса составляли главную притягательность рассказов о русской земле. Такова книга Марка Поло, в которой мы находим одно из первых европейских описаний Руси (XIII век) (Поло 1997).

На рубеже средневековья и Ренессанса в повествования о северном соседе внедряется более отчетливая моральная оценка, на которую повлиял, безусловно, тот факт, что Русь последовала за греческой церковью и отвергла церковное воссоединение на Флорентийском соборе. Взгляд на московитов как на еретиков, тем не менее, был обычным, при том что во всем прочем — в пору надежд папского престола на Московскую Русь как на союзника в борьбе с турками — его облик мог быть нарисован сочувственными красками.³⁹ Неизменно негативным в ту пору было восприятие Московии только в сочинениях, написанных авторами, так или иначе связанных с польской короной (Рое 2003, 38). Контаминация чужеродного, экзотического и вместе с тем аморального и враждебного в образе Московской Руси и русских формируется, как это ни странно, под влиянием «Записок» Герберштейна — писателя наблюдательного, но и весьма критичного. Если его труд можно расценивать как образец ренессансной

³⁸ За пределами обзора, таким образом, оказываются документы и переписка дипломатического характера (не предназначенные для обнародования) и теологические трактаты (последние будут разобраны отдельно в главе 2).

³⁹ Популярны в Европе более ранние сочинения Павла Иовия и Альберта Кампензе (оба черпали свои сведения из вторых рук) содержат весьма благодушные суждения о русских, в какой-то мере даже идеализирующие их. Например, Кампензе, который неоднократно подчеркивает обычную трактовку московитов как еретиков (Кампензе 1836, 39, 52 и *passim*), тем не менее пишет в своем письме, датированном 1524/1525 годом (Кампензе 1836, 5): «Обмануть друг друга у них почитается ужасным, гнусным преступлением. Прелюбодеяние, насилие и публичное распутство также весьма редки, противостественные пороки совершенно чужды» (Кампензе 1836, 34).

ученой основательности, где сведения о недостоверном и чудесном излагаются с долей скепсиса, где критические наблюдения отчасти уравниваются объективными суждениями, то это не всегда можно сказать о его последователях и эпигонах. Они щедро черпали информацию из «Записок» Герберштейна, — ведь дипломат-путешественник из первых рук сообщает о вещах новых, удивительных, подчас потрясающих воображение — и охотнее всего повторяли за ним прежде всего то, что могло поразить и позабавить публику, выставить на первый план неодобряемую несхожесть. Так складывался тот крен в сторону негативной стереотипизации, который подкреплялся общей культурной универсалией отчуждения и порицания образа жизни и образа мысли Другого.

2.1.1.

В формировании этого стереотипа большую роль, по моему наблюдению, сыграло представление о Московии как о северной стране и связанное с ним представление о необычайно жестоком морозном климате.

Как уже упоминалось, вплоть до XVII века Московия воспринималась прежде всего как Север. Это очень важно, потому что идеи связи климата и характера народа, восходящие к античности, были весьма популярны и в XVI веке, а позже вылились в целую теорию географического детерминизма. И хотя представления о влиянии климата на «врожденные» свойства человека даже в XVII веке не были ни однозначными, ни прямолинейными⁴⁰, тем не менее, при упрощенном, одностороннем и недоброжелательном взгляде они представляли хорошую почву для высокомерного порицания людей «плохой породы». «Аномалии» климата давали объяснение и естественное подтверждение «аномальной» природе русского народа и его «неправильному» жизнеустройству. Таким образом, уже сама географическая локализация предопределяла не только то, как нужно писать о русском климате, но и то, каким следует видеть русский «северный» народ.

Начало удивлению русскими холодами положил еще Марко Поло — венецианец, совершивший во второй половине XIII века

⁴⁰ Так, известный «детерминист» француз Жан Буден (1530–1596), развивал теорию климатического разделения народов Альберта Великого (XIII в.), в соответствии с которой северяне отличались отменным пищеварением из-за концентрации тепла внутри тел, и при этом были неразумны, тупы и неспособны к наукам и искусствам (Park 1997, 141–142). См. также Zacharasiewicz 1977, 50–53 и Илюшечкин 1998, 442–443.

долговременное путешествие по Евразийскому континенту: «Знайте по истинной правде, самый сильный холод на свете в России, трудно от него укрыться» (Поло 1997, 370). Другой венецианец, чьи записки о путешествии на восток тоже была популярны в Европе, Амброджо Контарини (вторая половина XV века) не скупится на преувеличения: «Климат столь холоден, что люди остаются девять месяцев в году внутри дома» (Контарини 1971, 228).

Герберштейн, хотя в целом и описывает русские холода в реалистических тонах, однако также и рассказывает о небывалых чрезвычайных морозах, которые должны были поразить воображение читателя: «Холод там бывает временами настолько силен <...>, что от страшного мороза земля расседается <...>, в такое время даже вода, пролитая на воздухе, или выплюнутая изо рта слюна замерзают прежде, чем достигают землю» (Герберштейн 1988, 130). Мороз в дальнейшем становится прогнозируемой деталью описаний Московии, а масштаб преувеличений уже не удивляет. То, что изумление от русских морозов все более становится литературной деталью, можем судить по любопытной ремарке немецкого путешественника, ученого и писателя Адама Олеария, бывшего секретарем голштинского посольства в Москве и описавшего свои впечатления в 1647 г.: «Я нашел, что вполне правильны утверждения некоторых писателей, что там водные капли и слюна стыннут раньше, чем доходят ото рта до земли» (Олеарий 2003, 152).

Даже документальные записки находятся под влиянием «легендарных морозов»: плененные под Полтавой северяне-шведы описывают ужасы зимнего похода в свирепые украинские холода в согласии с литературной традицией: седоки мрут в санях, вылитая вода застывает, не успев достигнуть земли, птицы мрут на лету (Шарыпкин 1975, 65–66). Литературный исход этого мотива мы находим у Э. Распэ (1785) в рассказах о фантазмагорических похождениях среди снегов и морозов России барона Мюнхгаузена (Raspe 1785). Мунд в своем исследовании заимствований и взаимного цитирования источников ранней «Россики» помещает сведения о жестоком климате Московии на вторую позицию по частоте (после сообщений об обширности русского государства) (Mund 2003, 452).

2.1.2.

Климатическая «аномалия» — не просто штамп русской темы, но и один из важных коррелятов непохожести, ставшей «неправильностью» всего уклада жизни в Московии. Уже в ранних из-

вестных в Европе характеристиках русского человека рука об руку с рассказами о морозах идут наблюдения об особенной «грубости» русских (Барбаро и Контарини 1971, 228). Представление о необычайно суровом климате накладывается на теоретизирования об интеллектуальной неразвитости северных народов в контексте описания русских. Такого рода мысли мы находим прежде всего в труде иезуита, папского легата в Московию в 1582 г. Поссевино (его сочинение «Московия» увидело свет в 1586 г.). Поссевино прямо применяет теорию натурального объяснения варварства к русским, при этом подкрепляя рассуждения авторитетом очевидца, и даже строит на этой основе свои особые рекомендации будущим католическим миссионерам: «народы северных областей <...>, из сердец которых истинная религия не изгнала дикости, чем более чувствуют себя лишенными разума, тем более становятся подозрительными. Поэтому то, чего они не умеют добиться разумной деятельностью, того они стремятся достичь хитростью и силой <...> неудивительно, если они [московиты] не избавились от этой природы» (Поссевино 1983, 61–62).

Эта идея о русских как особой породе людей — отличной от европейцев-несеверян — еще неоднократно будет напоминать о себе. Даже когда северное происхождение русских «забывается», осуждения московитов за грубость, безрассудство, злобу, жестокость и вместе с тем раболепие понимаются как во многом главные «природные» черты русского человека, находящиеся в своеобразной «гармонии» с деспотической тиранией, которую они охотно принимают. Герберштейн в своем знаменитом утверждении «Этот народ находит более удовольствия в рабстве, чем в свободе» (Герберштейн 1988, 112), передавший эстафету представления о русских как «рожденных для рабства» последующим поколениям, и сам оказался наследником предшествующих описаний «холопских» социальных отношений (Кудрявцев 2002, 25–29).

Все фазы становления мифа о «тирании» и «рабах», ставших в XVI–XVII веках ключевыми ассоциациями с Россией и русским народом благодаря необычайной популярности у писателей фигуры «кровавого тирана» Ивана Грозного прослеживает американский историк Поу в своей недавней монографии (Рое 2000, 39–162).

2.1.3.

Грубая физическая органика, холопская природа на фоне недостатка привычной для европейцев куртуазной культуры, обра-

зовательных институтов и форм знания закономерно приводили к обвинению русских в чрезвычайном невежестве, интеллектуальной неразвитости и неприличии. Отсутствие каких бы то ни было наук специально отмечает уже в целом благожелательный повествователь о русских Иовий (*Rerum Moscoviticarum auctores varii 1600*, 128), сочинение которого переиздавалось неоднократно и учитывалось всеми, кто писал о Московской Руси в XVI веке. Популярное сочинение Поссевино тоже внесло свою лепту: «В Москве нет ни одной гимназии, где юношество обучалось бы свободным наукам» (Поссевино 1983, 209). В течение XVI века противопоставление Московии как варварского царства просвещенной знаниями и утонченной манерами Европе становится самым стойким мотивом всего русского дискурса⁴¹. И эту оппозицию в ближайшее к Ботвиди время (в 1615 и в 1620 годах), обогатив собственными наблюдениями, особенно четко зафиксировал его соотечественник Петрей, который так выстраивает антитезу «московиты — прочие просвещенные народы»: народ этот «груб, невежественен <...> и ни к чему не годен», а причиной тому — то, что «не хотят научиться ничему приличному и честному, никуда из своей земли не выезжают» (Петрей 1867, 393), все-то обычаи и заведения у московитов плохи, и даже музыка их — «собачий вой», так как «не слышали никакой кроме этой» (Петрей 1867, 396).

2.1.4.

Коррелирующие между собой представления о суровой среде обитания — грубой физической органике — нравственной и умственной неразвитости — органично выливаются в видение и интерпретацию уклада русской жизни как аномального, проявляющегося в иррациональности, аморальной нелогичности многих видов материальной и духовной практики.

Противоестественным образом организована, например, торговля. Русские понимают ее прежде всего как обман и нисколько не стыдятся этого, но почитают благом: «<...> если же сами в свою очередь что-нибудь обещают, то вовсе не исполняют того. Также, как только они начинают клясться и божиться, то знай, что тут скрывается хитрость, ибо они клянутся с намерением провести и обмануть» (Герберштейн 1988, 221). Моральные правила как бы «вывернуты наизнанку»: если русские и считают какую-то деятельность безнравственной, то не перестают этим заниматься: полагая ростовщичество тяжелейшим грехом, «никто почти от него не воздерживается» (Герберштейн 1988, 96).

⁴¹ Об этом см., например, у Таркиайнена (Tarkiainen 1974, 64–66).

Вероисповедание московитов, кроме того, что оно обсуждается с позиций догматики⁴², рассматривается еще и как практика, которую можно наблюдать и оценивать, — и здесь иностранные авторы подчеркивают неправильность, абсурдность религиозного поведения с особенным пристрастием.

Так, в своеобразную традицию сложилось противопоставление мелочной регламентации сакральной жизни — анархии и безнравственности быта. Уже Иовий (1525), сочинение которого входит в число наиболее часто перелагаемых источников в «Россике», в одном ряду описывает позитивно им оцениваемую набожность и неистовую религиозность («с величайшим упорством веруют (constantissime credunt) <...>») и жестокое отношение к женщинам вкупе с обильным питием московитами медовухи и водки (*Rerum Moscoviticarum auctores varii 1600, 127–128*, перевод мой — Л.М.). Тем самым намечился мотив амбивалентности в русской теме, который укрепляется у Герберштейна, а у протестантских авторов противоположное соединение греха и внешнего благочестия уже постулируется как основа жизненного поведения русских. Греховность и религиозный пыл прямо противопоставляются уже в сочинениях католика Гваньини (пылко выказав благочестие на церковной службе, знатные московиты «предаются попойкам (ebrietate)» (*Rerum Moscoviticarum auctores varii 1600 (1578), 173*, перевод мой — Л.М.)⁴³, протестантов Одерборна (например, *Oderborn 1582, 240–241*), Петрея и других.

Приведу здесь красноречивое обобщение Петрея: «Исповедовавшись и получив разрешение от грехов, они думают, что беззакония, в которых покалялись, уже не поставятся им во грех, а потому опять принимаются делать самые ужасные грехи <...> даже выходят так далеко из пределов человечества, что и в Содоме и Гоморре не делалось таких беззаконий» (Петрей 1867, 435). Облечение суждений в форму обвинения московитов в самой тяжелой аморальности служит одной из самых тиражируемых моделей репрезентации русских, как показывает специальное исследование корпуса цитирований и заимствований «Россики» в монографии Мунда (Mund 2003, 453).

⁴² Об этом пойдет речь в следующей главе.

⁴³ Жесточайшая критика Гваньини русской «тирании» и всего образа жизни и нрава московитов была знакома Ботвиди по франкфуртскому сборнику (имеется ряд ссылок на текст Гваньини, о чем еще будет идти речь).

2.1.5.

Однако самое иррациональное и возмутительное безумие русских — в том, что они, будучи еретиками или даже прямыми язычниками, полагают себя единственными правоверными. Это мнение о русских — одно из наиболее типичных общих мест русского дискурса, об этом твердят, повторяя друг за другом, авторы на протяжении полутора веков: «У них есть свой папа, как глава церкви их толка, нашего же они не признают и считают, что мы вовсе погибшие люди» (Барбаро и Контарини 1971, 228). «Похваляются русские, что только они с греками истинные христиане», — пишет Гваньини в своем обширном сочинении о Московии (*Regum Moscoviticarum auctores varii 1600 (1578)*, 174, перевод мой — Л.М.). Открыто негодуют по этому поводу и протестантские авторы. Шаум пишет: «Только себя называют святым народом» (Шаум 1847, 3). Не менее категоричен и Петрей: «Русские думают, что одни только они Христиане на земле <...> а всех других на свете ославляют нехристиами, язычниками и еретиками» (Петрей 1867, 435). При этом ни доводов логики, ни аргументов Священного писания московиты не принимают: «У них нисколько не поможет делу возможность доказать [истинную веру] надлежащими доводами и свидетельствами из Св. Писания и Библии, так упрямы и несговорчивы они в своих мнениях» (Петрей 1867, 435).

Вполне логично поэтому выглядит заключение Шаума о фундаментальном расхождении видимого и сущего в религии и морали московитов: «Под видом и под именем Христиан, остаются прямыми варварскими язычниками <...>» (Шаум 1847, 3).

Закономерным исходом в развитии этой линии русской темы в течение двух столетий становятся суждения, заостряющие диссонанс между христианской формой и греховным намерением и приписывающие московитам возведение порока в ранг доблести. Подобные сужения мы находим даже в конце XVIII века, например в «Любопытном и новом донесении о Московии» (1698) Де ла Невилля: «Они <...> когда встречаются, то крестятся ижимают друг другу руки. Я думаю, что они призывают Бога в свидетели своей неверности, так как вероломство является одной из их добродетелей» (Де ла Невилль 1996, 169–170).

2.2. Диффузия стереотипного представления о московитах

Таким образом, Московия в течение полутора столетий (с середины XV до конца XVI века) заполняет ту нишу в картине окружающего мира, где поселяются культурные антиподы. Удивительное, несхожее воспринимается как ложное, нерациональное,

противное чувству естественного и/или нарушающее чувство меры.

В результате собирательный портрет русских складывается в довольно устойчивый и целостный образ, в фундаменте которого лежит представление о неправильности устройства жизни этого народа, связанной с несовершенством его природы (в отличие от просвещенных и разумных народов Европы), и «русская вера» органично вплетается в это представление: она оказывается не только сомнительной (как следующая за греческой церковью), но и ущербной: москвиты в крайнем невежестве не понимают христианского учения, ведут богопротивный образ жизни, довольствуясь лишь внешним благочестием, — и при этом полагают себя единственными истинными христианами.

Можно ли говорить о том, что этот проступающий из сочинений иностранных авторов облик «воображаемого москвиты», сложившийся под влиянием многих социокультурных и политических факторов, повлиял на представление о русских в сознании образованных людей той отдаленной эпохи? С той оговоркой, что в распоряжении исследователей находятся только тексты, можно ответить на этот вопрос утвердительно. О неизменно дурной репутации русских свидетельствует, например, обильный материал разрозненных замечаний, откликов, тут и там оброненных разными авторами в случайных контекстах, приводимый в известном собрании Легра (Legras 1934) или в специальных разделах о цитировании и заимствованиях монографии Мунда (Mund 2003, 357–458).

Под влияние стереотипа, мифологического по своей природе, попадали и авторы-очевидцы, что можно видеть в таком специфическом направлении культурной интерпретации, как объяснение фактов русского языка, особенно фразеологизмов. Выразительные примеры того, как подобные толкования «<...> подтверждают ту картину варварства и дикости [русских], которая была укоренена в продолжении давнейшей традиции на Западе», приводит известный исследователь национальных стереотипов Вольфганг Эйсман (Эйсман 1999, 46). Сошлюсь здесь на один особенно любопытный случай. Русское выражение «бить челом», имеющее этикетное происхождение, «демонстрирует чуть ли не главное отрицательное качество русских: их рабство, их рабское поведение» (Эйсман 1999, 48). Эйсман приводит красноречивое описание москвиты из так называемой «таблицы народов» — серии немецких гравюр начала XVII века, изображающих представителей разных народов вкупе с их словесной характеристикой: «злостный, очень жестокий, не имеет рассудка, любит кнут, неуклюж на войне, в свободное время только спит, и сравнивается с ослом» (Эйсман 1999, 42). Этот собирательный портрет русского на фоне подобных же портретов других наро-

дов можно считать своего рода «концентратом» негативного стереотипа, сформированного текстами XV–XVII веков. Такую же роль обобщающей характеристики играли и нарисованные мрачными красками свойства «северного народа» в ранних европейских космографиях. Космографические трактаты XVI века, ставившие перед собой просветительскую задачу «правдивого описания» разных земель и населяющих их народов, обильно использовали в качестве источников этнографические сочинения о Московии⁴⁴ и утвердили в читающем мире в целом негативное представление о москвичах (Рое 2003, 27–38).

Добросовестные этнографы, любознательные путешественники, пристрастные и беспристрастные историки, миссионеры, дипломаты, — в своих недоумениях, преувеличениях, критических замечаниях, — вольно или невольно вносили свою лепту в создание стереотипа русского как Другого, превращали Московию из страны диковинной в страну неправильную.

2.3. Образ москвича в шведских описаниях Руси XVI — начала XVII века

Отдельно остановлюсь на вопросе о том, можно ли считать собственно шведскую традицию восприятия и изображения Московской Руси отличной от прочей общеевропейской традиции. В целом история российско-шведских отношений в XVI — начала XVII веков есть история постоянного конфликта интересов, не раз переходящего в конфликты военные. Поэтому в целом крайне негативное восприятие москвитов не может считаться удивительным — и в этом смысле шведские источники столь же враждебно-тенденциозны, как и сочинения, исходящие из территорий Польши, Литвы и Ливонии (с 1569 г. большая часть которых вошла в единое государственное образование) (Рое 2000, 38, Mund 2003, 22–24, 460). образу России и русских в шведских источниках XVI — начала XVII веков было посвящено специальное монографическое исследование Таркиайнена (Tarkiainen 1974), подведшее итог серии ранее написанных автором статей (при этом Таркиайнен включает в свою работу и материалы дипломатического характера (Tarkiainen 1974, 46–57)). В целом, если ранняя «Россика» предъявила две модели видения огромного незнакомого государства за пределами западного христианского мира, а именно: модель «надежды» (представленную ранними текстами XV–XVI веков, связанными с упованиями папского престола на силу Московии в противостоянии туркам) и — мо-

⁴⁴ Я не рассматриваю космографии в своем обзоре ввиду их принципиальной вторичности в том, что касается описания Московской Руси.

дель «страха» перед постоянной военной угрозой, исходящей из могучей «тирании», то Швеция всегда вплоть до Столбовского мира (1617) входила в орбиту «страха» и «вражды», подобно Польше и Литве (Tarkiainen 1974, 19–26). Собственно, этой неизменной подоплекой враждебности специфика портрета москoviта в шведской «Россике», по существу исчерпывается.⁴⁵

Сам Таркиайнен замечает (и это замечание относится к 1974 г.), что целостная картина образа русских в европейской литературе еще недостаточно исследована, и потому говорит лишь в общих чертах о сходстве и различии между шведским взглядом на русских и оценкой их в остальной Европе (Tarkiainen 1974, 66)⁴⁶. Однако уже тогда автор исследования об образе русских в шведских текстах делает вывод о том, что для обеих традиций (европейской и отдельно шведской) характерно представление о русском обществе как о социуме с укоренившимися понятиями, имеющими «противоположный знак» по сравнению с таковыми в остальной Европе (Tarkiainen 1974, 72).

Нужно сказать, что с тех пор появились работы, недостававшие Таркиайнену, ставящие целью анализ русского дискурса в его целостности. Это прежде всего книги Шейдеггер, Аттиус Сульман, Поу, Мунда. Исследования этих авторов, так же как и мои наблюдения, предъявленные в обзоре дискурса Другого-русского, не дают основания отделять шведских авторов от прочей традиции, — ни по духу, ни по сути. Шведская «Россика», представленная прежде всего именами Олауса Магнуса (жанр космографии), Матвея Шаума (историческое сочинение) и Петра Петрея (сочинение по преимуществу хорографического типа) при том, что она дополняет общую для своего времени картину сведений о москoviтах многими деталями, в целом исходит из общеевропейского «текста» — и в этот «текст» возвращается. Все эти авторы определенно основывались прежде всего на сочине-

⁴⁵ Документы внешнеполитического дискурса Смутного времени, связанные с шведско-русскими переговорами, а также адресованные православному населению на аннексированных территориях пропагандистские тексты развивают иную — отчасти комплиментарную по отношению к русским — риторику. Это детально исследует в своей диссертации Толстикова (Толстикова 2002, 35–65).

⁴⁶ Таркиайнен в своей книге отмечает лишь некоторые частные расхождения (например, отсутствие в шведских источниках порицания москoviтов за «лень» или акцентирование шведами «гордыни», «заносчивости» русских, имеющее объяснение дипломатические перипетии, связанные с титулованием русского царя, приписыванием ему высшего по сравнению со шведским королем статуса (Tarkiainen 1974, 66)). Оба этих замечания, в принципе, можно оспаривать.

ниях Меховского, Герберштейна и Гваньини в оценках морального облика москвитов и, в свою очередь, сами способствовали закреплению в традиции стереотипа невежественного, грубого и негодного народа⁴⁷. Обширнейшая сводка суждений о России и русских в шведских источниках до 1617 г. (вероятно, самая полная на сегодняшний день), представленная Л. Тенгстромом в его исследовании геральдики (Tengström 1997 (1)), 141–335) только подтверждает то, что образ Другого-русского в шведской традиции неотделим от общеевропейского русского дискурса. В заключении этого раздела следует еще раз подчеркнуть, что сборник *Rerum Moscoviticarum auctores varii* (1600), на котором Ботвиди построил свой диспут о вероисповедании москвитов, целиком находился в русле этого дискурса.

2.4. Ранняя критика стереотипного образа москвитов

Нельзя сказать, однако, что негативная стереотипизация образа русских оставалась неосознанной современниками. Мы находим свидетельства тому, что в век рационализма необходимость в более трезвом взгляде на Московию и москвитов начала ощущаться. Так, например, в своем предисловии к немецкому изданию «Скиографии» Петра Петрея германский профессор И. Фридрих замечает по поводу знакомой ему литературы о Московии, что «многие передавали бумаге <...> слухи и рассказы» (Petrejus 1620, XII, перевод мой — Л.М.). Развернутую критику мифологизированного образа Другого-русского мы находим в сочинениях Юрия Крижанича. Авантюрист и сомнительная личность — в оценке одних, герой в ореоле мученика — по мнению других⁴⁸, Крижанич проповедовал соединение церквей и верил в исключительную роль России для славянского мира. Он, бесспорно, может восприниматься как своего рода медиатор между романо-германским Западом и славянским Востоком. Католик, хорват по национальности, по-европейски блестяще образованный писатель (значительная часть его наследия написана по латыни), Крижанич изучил сочинения о Московии до такой степени основательно, что был способен по памяти пересказывать их спустя десятилетия, находясь в Сибирской ссылке

⁴⁷ См. об этом, например: у Савельевой (Савельева 1983, гл.4 «История северных народов и ее источники»), Лимонова (Лимонов 1967, 262–264), Челвемарка (Kälvemark 1970, 85–95), Таркиайнена (Tarkiainen 1974, 42–45).

⁴⁸ Новейшее исследование московской миссии Крижанича с обширной библиографией по этому вопросу — статья Валери Шелу-Жероними (Chailou-Geronimi 1988, 347–361).

(Крижанич 1997, 181–187)⁴⁹. В своей подробной критике литературы о Московии Крижанич так резюмирует свое общее впечатление: «Ведь я многие книги прочел, где упоминают о нашем славянском племени <...> и премногие пишущие о нас писали скорее не историю, но сатиру или сказочную книжку <...> Ничего хорошего, но только хулу о нас рассказывают. С величайшей ненавистью рисуют и описывают нас <...> Даже худшими нас представляют, чем были мифические циклопы, кентавры и листригоны (*fabulosi Ciclopes, Centauri et Listrigones*) <...> Такая клевета, такое позорное поношение и такая всеобщая ненависть и порицание представляется мне нетерпимым злом» (Крижанич 1952, 158, перевод мой — Л.М.). Самое замечательное, на мой взгляд, в этой оценке Крижанича — то, что он обратил внимание на сходство изображения «славянского племени» (в контексте его сочинения это, в первую очередь, русские) с мифическим периферийным «антимиром», что близко сегодняшнему пониманию тенденций формирования образа русских и России в ту далекую эпоху.

2.5. «Страна наоборот» как модель репрезентации Московии

Подводя итоги предложенного обзора западноевропейского русского дискурса XVI — начала XVII века в той его части, которая касается моральной оценки характера, поведения и уклада жизни москвитов, можно различить определенную доминантную модель, которая создавала организующую рамку образа москвитов: неправильность, алогичность, перевернутость и даже противоестественность привычных ценностей и норм поведения, выраженные в привычных категориях. Московия оказывается «страной наоборот», где порок считается добродетелью, где раскаяние — прелюдия к греху, где за благочестивой формой скрыты нехристианские намерения, где язычники и грешники почитают себя самым святым народом на земле. Все это укладывается в общее понимание основ жизни и поведения русских как не основанных на разуме, а исповедуемых им ценностей как аморальных. Перевернутая оптика сама по себе ничего не говорит об истинной русской картине мира, но зато помогает понять то, что описывающие Россию авторы считали присущим «просвещенным» народам, принадлежащим ареалу западной христианской традиции: разумность, рациональное устройство жизни, «правильные» основы морали. Я разделяю точку зрения Поу:

⁴⁹ Свою «Политику» Крижанич создавал в 1663–1666 гг., оригинал существовал до новейшего времени в виде манускрипта (Крижанич 1997, 475).

концептуализация узнанного западными европейцами о России (Поу говорит прежде всего о социальных и правовых институтах) развивалась в понятных им категориях, которые оказались вполне приложимыми к реалиям русской жизни, различия же заострялись до формулирования оппозиций (Рое 2003, 225). Само по себе это неудивительно, поскольку присваивание знака «минус» всему *чужому* как способ восприятия и освоения иного культурного пространства в сравнении со *своим* — универсалия выстраивания любой групповой идентичности, — и русский дискурс тоже оказался вовлеченным в процесс сложного и нелинейного развития европейской «когерентности»⁵⁰.

Стоит, однако, добавить, что русская тема и тема русского православия входят частью и в другие обширные — в том числе институциональные (напр., религиозные) — дискурсы и там испытывают влияние иных идеологических и коммуникационных моделей и воплощаются в иных риторических структурах.

3. Тезисы Ботвиди как ответ на «вызов» русско-го дискурса

3.1. Введение

Любой текст, будучи дискурсивным образованием и завися от разнообразных дискурсов, в своей риторической организации опирается не только на канонические прецеденты подобного рода текстов (проще говоря, на жанровые каноны), но и является своего рода «ответом» на более широкий контекст и коммуникативный сценарий. Этот феномен вовлеченности в разные — часто маргинальные для конкретного текста — дискурсы американский исследователь Ллойд Битцер в своей известной работе назвал «риторической ситуацией» — в том смысле, что любая коммуникативная ситуация содержит в себе потенциал соответствующего ей речевого — иначе риторического — ответа (Bitzer 1968, 114). В случае Ботвиди русский дискурс, внутри которого он оказался в ситуации работы с прецедентными текстами, закономерно вызывал риторический ответ, который должен был принять определенную речевую форму — будь то согласие, полемика или апологетика. Каноническая стратегия публичного диспута, для которого был подготовлен текст тезисов, предполагала полемику (что будет подробно рассмотрено в гл. 3), но ее идейно-содержательные компоненты и речевые структуры, как я

⁵⁰ Термин Андерсона (Anderson 1983, 16).

постараюсь показать, находятся в сильной зависимости от русского дискурса как провоцирующего фактора.

3.2. Знакомство Ботвиди с сочинениями о России

Ко времени Ботвиди (начало XVII века) сочинения европейцев о Московской Руси уже составили внушительный корпус текстов. Трактат шведского теолога, безусловно, имеет много точек соприкосновения с этим наследием: Россия всегда, а в первой четверти XVII века особенно, была важнейшим для Швеции игроком на политической арене. Кроме того, Ботвиди, готовясь к защите своих тезисов, изучал русское православие по самым известным латинским сочинениям, составившим франкфуртский сборник 1600 г. (*Declaratio*)⁵¹. Четыре сочинения из числа авторов франкфуртского сборника (Меховский, Иовий, Герберштейн, Гваньини), по частоте заимствований и цитирований, в соответствии с индексами Мунда, входят в состав пяти определяющих всю ренессансную «Россику» текстов (Mund 2003, 461).

Ботвиди сообщает нам, что до работы над тезисами он «был лишен <...> познаний обилия материалов о рутенской истории (*historiarum Ruthenicarum*)» (*Declaratio*) и, лишь получив задание короля, обратился к франкфуртскому сборнику, включавшему значительную часть католической и протестантской литературы о Московии. Это замечание требует специального комментария и, конечно же, не означает, что, приступая к своей работе, теолог не располагал определенными общими представлениями о России, ее народе и религии. В бытность студентом он учился в Германии, в том числе в 1603 г. и в университете Росток (Tigerström 1986, 12), центральной фигурой которого был знаменитый немецкий богослов (один из создателей «Формулы согласия» (1580)) («Книга согласия» 1999, 850) и историк Давид Хитрей, умерший незадолго до приезда Ботвиди в Германию (1600). Исторический труд Хитрея *Chronicon Saxoniae* (Chytraeus 1593), содержащий среди описаний многих народов также и очерк

⁵¹ В сборник вошли следующие сочинения: *Magni Moscoviae Ducis genealogiae brevis epitome*; S. Herbersteinus, *Rerum Moscoviticarum Commentarii*; P. Jovius, *De legatione Basilii Magni Principis Moscoviae*; I. Faber, *Moscovitarum juxta mare glaciale religio*; C. Adamus, *Anglorum navigatio ad Moscovitas*; A. Gvagninus, *Omnium regionum Moschoviae Monarchae Subiectarum <...> descriptio*; Matthias a Michovia, *De Moscovitia*; T. Bredenbachius, *Historia belli Livonici*; P. Oderbornus, *Ioannis Basilidis Magni Moschoviae Ducis vita*; R. Heidenstein, *De bello Moscovitico*.

московитов с религиозной точки зрения, был широко известен в Европе. Именно Хитрею адресовал пастор Одерборн свое послание в форме трактата «О религии, обычаях <...> русских» (Oderborn 1582b, 235). Учеником Хитрея был и Иоганн Вундерер, отправившийся в 1590 г. в путешествие на Восток, в далекую Московию, возможно, не без влияния своего учителя (Кирпичников 1995, 169). Разумеется, на этом основании нельзя судить о познаниях молодого Ботвиди, но эти факты отчасти характеризуют атмосферу интереса к этнографии, истории и религии других народов в университете Ростoka, где проходил свои штудии будущий доктор богословия.

В то же время трудно спорить с тем, что Ботвиди, уже по возвращении в Швецию, по всей видимости, не читал сочинения Петрея, поскольку в его работе не содержится прямых ссылок на «Скиографию» (в частности, Ботвиди не знает об учреждении патриархата в Московии — что было уже известно Петрею, и в случае знакомства с текстом последнего это, несомненно, было бы учтено). Но вполне можно предположить, что Ботвиди был осведомлен о существовании этого популярного в Швеции сочинения и его характере. Дело в том, что в диссертации Ботвиди неявно обозначено противопоставление достойных доверия писателей (*boni auctores* (IV)) и собственно московитских летописей (*annales Muschovitici* (VI)) предвзятым и не всегда достоверным свидетельствам. Поэтому не имеет решающего значения, читал ли Ботвиди «Скиографию» Петрея или «составил» своего «оппонента» из разрозненных суждений латинских авторов, которых изучил сам («собрал разных латинских авторов <...> и хорошенько их разобрал» (*Declaratio*)) — и на которые, в конечном итоге, опирался тот же Петрей⁵². Скорее, можно заподозрить Ботвиди в пренебрежительном умолчании труда Петрея, писавшего по-шведски для просвещения любопытствующей публики (авторский немецкий перевод «Скиографии» тогда еще не вышел). Вообще же своих критикуемых противников Ботвиди никогда прямо не называет за немногими исключениями.

С большей определенностью можно думать, что Ботвиди был знаком с обширным трактатом Поссевино «Московия» (*Possevini* 1586), поскольку эта книга содержится в его личной библиотеке, и разумно предположить, что она была для нее приобретена (или иным образом включена) в связи со штудиями московитской религии (*Catalogus librorum piae memoriae doctoris Joh.*

⁵² Челвемарк проводит убедительную параллель между «Записками» Герберштейна и «Скиографией» Петрея (Kälve-mark 1970, 85–95). Другим несомненным источником Петрея были оба известные сочинения Одерборна о царе-тиране Иване Грозном (Oderborn 1585) и религии московитов (Oderborn 1582) (Tarkiainen 1974, 30; Лимонов 1976, 5–29).

Bothvidi 1843, 357). Конечно, Ботвиди нигде не называет труд знаменитого иезуита — как и вообще старается притушить католический «дух» некоторых своих источников, что будет показано ниже.

Как бы то ни было, Ботвиди, будучи одним из самых образованных клириков Швеции своего времени, а ко времени работы над тезисами (1619–1620) уже и приобретшим опыт церковного политика, безусловно, должен был быть знаком со шведскими представлениями о России и репутацией московитов — столь важного для шведской политики соседа.

В любом случае, не подлежит сомнению самое подробное знакомство Ботвиди с «текстом» русского дискурса через франкфуртский сборник, включавший наряду с достаточно нейтральными (Иовий, Фабри), взвешенными (Герберштейн) также и резко тенденциозные сочинения о Московии (Гваньини, Одерборн), и описания Московского Руси как военного врага (Гейденштейн и Бреденбах).

Однако назначение труда Ботвиди (обращенного к ученому собранию Уппсальской Академии) и сам жанр теологического диспута давали протестантскому теологу дистанцированную от политической злободневности позицию, которая, в принципе, позволяла ему взвешенно отнестись к тому тенденциозно негативному крену в освещении жизни и религии московитов, который был частью русского дискурса — в том числе и в текстах шведских авторов.

3.3. Ботвиди — апологет разумности московитов

При всей узости темы трактата («Христиане ли Московиты?») Ботвиди далеко выходит за рамки собственно поставленного в его заглавии вопроса. Хотел автор или нет, но и без того любое упоминание русских и их религии не могло не стать частью диалога в развивающемся русском дискурсе. При том же, что Ботвиди постоянно затрагивает темы, пересекающиеся с темой вероисповедания русских, но выводящие в обсуждение разных свойств и характеристик московитов (невежество / образованность, безрассудство / мудрость, греховность / благочестие, гордыня / почитание властей), он тем самым неизбежно вступает в тесное соприкосновение с самыми «чувствительными» зонами дискурса Другого-русского. Никакое высказывание по поводу этих узловых характеристик московитов, сложившихся в модель-стереотип их морального портрета, уже не может быть «чистым листом» и в любом случае выступает как *ответ на вызов* дискурса.

Интересно, однако, что в общей экспозиции самой темы «Швеция и Московия» Ботвиди оказался во власти обычной для шведских сочинений риторики восприятия России как врага, как угрозы (производной модели «страха» (Tarkiainen 1974, 19–26)).

Ботвиди не находит более подходящего риторического хода для «зачина» разговора о москoviтах, как представить аудитории перспективу войны с Московией:

Ведь может так статься, что многие Московиты (ибо таков жребий человеческих дел) либо в плен попадут, либо признают соседних христианских королей Государями по праву войны (I).

Fieri enim potest, ut Muschovitae plurimi (sicut humanarum rerum sors est) vel in captivitatem eant, vel etiam vicinos reges Christianos, jure belli agnoscant (I).

Это вступление содержит ясное послание аудитории: автор «стоит на земле», он трезво принимает в расчет то, что разговор о москoviтах обременен военным опытом противостояния государств. И потому все, что он собирается далее сказать о москoviтах, не является следствием неведения.

Эта прелиминарная декларация, действительно, уместна: в совокупном моральном портрете москoviта, проступающем в этом, казалось бы, строго теологическом сочинении, присутствует несомненный апологетический уклон. Эта апологетика — иногда явная и намеренная, порой скрытая и, как может казаться, неосознанная — имеет двойное направление. Во-первых (и это обнаруживается на метатекстовом уровне сочинения), она направлена против предубежденности, предвзятости как таковой уже готовых мнений о русских. Более того, как я покажу далее, эксплицитное подчеркивание свободы от пристрастности составляет важный элемент риторической организации текста всего сочинения. Во-вторых, защитительная интенция направлена против организующей модели этой предвзятости — против представления о русских, выстроенного на основе присваивания противоположного знака значимым ценностным характеристикам. Речь, в первую очередь, идет об отсутствии рациональности, разума, логичности в устоях и устройствах жизни москoviтов.

3.3.1.

Прежде всего я проясню, в каких содержательных и структурных элементах текста проявляет себя то «оппонирующее начало», которому противостоит «защита» в тезисах.

Диспут как публичное действие предполагает состязание между оппонентом и респондентом, и в самих тезисах, предлагаемых для обсуждения, уже могут быть заложены зерна будущей полемики. Именно таков трактат Ботвиди: «голос» анонимного диспутанта мы всегда различаем в самых существенных частях текста.

Логическая сторона доказательства истины в ходе диспута представляет собой детально прописанную и установленную процедуру, которой будет специально посвящена отдельная глава моего исследования. На этом же этапе важно заметить, что конкретные формы введения голоса «оппонента», так же как и конкретные содержательные и риторические структуры, в которые этот голос облекается, никак не предписаны канонам диспута.

В тезисах Ботвиди мы вполне ощутимо наблюдаем присутствие незримого собеседника-противника. Для этого Ботвиди использует технографию диатрибического монолога⁵³, приемы которого хорошо знакомы и христианской проповеди, и теологическому диспуту: введение мнений и прямых реплик воображаемого оппонента и предвосхищение его возможных реакций. Предлагаемые далее иллюстрации, в принципе, исчерпывают явные случаи открытого «диалогического монолога», но они показывают намеренное введение в текст «критика-оппонента»: «но кто-то может сказать» (VI) (об отрицающих факт введения христианства); «тут кто-то может сказать» (XIX) (об обвиняющих русских в неверном толковании *filioque*); «коль будет нужно, то доказать можно прекрасно» (XX) (об исхождении Святого Духа); «можно усомниться в том, что <...>, как некоторым желательно утверждать» (XXI) (об отношении к священному преданию); «ответ на первое обвинение [в ложном крещении] <...> относительно второго обвинения <...> по третьему обвинению <...> к четвертому обвинению» (XXIX-XXXII) (о ложности крещения); «такое обилие священнодействий, что и не знаешь, чему именно они приписывают саму действенность крещения» (XXVIII) (о действенности крещения); «обычно Московитов порицают за две ве-

⁵³ Богословский диспут сложным образом (через гомилетику) наследует черты эллинистической диатрибической проповеди, включающей возможные возражения, оппонирующие суждения и дискуссию с ними (Stewart-Sykes 2001, 58–68). Стоит упомянуть, что Ботвиди был замечательным проповедником и блестяще владел искусством проповеди.

щи <...>» (XLVI) (о богослужении) (все курсивы сделаны мной — Д.М.).

Выделенные выражения выступают как своего рода формальные маркеры полемической установки тезисов. Существо же обозначенной таким образом полемики проясняется для читателя из тех оценок разных аспектов жизни москвитов, которые, будучи косвенно связанными с их вероисповеданием, прямо противостоят стереотипным мнениям о русских и России, построенным на присваивании *чужому* знака «минус».

В основе всех суждений Ботвиди лежит признание своего рода презумпции *разумности*, в которой он не отказывает москвитам и готов рассмотреть все то рациональное, которое только может быть замечено в их религиозной и прочей жизненной практике. Таким образом, сомнению подвергается самая сердцевина представления о чужеродности, «инакости», неправильности русских.

3.3.2.

Поиск здорового источника, опора на прерогативу здравого смысла яснее всего видна в том, как Ботвиди трактует обычные для дискурса Другого-русского стереотипные модели обвинения. О намеренности, ясной осознанности такого подхода можно говорить вполне утвердительно, поскольку имеющиеся в тезисах ссылки на источники позволяют понять, в каком именно направлении Ботвиди изменял и редактировал их, что он выбрасывал, а что добавлял. Кроме того, в ряде случаев удастся выяснить, как использовал те же источники Петрей, — что создает возможность для продуктивного сравнения двух авторов. Такое целенаправленное сопоставление разных источников в контексте тезисов «Христиане ли Московиты?» раскрывает те общие принципы, те общие установки, которыми руководствовался Ботвиди в своем воссоздании облика москвиты, и позволяет судить о том, каких суждений и оценок он избегает. Такого рода «археология»⁵⁴ текста сама по себе могла бы помочь в реконструкции структур дискурса Другого. Но в нашем случае нам не приходится полагаться только на реконструкцию, поскольку русский дискурс доступен сегодня в значительной мере, — и таким образом интерпретация речевых структур тезисов Ботвиди как «ответа» на провокацию дискурса становится вполне обоснованной.

⁵⁴ Использую здесь метафору Фуко (Foucault 1969).

3.3.3.

Рассмотрим все замечания и суждения Ботвиди, которые затрагивают обычные мнения о Московии и москвитях. Я не буду соблюдать порядок следования этих комментариев в тезисах, поскольку их композиция никак с ними не связана и подчинена канону текстопостроения схоластического диспута.

Глубокое невежество, неразумность, неверное понимание и извращение основных таинств и обрядов, безнравственное поведение, раболепие и коварство, — вот главный набор общих мест о москвитях, которые сформировались в европейской традиции и были закреплены для шведского читателя в популярной «Скиографии» Петрея. Ботвиди, безусловно, обнаруживает знакомство с подобными оценками, но не спешит их повторять.

Прежде всего Ботвиди отказывается принимать и развивать такую важную модель конструирования образа *неправильности*, как сопоставление аморального поведения и внешней религиозности. Набожность (мимо которой трудно было пройти авторам, пишущим о москвитях) традиционно и преднамеренно противопоставляется безнравственному поведению (пьянство, содомия и пр.). Таким образом не только компрометируется благочестие русских, но ставится под сомнение их причастность ценностям, понятным европейскому читателю. Ботвиди «не замечает» в своих источниках такого рода критики и последовательно извлекает из них разнообразные упоминания о сугубой богобоязненности москвитов, полностью игнорируя замечания об их моральных изъянах, — не только в контексте религиозности русских, но и в контексте их общего морального облика: Священному Писанию москвиты «придают огромное значение <...>, берут в руки с величайшим почтением» (XIII), «они повинуются десяти заповедям как столь же влиятельной силе, какой эти заповеди были в то время, когда впервые — и словно навеки бессмертными — они были сообщены Моисею» (XXII), «первородный грех они вместе с нами неумоимо оплакивают, уверяя, что природа человека крайне испорчена» (XXIII). В шведской традиции, современной Ботвиди, видим прямо противоположные тенденции прежде всего в сочинении Петрея, который, работая по существу с теми же первоисточниками (Герберштейн и Гваньини), не упускает возможности с большим сарказмом подчеркнуть, что проявления набожности русских чисто внешние: «Они часто кланяются в землю до того, что наклоняют себе шишек на переднюю часть головы, много крестятся и потом поднимают глаза к небу» (Петрей 1867, 421). Это показное благочестие имеет своей оборотной стороной вероломство и безнравственность: «<...> это самые лживые и обманчивые люди, каких только можно найти во всем свете, и часто очень надувают бож-

бою как земляков, так и иностранцев: клянутся, божатся Христом Искупителем <...>» (Петрей 1867, 403).

3.3.4.

Другая важнейшая ипостась «чужести» московитов — отсутствие в их укладе жизни образования, общее глубокое невежество (в том числе и в вопросах веры).

Важным общим местом в критике московитов как невежественного народа выступает обвинение в невладении духовенством греческим/латинским языками. Ботвиди с подчеркнутой подробностью для своей небольшой работы останавливается на вопросе о языке богослужебных книг и богослужения. Опираясь на свои источники, он представляет языковую ситуацию в Московии следующим образом. Язык московитов, следуя традиции своего времени и, конкретно, сочинению Иовия (*Regum Moscoviticarum auctores varii 1600, 127*), он называет одним из говоров (*dialectum*) иллирийского языка и указывает на его общность для большой группы славян. Кириллица же, соответственно, поименована «иллирийскими буквами» (XI). Все Священное Писание, по данным своих источников, Ботвиди считает переведенным именно на этот говор. Кроме того, Ботвиди ссылается и на тех авторов (Гейденштейн и Иовий), которые утверждают, что труды греческих отцов церкви также переведены на «славянский язык» (*lingua Sclavica*) (XIV), а чуть ниже добавляет, что чтение проповедей Василия Великого, Григория Назианзина и Иоанна Златоуста «на собственном языке» (*lingua propria*) является частью литургии (XIV). В другом тезисе своего труда Ботвиди, компилируя различные источники, по-прежнему уверяет, что литургический язык московитов является родным для них (*maternum idioma* — «материнское наречие», *lingua vernacula* — «туземный язык» (XLV)).

Нарисованная Ботвиди картина, как мы видим, далека от истины, к тому же имеет место и путаница в терминах. В одном случае «московитский язык» назван одним из иллирийских языков наряду с *lingua Sclavica* (XII). В другом случае именно *lingua Sclavica* приравнена к *lingua propria* — «собственному языку» московитов (XIV). Иначе говоря, никакие детали тезисов не дают оснований для предположения о том, что Ботвиди знает о разнице между языком богослужения и русским языком.

Однако при этом ему по сути удается снять с московитов обвинение в сугубом невежестве в вопросах веры, которое входило в стандартный набор репрезентации их христианства, приведя многочисленные подтверждения тому, что и Библия, и даже

патристическая литература доступны москвитам на их родном языке (что в глазах протестанта должно иметь особый вес).

Это положение тезисов проработано с особой акрибией и снабжено исключительным для работы Ботвиди количеством ссылок на источники: два небольших тезиса опираются на семь ссылок. Этот важнейший тезис, кроме прочего, дезавуирует обвинение москвитов в незнании «священных» языков (обычное прежде всего для католической критики) как фундамента несостоятельности их познаний в основах христианского вероучения. Как протестант, Ботвиди выходит за пределы привычной шкалы измерения меры просвещенности латинским языком. Более того, богослов стремится дополнительно подчеркнуть высокий статус иллирийского языка у большого числа народов. Ботвиди не только предлагает внушительный список народов, для которых иллирийский язык является общим («славяне, хорваты, богемцы, долматы, поляки, литовцы, руссы, москвиты и прочие народы» (XII)), — но и специально замечает, что этот язык «считается из всех распространеннейшим» (*omnium latissima*) — ведь он хорошо известен даже в Константинополе и в Египте (XII)⁵⁵. В другом разделе тезисов Ботвиди не упустил возможности сообщить о том, что русские дети обучаются грамоте в монастырских школах (обычное заведение для остальной Европы): в Московии есть «школы, в которых дети обучаются русскому языку по добротным книгам, все больше, конечно, по священным» (XLI).

Ботвиди подкрепляет свою апологетику москвитов тезисом, в котором в дополнение к религиозной просвещенности отмечается причастность русских также и собственно светским знаниям: в Московии известны «сочинения, изложенные на их собственном языке, об Александре Македонском, о Римских Кесарях и об Антонии и Клеопатре» (XVII). По всей видимости, речь идет о таком памятнике письменности Московской Руси, как «Сербская Александрия» (повествование об Александре Македонском, известное на Руси с XV века), а также об исторических хрониках «Хронографах» и переводе с польского «Хроники всего мира» Мартина Бельского⁵⁶. Эти избыточные для доказательства христианства москвитов сведения только усиливают впечатление об их просвещенности и выступают элементом общей стратегии полемики с мнением о москвитях как о варварском и нецивилизованном народе.

Сравнение этого тезиса Ботвиди с текстом реферируемого им в данном случае источника (Иовий) отчетливо проявляет целена-

⁵⁵ Сведения о русском языке Ботвиди излагает по сочинению Иовия, хотя ссылки даются и на Герберштейна.

⁵⁶ Об этих сочинениях в контексте представлений об античности в Московской Руси см. в обширной работе Э. Фролова (Фролов 1999, 9–40).

правленный отбор только тех сведений, которые укладываются в риторическую схему «русские — не варварский народ». Сразу вслед за сообщением о том, что в Московии имеют хождение сочинения светского характера, Иовий замечает: «А вот к философии, астрономии и прочим наукам, как и к рациональной медицине, они не имеют касательства» (*Rerum Moscoviticarum auctores varii* 1600, 128, перевод мой — Л. М.). Ботвиди игнорирует это сообщение Иовия, которое в значительной степени дезавуирует похвальное звучание предшествующих слов.

Но как же он завершает свой тезис, если ничего не говорит об отсутствии светских наук у московитов? Сведения о том, что в Московии знают исторические труды, служит основанием для удивительного вывода: «Отсюда легко догадаться, что их политическую мудрость (*prudentia*) в ведении дел следует считать приобретенной не одной природной сметливостью (*sollertia*), но и знакомством с подобными историями» (XVII). Здесь мы имеем дело с одним из немногих случаев в тезисах Ботвиди, когда он прямо констатирует — от своего лица как собственное мнение (!) — наличие у московитов такого свойства, которое было одним из самых чувствительных маркеров негативного стереотипа — *prudentia* (разумение, мудрость). При этом это тот редкий случай, когда не умозаключение следует из анализа источников, но напротив, источники выступают как обоснование собственного суждения богослова. Признание «политической мудрости» московитов представляется свободным от предубеждений суждением, за которым можно видеть ответ недавних событий, а именно контекст Столбовского мирного договора и все связанные с ним дипломатические процедуры. Это заключение Ботвиди, даже если его рассматривать как дань внешнеполитической риторике, идет полностью вразрез с репутацией московитов как переговорщиков — и прежде всего в самой Швеции. Хорошие примеры оценок в дипломатической среде Швеции «дипломатии» московитов, основанных на опыте именно Столбовских переговоров (1617–1618), приводит Таркиайнен: договариваться с русскими представлялось необычайно затруднительным по двум причинам: во-первых, ввиду их крайнего невежества в любых науках, и, во-вторых, ввиду их искушенности в затягивании и всяческом запутывании (Tarkiainen 1974, 48–50). Очевидно, суждение Ботвиди о «мудрости» в ведении дел выглядит на этом фоне вызывающе, — но, по всей видимости, это мнение не может не отражать впечатлений определенной части шведских участников переговоров.

3.3.5.

Представление о невежестве москвитов встраивается и в модель репрезентации их религиозной жизни. Веру москвиты сводят к внешнему благочестию. Следствием подобного положения выступает, например, непонимание простонародьем института исповеди. Петрей, верный своему критическому взгляду, замечает, что «об исповеди и разрешении русские такого мнения, что бедные и несчастные не имеют в ней надобности» (Петрей 1867, 434). Следующий далее рассказ об исповеди у москвитов выливается в гневную филиппику, завершающуюся обвинением в полном извращении этого таинства: «Исповедовавшись и получив разрешение от грехов, они думают, что беззакония, в которых покаялись, уже не поставятся им во грех, а потому опять принимаются делать самые ужасные грехи» (Петрей 1867, 435). В этой оценке содержится не только обвинение русских в непонимании сути таинства, оно построено по уже известной модели, которая предписывает сопоставлять богомольность и святотатство, — они противоестественным образом идут у русских рука об руку. Ботвиди в описании религиозных канонов москвитов и, в частности, в описании исповеди опирается на тот же самый источник, что и Петрей, — на сочинение Герберштейна. Он тоже не проходит мимо исповеди в жизни москвитов и перелагает то же самое место из «Записок» Герберштейна: «кое-кто из простонародья утверждает, будто исповедь касается только господ, а им достаточно просто верить в Бога Отца, Сына его Иисуса и Дух Святой» (XXV). Однако следующий далее комментарий выдержан в весьма примирительном духе: «<...> точно так же и у всех народов обычно болтают простолюдины» (XXV). Ботвиди не просто снисходительно судит русских, он ставит московитское простонародье вровень с людьми «повсюду», отказываясь использовать противопоставление как модель вынесения моральной оценки. Невежество простолюдинов — не исключительно московитское явление, и оно не выступает основой суда над народом.

Другая нередкая критика в адрес москвитов, которая, будучи связанной с литургической практикой, апеллирует и к общему обвинению в отсутствии разума и толковости, — это порицание русских за «беспорядочное» богослужение: «Обычно москвитов порицают за две вещи. Во-первых, что они в храмах все совершают суматошно, без ума и чувства (*sine mente et sensu*)» (XLVI). Заметим, что эти обвинения в изложении Ботвиди остаются анонимными, но определение «обычно» (*reprehendi solent*) (XLVI) — многозначительно и прямо свидетельствует: богослов отметил в своих источниках подобное третирование москвитов как устоявшийся образ суждения. Конечно, не сложно обнару-

жить возможные письменные источники этой критики церковной службы московитов. Во франкфуртском сборнике это могли быть записки английских мореплавателей (в латинском переложении Климента Адамса (*Rerum Moscoviticarum auctores varii* 1600, 152)), за пределами этой книги — прежде всего сочинение Матвея Шаума (Шаум 1847, 3). В ответе хулителям русской церковной службы Ботвиди сформулировал свое главное «кредо» в подходе к источникам, которое можно было бы применить ко многим его выводам: «Если даже что-то подобное <...> и произошло бы где-либо, то не должно без определенной причины на всю московитскую церковь (*in totam Muschoviticam Ecclesiam sine certa causa transferri non debet*)» (XLVI)⁵⁷.

Иначе говоря, Ботвиди по существу здесь выражает скепсис по отношению к обобщенным суждениям — и хотя это замечание конкретно относится к церковной службе, оно хорошо согласуется с тем, что шведский теолог обошел молчанием *все* критически заостренные обобщения своих источников, а *priõgi* считая их прецедентными. Ботвиди все оценивает самостоятельно и сосредоточивается лишь на фактической стороне дела. Этот отказ принимать критику, исходящую из частных фактов, дополняется и другими приоритетами в отношении источников: Ботвиди заявляет, что особенно ценны для него собственно московитские сочинения: «мы по праву предпочитаем московитские летописи бездоказательному донесению Иовия» (VI), он декларирует особое доверие тому, «<...> кто Московитские дела узнал как очевидец» (XLVI). Эти принципы, разумеется, не столько отражают подлинный метод исследования богослова (ведь, в конечном итоге, информацию он черпает из вторых и третьих рук, не располагая ни живыми информаторами, ни оригинальными русскими источниками), сколько формируют риторический «декорум» текста, сигнализируют об определенном идейном идентитете автора: он не готов повторять расхожие мнения, он — исследователь и предъявляет только то, в чем «хорошо разобрался» (*Declaratio*).

Развивая свое представление о московитах как об обычном — в меру невежественном и в меру сведущем — народе, Ботвиди стремится выявить в источниках даже самые малые основания для того, чтобы признать саму возможность московитов быть разумными. Эта интенция так сильна, что иногда Ботвиди вступает в противоречие даже с доступными ему фактами. Самая яркая иллюстрация тому — трактовка *filioque*. Неоспоримость существующего в этом вопросе догматического расхождения между православными и остальным христианским миром, под-

⁵⁷ Таркиайнен ошибочно понял это место у Ботвиди как порицание православной мессы (Tarkiainen 1974, 30).

твержденная всеми имеющимися у Ботвиди источниками, была для шведского теолога совершенно очевидной. Однако именно бесспорность католической и протестантской формулы *filioque* представляется Ботвиди достаточным основанием, чтобы предположить, что «более рассудительные Московиты <...> об этом вопросе думают с большей уступчивостью, чем говорят» (XIX). Ботвиди готов скорее вступить в противоречие со всеми своими источниками и заявить, что на самом деле разумные московиты «умом» (*sensu*) (XIX) понимают истинность *filioque*, не соглашаясь лишь в словах, — чем признать, что среди московитов не нашлось разумных людей⁵⁸.

3.3.6.

Апологетическая интенция видна и в том, как Ботвиди рассматривает прочие установления жизни московитов. Так, касаясь отношения властей и граждан, при том что тема эта не имеет прямого касательства к вопросам христианства, он пишет: «они уверяют, что среди прочих благодеяний, которыми Бог одарил род людской, не последнее значение имеет и то, что он хранит империи мира и назначает верных людей, которые управляют государствами благочестивых и нечестивых народов, дабы устройство и порядок всей человеческой жизни не опрокинулись <...> таким образом они утверждают, что следует почитать всех тех, кто восседает у кормила Империй, и даже тех, кто отступил от справедливости и благочестия» (XXXVII).

Как видим, уважение к правителям описывается Ботвиди в сочувственных тонах и служит, собственно, иллюстрацией благочестия русских, признающих, что всякая власть от Бога. Как я уже подчеркивала, тема соотношения народа и власти, тема правопорядка и правосознания — особым образом маркирована в дискурсе Другого-русского. Модель представления устройства этой сферы социальной жизни как «гармонии» между деспотической «тиранией» и «природным раболепием» была очень широко растиражирована и в полной мере представлена во франкфуртском сборнике (в первую очередь, в сочинениях Одерборна и Гваньини). Поэтому выбор Ботвиди сообщаемых им сведений из большого числа возможностей, безусловно, служит «ответом» на громко звучащий вызов: шведский теолог останавливается на том описании гражданских обычаев московитов, которое приемлемо и нормально для шведа и выражено в понятных ему библейских категориях *почитания земной власти*. Трактовка Ботвиди, выражающаяся в открытом игнорировании

⁵⁸ Тезисы о *filioque* подробнее разбираются в гл.2 и 3.

темы «тирании», находится в серьезной контрадикции по отношению к общеевропейской и собственно шведской традиции, и это говорит о том, что эта тема была весьма чувствительна. Обратимся к сравнению текстов, которое поможет отчетливо это увидеть. Тезис Ботвиди основан на рассуждении Одерборна в сочинении «*Ioannis Basilidis, Magni Moscoviae ducis vita*», опубликованном во франкфуртском сборнике. Весьма показательна в данном случае переработка Ботвиди своего источника, поскольку сопоставление с ним ясно обнаруживает общую стратегию в отборе информации и ее оформлении. Соответствующее рассуждение Одерборна предваряет рассказ о величайшем тиране «всех времен и народов», каковым автор представил перед европейскими читателями Ивана Грозного, и в значительной степени предвосхищает повествование о жестоком деспоте. Кроме того, рассуждение о почитании русскими всякой власти, в том числе и несправедливой, подано Одерборном в обрамлении суровой критики других неверных установлений русских — института монашества, отрицания чистилища, причащения «в обоих видах» (*sub utraque specie*), то есть хлебом и вином (*Rerum Moscoviticarum auctores varii 1600, 257*). Таким образом, поклонение власти в сочинении Одерборна рассматривается в одном ряду с прочими порицаемыми ошибками и заблуждениями. У Ботвиди замечания о почитании властей, не снабженные никакими оценками, сопоставлены следующему далее одобрительному рассуждению об учении о Страшном Суде: «Они верят в Последний Суд и ждут его. Они полагают, что ничего светлее этого, ничего замечательнее и чудодейственнее, ничего желаннее для людей честных и ничего ужаснее — для бесчестных — не будет» (XXXVIII). Оба тезиса в рассуждении Ботвиди объединены единой логикой: на земле следует думать о государях как гарантах стабильности «порядка всей человеческой жизни», а за пределами земного существования каждому воздается по заслугам: вознаграждаются благочестие и справедливость, наказываются нечестие и почитание ложных религий (XXXVIII). Тезисы о почитании властей и Страшном Суде, рассмотренные вместе, показывают, что Ботвиди представляет моральные нормы московитов как находящиеся в разумном равновесии. Ради этого он с намеренной избирательностью перелагает свой источник: практически дословно цитируя сочинение Одерборна, Ботвиди все-таки выбрасывает из него важнейший элемент, который мог бы внести диссонанс в сбалансированную картину гармонии властей «земных и небесных». Одерборн пишет: «Они утверждают, что всех, кто восседает на тронах империй следует почитать и бояться (*esse timendos*)» (*Rerum Moscoviticarum auctores varii 1600, 257*, перевод и курсив мой — Л.М.). Ботвиди опускает эту деталь — столь важную для Одерборна в контексте рассказа

о бедствии народа, которого постигла участь оказаться под властью жесточайшего тирана.

Целенаправленный характер этой переработки станет особенно очевидным, если мы сравним ее с аналогичным рассуждением в сочинении Петрея, также основанном на тексте Одерборна. Петрей не только подробно перелагает Одерборна, сохраняя все оценки последнего, но и усиливает негативные коннотации в соответствии с общей резко критичной установкой в своем освещении религии московитов: «От того-то они и учат, что правительству надобно уважать, *бояться его, быть у него в повиновении*, нужды нет, хорошо ли оно или худо» (Петрей 1867, 429, курсив мой — Л.М.). При этом если для Ботвиди почитание властей не расходится с «политической мудростью» московитов, то в рассуждении Петрея эта добродетель представлена еще более сомнительной, чем у Одерборна, и сопоставлена с политическим вероломством русских: «Это [подчинение властям], однако же, очень мало соблюдали они в прошлых годах, потому что не только тайно, но и явно восставали на Государей, убивали их и выгоняли» (Петрей 1867, 429). Заметим, что тема раболепия русских и одновременно их вероломства по отношению к властям не нова ни для европейской, ни, в частности, для шведской «Россики», и именно в этом ключе рассматривались события периода Смуты в сочинении Шаума, который видит причины бед и военных поражений русских в том числе и в их предательстве своих властей: «Читатель-христианин, заметь со мной мимоходом, великое непостоянство и вероломство русских перед своим начальством» (Шаум 1847, 16). И это предательство — следствие отнюдь не какого-либо расчета, но проявление «врожденной русским <...> обманчивости, клятвопреступничества и лицемерия» (Шаум 1847, 17).

Возвращаясь к Ботвиди и Петрею, можно подытожить мои наблюдения следующим образом. Один и тот же текст Одерборна перерабатывается в два совершенно разных «сценария»: у Ботвиди он подводит к мысли о здравомыслии московитов и правильном понимании разделения властей «земных и небесных», в то время как Петрей опять прибегает к типичной в дискурсе Другого-русского антигетерогенной речевой модели: реальное поведение русских («восставали на Государей») противоречит их «учению» о повиновении властям.

3.3.7.

Выбор Ботвиди — независимая экспертиза сведений, отказ от предрассудков, от предписанных моделей понимания характера и обычая московитов. Этот отказ от безосновательного при-

писывания московитам негодных свойств, который сложился в отчетливую риторическую стратегию тезисов, находит свое кульминационное раскрытие в последнем тезисе диссертации Ботвиди. Трезвомыслие и благонамеренность московитов, такие очевидные для Ботвиди, он окончательно формулирует словами московского митрополита⁵⁹: «Не могу довольно надивиться, кто из Дьяволов был столь зол, столь завистлив, столь враждебен истине <...>, что братскую нашу любовь ото всего Христианского сообщества (a tota Christiana congregatione) отделил, заявив, что мы не Христиане» (L). Заложенный в этой цитате пафос придает финальному заключению Ботвиди то эмоциональное звучание, которое, в принципе, чуждо стилистике тезисов. В последнем тезисе, таким образом, арсенал воздействующих речевых структур драматически расширяется: рациональная апология «извне» дополняется экспрессией негодования самого неправедно обвиненного. В то же время слова митрополита — это квинтэссенция организующей риторической доминанты тезисов по отношению к расхожим оценкам русских как чуждых «нам» во всем — московиты отнюдь не отделены от «нас», но принадлежат общей «congregatio Christiana».

4. Итоги

Какой же образ московита вырисовывается перед читателем тезисов Ботвиди (а таковыми были, в первую очередь, те, кому затем предстояло их выслушать, а затем публично обсуждать)? Это разумный богобоязненный народ, почитающий власть, наделенный политической мудростью, признающий разграничение между светским и религиозным, в полной мере приобщенный к христианской морали и даже — до определенной степени — к европейской образованности. Невежественные суждения московитских простолюдинов — обычное дело у всех народов. Эта картина на фоне сочинений своего времени может быть в полной мере охарактеризована не просто как необычная, но как из ряда вон выходящая. Мы никак не можем узнать в этом портрете того русского, о котором в том же году (1620) рассказал всему миру компатриот и современник Ботвиди Петрей: «<...> для русских слабы и ничтожны всякие честные законы и уставы: у них делаются и допускаются почти все грехи и пороки,

⁵⁹ Послание Иоанна II Продрома антипапе Клименту III, написанное в 1088–1089 г. (Герберштейн 1988, 92, прим.260 (автор примечания Хорошкевич)).

так что честный и приличный человек ужаснется, услышав о том» (Петрей 1687, 413).

В созданном Ботвиди портрете москвиты нет ни одной негативной краски, которая была бы созвучна образу мифологического «антипода», и в то же время настойчивое экспонирование таких моментов, как разумность, образованность, богобоязненность москвитов, — позволяет нам опознавать «чувствительные зоны» дискурса Другого-русского.

Ботвиди как носитель «памяти культуры» своей эпохи и своей страны не мог оказаться вне этого дискурса и, вступив с ним в диалог, стал его частью. Очевидная апологетика москвитов проявляет соответствующий ей «негатив» — что не обязательно было сознательной установкой автора. Так, постоянное акцентирование характеристик, связанных с понятием «рассудительности» сигнализирует нам: способность к разумению и здравомыслию была той перспективой, из которой смотрели на русских и из которой, желая того или нет, интерпретировали увиденное и услышанное.

Однако риторические интенции тезисов Ботвиди, которые пронизывают сочинение от начала и до конца, ясно эксплицированы различными способами и говорят о намеренности, осознанности выбора автора. Эти интенции выражаются:

- в избирательности по отношению к источникам и продуманной организации отобранного материала,
- в акцентировании тех характеристик москвитов, которые наиболее маркированы в дискурсе Другого-русского,
- в отчетливом отказе от доминирующей модели репрезентации Другого как морального антипода,
- в декларировании отказа от обобщений на основе прецедентов.

Через весь текст проходят «сигнальные» речевые структуры разных типов, которые сигнализируют реципиенту: «москвиты — как мы»:

- «как часто случается и у других народов» (*ut in aliis quoque gentibus saepe evenit*) (VII),
- «поступают одинаково по большей части с миром Христианским» (*cum Orbe Christiano magna ex parte faciunt*) (XI),
- «<...> с нами вместе горько оплакивают» (*<...> nobiscum vehementissime deplorant*) (XXIII),
- «как и везде привыкли болтать простолюдины» (*sicut ubiis gentium agrestes animi garrere solent*) (XXV),

- «кто любовь нашу братскую от всего сообщества христианского отделил» (*qui fraternam nostram caritatem a tota Christiana congregatione alienavit*) (L).

Таким образом, та часть речевой организации тезисов Ботвиди, которая служит ответом на «риторическую ситуацию» (Bitzer 1968, 114) русского дискурса, представляет собой сложную картину сознательного и неосознанного действия внутри исторически данного социо-культурного контекста.

Естественно заключить, что позиция Ботвиди как независимого и непредубежденного судьи связана, прежде всего, с тем, что приоритетные задачи предпринятого им труда находились в идейных сферах, не нуждающихся в опоре на устоявшиеся представления, стереотипные оценки. К исследованию этих важных для труда Ботвиди факторов, связанных с главными развиваемыми в его тезисах риторическими стратегиями, я обращаюсь в следующих разделах моей работы.

Но несправедливо было бы вовсе не сказать о том, что противостояние господствующим в обществе мнениям не может объясняться лишь какими-то приходящими извне влиятельными императивами. Независимость суждений всегда есть удел личностей особого склада — открыто мыслящих, наделенных толерантностью и трезвым умом.

Глава 2. *Cum aeternae laudis apud posteros memoria*⁶⁰

Рецепция русского православия в тезисах Ботвиди в контексте дискурса державности

1. Введение

Портрет москвитя, в котором он предстает как антипод привычного и правильного, неотделим от оценок русской веры. С одной стороны, эти оценки, предъявленные в разных сочинениях светского характера, поддерживались общим негативным обликом *Другого*-москвитя. Но с другой стороны, и сама непохожесть религиозного устройства (прежде всего в его видимой, обрядовой, стороне) питала неприглядный образ русского.

Православное вероисповедание как таковое находится в центре внимания прежде всего собственно богословских сочинений, которые представляют собой другую важную составную часть «Россики» и самым существенным образом определяют характер и содержание критики православия у Ботвиди.

Теологические сочинения, представляющие взгляд на восточное (и в частности русское) православие, входят частью в обширный институциональный религиозный дискурс и в значительной мере определяются главными его чертами. Для настоящего исследования имеет значение прежде всего то, что фундаментом богословской критики восточного православия для теологов Западной Европы служили доктринально-догматические расхождения, повлиявшие, в свою очередь, и на восприятие литургической практики. Таким образом, главные содержательно-тематические структуры частного дискурса рецепции русского православия связаны с самой католической (а затем протестантской) догматикой. Основание этой критики было заложено в католической церкви. Возникновение и распространение протестантизма в Европе стало существенным стимулом развития новых богословских исследований о православии, поскольку наряду с обновлением христианской доктрины потребовалось

⁶⁰ С вечной славой и памятью в потомстве (лат.)

пересмотреть и место в ее системе, отводимое для других конфессий и исповедующих их народов. Ревизия такого рода была особенно актуальна для победоносной Швеции в начале XVII века, когда подверглась переосмыслению ее собственная роль в христианской истории, что — как я попытаюсь показать — наложило отпечаток на протестантское толкование религии сопределельной державы. В оценке русского православия отчетливо преломляется идейная борьба, связанная с религиозно-духовным обновлением эпохи, — однако этот интересный аспект культурной истории Швеции периода державности до сих пор не получил достаточного освещения в научной литературе, как и сочинение Ботвиди, в котором аккумулярована главная протестантская экспертиза религии Великого Княжества Московского. Сочинение Ботвиди, где пересеклись частный дискурс протестантской рецепции православия и идеологический дискурс державности, как раз и представляет собой многоярусный диалог о православии, разворачивающийся одновременно и в плоскости догматики, и в плоскости религиозно-идейных исканий его поколения. Такое понимание мной дискурсивной структуры текста Ботвиди определило построение настоящей главы, в которой анализу сложной полифонии тезисов «Христиане ли Московиты?» будут предшествовать, во-первых, аналитический обзор теологических принципов критики православия (как важной структурной части соответствующего дискурса) и, во-вторых, разбор важнейших компонентов дискурса державности.

2. Московитское православие в католической и протестантской литературе

2.1.

2.1.1.

Западное богословие обратилось к теме религии московитов со своим особым инструментарием и парадигмой подходов, определенной догматическими расхождениями, выявившимися в течение веков в противостоянии с греческим православием. В богословской литературе XVI–XVII веков сформировался и развился соответствующий дискурс (частный по отношению к общему католико-протестантскому религиозному дискурсу). При описании этого обширного дискурса я ставлю перед собой определенные ограничения, о которых тут должна сказать.

Религиозный дискурс, как и всякий институциональный дискурс подобного масштаба, не может быть свободен от влияния определенных идеологий, развивающихся в конкретных культурно-политических контекстах, связанных с историей стран Европы и населяющих их народов. Соответственно, религиозный дискурс непременно содержит более или менее явные идеологические следы. Однако в рамках этого конкретного исследования подобные следы локальных и ограниченных временными рамками идеологий меня будут интересовать в меньшей степени, а в центре внимания будут находиться все содержательные структуры, а также те из риторических структур, которые наиболее прочно закрепились в дискурсе рецепции православия. Такая избирательность продиктована тем, что Ботвиди воспринимал традицию критики православия из перспективы того политического, культурного и идеологического контекста, в котором он сам находился, и сообразно этому перерабатывал свои источники, — как я и попытаюсь показать. Я отдаю себе отчет, что традиция критики православия, таким образом, предстанет в этом обзоре несколько плоской и не без «белых пятен». Однако эта неполнота, как кажется, неизбежна, поскольку, ставя перед собой цель понять конкретный текст как дискурсивный фокус, исследователь рискует потеряться в лабиринте идеологических перспектив, если только не установит для себя определенные рамки.

За пределами предлагаемого разбора остается также сопоставление судеб и доктрин западного и восточного христианства. Я не буду специально касаться и истории православия вне границ Московской Руси — в Западной Украине, Польше, Белоруссии и Прибалтике, а также истории католицизма и протестантизма в самой Московии.

Тексты, развивающие дискурс рецепции православия, которые я принимаю во внимание, — это, во-первых, фундаментальные соборные документы, фиксирующие расхождения между церквями, во-вторых, наиболее популярные (если можно так определить этот тип литературы) трактаты, специально посвященные православию, и в-третьих, части более обширных сочинений о Московии, посвященные религии московитов, написанные авторами с богословским образованием (и даже имеющими священнический сан). Все эти тексты (за небольшим исключением) написаны на латыни и имели более или менее широкое хождение как в среде европейского клира, так и среди светских образованных лиц. Именно эти сочинения сыграли заметную роль в формировании доктринально-догматического восприятия православия в католической и протестантской традиции и именно они в конечном итоге влияли на религиозную составляющую политики духовных и светских властителей, которым часто и были адресованы.

2.1.2.

Итак, мой аналитический обзор фокусируется, в первую очередь, на трактовке западным богословием расхождений между церквями (прежде всего, догматическими) и вытекающей из этого оценке истинности московитского христианства и спасительности его таинств.

Определения Ферраро-Флорентийского собора (1438–1445), провозглашающие согласие и унию между христианскими церквями, отвергнутые впоследствии церковью восточной, служат с середины XV века важнейшим ориентиром догматического диссонанса в христианском мире: это расхождение в так называемом принципе *filioque* (католическая, а затем и протестантская церковь, в отличие от восточной: признают исхождение Святого Духа не только от Отца, но и от Сына), различие в обряде евхаристии (речь идет о «квасном», то есть дрожжевом, практикуемом в восточной литургии, и «опресночном» (католическом) причащении, а также о причащении вином), отрицание чистилища и неприятие папского примата православной церковью (*Actorum Graecorum Concilii Florentini <...> 1953, 460–464*)⁶¹. Флорентийские соглашения, принятые в июле 1439 г. после сложнейших и длительных прений, казалось, навеки объединили христианские народы: «разрушена <...> стена, которая Западную и Восточную церкви разделяла и возвернулись мир и согласие <...>» (*Sublatus est enim <...> paries, qui Occidentalem Orientalemque dividebat ecclesiam et pax atque concordia rediit <...>*) (*Actorum Graecorum Concilii Florentini <...> 1953, 459*, перевод мой — Л.М.). Как известно, вскоре после собора уния была отвергнута большинством православных иерархов, а московский митрополит Исидор, попытавшийся провозгласить унию, был брошен в темницу, а затем бежал из страны. Именно отвержение принятой унии становится тем новым и тягчайшим религиозным преступлением, вокруг которого католическая церковь на протяжении последующих веков строит свою критику. Обвинение в углублении схизмы, в новом раздоре церквей, с одной стороны, и стремление к восстановлению унии, апеллирование к соглашениям Флорентийского собора, с другой стороны, — вот чем отныне определяется диалог двух церквей, в разной мере интенсивный и полемичный в зависимости от конкретной политической ситуации.

⁶¹ Подлинные стенограммы Собора утрачены. Современные исследования базируются на цитируемых реконструкциях Дж. Гилла (*Actorum Graecorum Concilii Florentini <...> 1953*).

2.1.3.

В этом контексте весьма показательно главное богословское сочинение о православии Московской Руси, созданное после Флорентийского собора, — трактат польского каноника, профессора Краковской Академии Иоанна Сакрана *Elucidarius errorum ritus Ruthenici* («Разъяснение заблуждений русского обряда») (1500)⁶². Сакран систематизирует догматические отклонения и те элементы русской ритуальной практики, которые затрагивают христианскую догматику. Всего польский богослов исчисляет до 40 «заблуждений» (*errores*), которые и лягут в основу всей последующей католической критики православия. Помимо самых тяжелых догматических расхождений, специально выделенных в итоговых решениях Флорентийского собора и отмеченных также Сакраном, здесь перечислю только наиболее важные ошибки московитов (частью они обсуждались и в ходе многочисленных совещаний в Ферраре и Флоренции). Среди заблуждений не просто акцентируются, но и помещаются на первое место те из них, которые связаны с «неправильной» трактовкой установлений католической церкви: московиты отрицают завещанное апостолом Петром верховенство римской церкви и папы (Sacranus 1582, 187–188); считают нехристями всех, кто подчиняется Риму (Sacranus 1582, 188); объявляют неистинным учение римских Отцов церкви и поносят католических святых (Sacranus 1582, 189), не почитают католические храмы, образы, кресты и святыни (Sacranus 1582, 189–190); не признают католическую евхаристию, полностью отрицают власть папы (Sacranus 1582, 190); проклинаят всю систему и иерархию католической церкви (Sacranus 1582, 191). Прочие заблуждения касаются догматических и литургических различий, из которых важнейшие таковы: отрицают конфирмацию, помазание, процедуру евхаристии, ошибаются в обряде крещения (практикуют его в виде погружения, а не окропления), не считают грехом ложную клятву — особенно в отношении «мужей римской веры», допускают ошибки в проведении поста, обривание полагают смертным грехом, не признают чистилище (Sacranus 1582, 190–197) и другое.

Общий вердикт Сакрана всей совокупности расхождений выливается в тяжелое обвинение: русские не только схизматики, но и еретики (Sacranus 1582, 184, 187 et passim), при том что сами объявляют еретической католическую литургию (Sacranus 1582, 213) и даже самого папу объявляют еретиком (Sacranus 1582, 188). Однако сердцевиной трактата Сакрана выступает подробно

⁶² В настоящей работе цитируется по сборнику сочинений о религии московитов Ласицкого (Lasicius 1582), перевод везде мой — Л.М.

рассмотренная им история схизм и церковных отложений (Sacranus 1582, 198–219), концом которой — и своеобразным торжественным апофеозом — представляются в его изложении соглашения Флорентийского собора: «И так вновь стала единой церковь греческая и латинская» (*Et sic denuo fuit unita Ecclesia Graeca ad Latinam*) (Sacranus 1582, 217, перевод мой — Л.М.). Эта часть работы служит основанием для обвинения русского православия в новом еретическом преступлении, которое состоит в прямом нарушении краеугольного догматического установления христианства — догмата о единстве церкви, которая есть тело Христово. Определяющим словом, фиксирующим это новое еретичество, является *pertinacia* — упорствование, непоколебимость (в заблуждении), причем даже большая, чем у их учителей, греков (Sacranus 1582, 198). Равных им в этом грехе нет: «Из всех народов, несущих имя Христианских <...> не найдется ни одного, более упорствующего (*pertinacior*) при защите своих схизматических заблуждений, чем русские» (Sacranus 1582, 184, перевод мой — Л.М.). Свою еретическую сущность москвиты обнаружили после принятия объединительных решений Флорентийского собора. Уже после достижения спасительного единства русские инициировали новую разрушительную схизму, вновь «разодрали тело Христово, которое есть Церковь католическая» (*dilaniarent corpus Christi quod est Ecclesia Catholica*) (Sacranus 1582, 218, перевод мой — Л.М.). Таким образом, *pertinacia Ruthenorum* (упорствование русских) вскрывает отсутствие в них христианской любви (*caritas*), которая предписывает «братское согласное единение» (*concordem fraternam unitatem*) (Sacranus 1582, 218, перевод мой — Л.М.), что изобличает их как новых схизматиков и еретиков (Sacranus 1582, 218).

Трактат Сакрана, отталкивающегося от решений Ферраро-Флорентийского Собора, во многом определил структуру последующего дискурса рецепции православия: в нем были, во-первых, с исчерпывающей полнотой разобраны все ошибки московского православия, во-вторых, этим ошибкам были даны определения как заблуждений, в-третьих, дана квалификация этих заблуждений по высшей шкале ошибок в вере как еретичества и схизмы. Вместе с тем, Сакран развил и закрепил заложенную еще соборными документами риторическую разработку самого образа московитского еретичества. В его основе лежит общехристианское представление о церкви как едином теле Христовом. Схизма москвитов дает возможность дать движению образному потенциалу этого догмата: москвиты в соответствии с логикой риторической метафоризации выступают как «раздиратели» единого тела, а их повторное настаивание на своей позиции ассоциировано с понятием «упорствование», *pertinacia*,

отягощенном в трактате Саркана исключительно негативной коннотацией.

Труд Сакрана был весьма весом в католической традиции, и оценка русских православных как еретиков и схизматиков с тех пор в ней, по сути, не менялась. Однако Рим никогда — в том числе и во времена Сакрана — не терял надежды на достижение унии и не оставлял своих усилий в этом направлении, что могло весьма серьезно сказываться на самой тональности рассуждений о православии и на оценке непреодолимости той пропасти, которая разделяет западное христианство от восточного.

2.1.4.

Уже годом позже выхода труда краковского каноника, в 1501 г., булла папы Александра, направленная в Великое Княжество Литовское полна надежды на возможное объединение церквей и в умеренном, в отличие от Сакрана, тоне упоминает, что в вере московитов есть «еретическая искаженность (*haeretica pravitas*)» (Herberstein 1571, 39, перевод мой — Л.М.).

Обличительная интонация, присущая трактату Сакрана, значительно приглушена и в других сочинениях XVI века о московитской вере. Однако причина проявления определенной сдержанности была, по сути, та же, что и заставляла негодовать Сакрана, — схизма. Римская курия и католические короны Европы не теряли веры в возможность ее преодоления, установление унии и совместное с Москвой противостояние турецкой угрозе извне и реформационной «язве» изнутри.

Однако при том, что желание воссоединения церквей подчас заставляло сильных мира сего забывать о «неправильной» вере московитов, в рамках догматики (от богословских трактатов до папских булл) расхождений не было. Хорошо иллюстрируют меру католической гибкости, определяемую характером «политического заказа» (упование на Московскую Русь как на силу, способную противостоять Турции) сочинения немца Иоанна Фабри (Fabri 1525) (епископа, личного исповедника эрцгерцога Фердинанда) и уже не раз упоминавшегося итальянца Иовия (Iovius 1537) (епископа, крупнейшего историка своего времени). Оба этих католических автора, знавших о Московии со слов русских информаторов (послов из Москвы), пишут о вероисповедании русских с благосклонным интересом, не забывая отмечать расхождения с католиками, но тем не менее, избегают пользоваться словом «ересь». Более того, признается, что на фоне утопающей в ереси Европы московиты являют собой образец твердости веры (*Rerum Moscoviticarum auctores varii* 1600, 133) и «неколебимо верят в то, что и нами признается (*a nobis de religione*

sentiuntur) в вопросах веры» (Rerum Moscoviticarum auctores varii 1600, 127–128) (перевод мой — Л.М.). Так *твердость* и *неколебимость* русских, уже инкорпорированные в дискурс рецепции православия, оказались соотнесенными с *одобряемым* религиозным поведением.

Вполне унаследовал этот снисходительно-критический подход и Герберштейн в тех частях своих «Записок о Московии», которые посвящены религии. На изложении Герберштейном материала о вероисповедании московитов необходимо остановиться более подробно по следующей причине. Хотя Герберштейн отнюдь не был богословом (он имел лишь степень бакалавра Венского университета) и был обязан выдающейся дипломатической карьерой прежде всего своим личным качествам, однако именно его труд более, чем какой-либо другой, в течение последующих полутора столетий оказывал сильнейшее влияние на все сочинения, писавшиеся о России, и особенно в том, что касалось ее религии. Наступившее вслед за новой схизмой столетие русской истории характеризовалось особым изоляционизмом (ослабли даже традиционные связи с греческим православием) и крайней эзотеричностью церковной жизни (Bodin 2006, 72–76), что оставалось преградой для всех, кто писал о Московии и после Герберштейна. Таким образом, идущие вслед за ним авторы вынуждены были — в большей или меньшей степени — оставаться в информационном плену его «Записок», когда дело касалось описания вероисповедания московитов. Более того, во внешнеполитической практике Европы XVII века «Записки о Московии» выступали, по сути, ни чем иным, как учебником (Auerbach 2002, 383–398). Сочинение Герберштейна демонстрирует подлинно ренессансный подход к своему материалу, одновременно чуждый догматизма и опирающийся на живое наблюдение. Именно это, как мы еще покажем, привлекло и Ботвиди — богослова новой рационалистической эпохи — к сочинению католического автора, ставшего для него важнейшим источником сведений о религии московитов, который он перерабатывает в своем последовательно протестантском трактате. Раздел о религии стоит особняком среди прочих комментариев австрийского дипломата Герберштейна: сбор сведений о внутренних сторонах религиозного учения и религиозной практики московитов, не доступных прямому наблюдению, был чрезвычайно затруднен для Герберштейна, как и для его предшественников и последователей. Сфера веры была и еще долго оставалась самой закрытой областью русской жизни. Эта закрытость, как мы знаем, питалась прежде всего чувством религиозной исключительности русских, сознанием того, что любые — даже неизбежные — контакты с «латинами» пачкают правоверного ортодокса, оскверняют саму веру. Поэтому так мало мы находим

в «Записках» следов бесед о вопросах веры с русскими людьми, при том что исследовательским принципом Герберштейна было расспрашивать о предмете, не довольствуясь «сообщениями одного или двух», а опираться «на согласные мнения многих» (Герберштейн 1988, 56). Зато Герберштейн сообщает нам очень много дополнительных конкретных деталей о религиозной жизни москвитов, используя относящиеся к ее установлениям источники и прямо их цитируя, — и эти сообщаемые австрийцем сведения изучены во всей возможной полноте.⁶³ Поэтому в фокусе моего внимания находится вопрос о трактовке конфессиональной чистоты москвитов, имеющий специальное значение для моего исследования. Как уже было сказано, вопрос о *religio Ruthenorum* в доктринальном аспекте казался решенным в рамках религиозного дискурса (москвиты — еретики и схизматики), однако Герберштейну удалось уклониться от подобных прямых утверждений, хотя «Записки» претендуют на исчерпывающую полноту и потому не могут вовсе игнорировать этот важнейший аспект совокупного представления о православной вере. Герберштейн от своего имени лишь отмечает, что «между нами и ними есть разница в вере» (Герберштейн 1988, 92), а выражение доктринальных оценок он остроумно поделил между двумя высшими иерархами: в послании русского митрополита Иоанна излагаются догматические контroversии между церквями (Герберштейн 1988, 92—95), а догматическая оценка православных заблуждений как «еретической искаженности» содержится во введенной в «Записки» булле папы Александра (Герберштейн 1988, 100—101). Отмечу специально, что столь важный для читателя конфессиональный ориентир содержится только в этом месте сочинения Герберштейна.

Воздержанность знаменитого австрийца от собственных богословских комментариев понятна. В эпоху реформационных дискуссий Герберштейн, писавший свои «Записки» для всей просвещенной Европы, не стремился превратить их в инструмент католической пропаганды.

2.1.5.

Между тем экспансия протестантизма в Европе заставила Рим действовать более изощренно и активно рекрутировать среди православной паствы себе союзников. Иезуитский орден, учрежденный в 1540 г., дал католической литературе о православии новый импульс в лице замечательных писателей-миссионеров,

⁶³ Хороший обзор литературы в статье Хорошкевич (Хорошкевич 2000, 107–118).

вдохновлявшихся идеей установления католико-православной унии — Петра Скарги и Антонио Поссевино. Тут необходимо сказать о трудах этих авторов, поскольку они принципиально важны как свидетельство того, что стратегия прозелитизма заставляет идти на некоторые компромиссы, проявлять гибкость в трактовках и формулировках⁶⁴. Скарга, генерал ордена иезуитов, ректор виленского университета, — во всем последователь непримиримого Сакрана, не разделял лишь убежденности последнего в неистребимости еретичества православия. В 1577 г. он издает свой обширнейший труд, уже в самом названии которого («О единстве Божией Церкви под единым пастырем и о греческом от того единства отступлении») выставляется, как и у Сакрана, болезненная сердцевина разногласия, однако риторика применяется более мягкая и раскол назван не «раздиранием» тела Христова, но «отступлением» из единой церкви Божией. Этот трактат содержит специальные разделы о заблуждениях православной веры и о благотворности для православия церковной унии с римской церковью⁶⁵. Скарга скрупулезно рассматривает все расхождения между церквями, однако полагает, что схизма не носит характера окончательно губительного для веры еретичества, и для воссоединения церквей православию достаточно признать главенство папы и согласиться с догматом *filioque*. В остальном же (особенно в обрядовой стороне культа) ничто не препятствует тому, чтобы православные были приняты в лоно истинной церкви⁶⁶. Более того, свой труд Скарга посвятил крупнейшему православному магнату и духовному авторитету православных Западной Руси князю Константину Острожскому. Борьба за объединение церквей Скарги и его сподвижников была столь эффективна, что она завершилась созданием униатской церкви в Речи Посполитой в результате Брестской унии в 1596 году.

Не столь успешна была деятельность другого иезуита — Антонио Поссевино, явившегося в Москву с документами Флорентийского собора в надежде обратить самого царя Ивана Грозного к церковному единству. Поссевино в качестве посла Святого Престола и секретаря ордена иезуитов посетил Москву в 1582 г. и, помимо выполнения своих дипломатических задач, изучал здесь

⁶⁴ Напомню, что книга Поссевино имела в библиотеке Ботвиди (*Catalogus librorum piae memoriae doctoris Joh. Bothvidi 1843, 357*).

⁶⁵ Книга была издана на польском языке и предназначалась прежде всего православным и католикам Речи Посполитой (Skarga 1577). Европа смогла познакомиться с критикой православия Скаргой по латинскому изданию 1582 г. протестанта Ласицкого (*Lasicus 1582*), переведшего на латинский язык ее главные положения (*Lasicus 1582, 220–224*).

⁶⁶ О деятельности и взглядах П. Скарги см.: Tazbir 1978.

предпосылки возможности соединения католиков и православных (оптимизм в этом вопросе ему не изменял никогда) и даже провел несколько публичных прений о вере. Свои впечатления, наблюдения, исследования и практические рекомендации для последующей миссионерской деятельности в Московии Поссевино издал в 1586 г. в сборнике «Московия» в Вильне (Possevinii 1586). Религии русских в этом сочинении посвящены разделы в составе посланий папе Григорию XIII и рассказ о «прениях о вере» с царем Иваном Грозным. У Поссевино мы находим важное подтверждение того, что традиция критики православия характеризовалась совершенно определенной преемственностью, оправдывая подход к ней как целостному частному дискурсу в рамках общего религиозного дискурса. Поссевино не только дает свой обзор и оценку католической литературы о православии, но и указывает, что подготовка священников-миссионеров на основе чтения этой литературы должна быть обязательной практикой. Вполне очевидно, что трактат Сакрана («со знанием дела тщательно описавший заблуждения русских» (Поссевино 1983, 70)) попадает в этот список как одно из важнейших сочинений, одобряется также труд Скарги. Неудивительно, что Поссевино не рекомендует «для споров с московитами и для их обращения» ни Фабри, ни Герберштейна (Поссевино 1983, 70–71), а сочинение Иовия, с которым иезуит тоже был знаком (Поссевино 1983, 27), не упоминается в этом контексте вовсе. В полном соответствии с сочинением Сакрана Поссевино подробно излагает ошибки русской веры как ошибки схизмы, но примечательно, что, несколько раз назвав еретиками схизматиков-греков, иезуит всячески избегает называть еретиками русских, а их догматы — ересью. Заметим, что протестанты разных толков при этом неизменно величаются Поссевино еретиками (например, Поссевино 1983, 26).

Любопытной новинкой в вопросе толкования причины преданности схизме среди московитов представляется рассуждение Поссевино о природной склонности к расколу народа, ведущего свое происхождение от скифов и татар (Поссевино 1983, 31). Оказавшись волею судеб вовлеченным в схизму, такой народ, «грубый нравами и извращенный по природе» (Поссевино 1983, 35), уже не может выбраться из нее и остается «погрязшим в заблуждении» (Поссевино 1983, 30). Отсутствие «управляющей главы» лишает этот народ источника, откуда можно было бы «воспринять смысл и устремление духовной жизни» (Поссевино 1983, 31). Саму же схизму Поссевино определяет как веру, которая «содержит в себе внешний вид благочестия и в большей степени самое существо религии, однако довольствуется этим» (Поссевино 1983, 31) (*Natura vero Schismatis <...> sit ut pietatis speciem, remque ipsam magna ex parte retinens, his contenta sit*)

(Possevini 1586, H5,13–14), — так Поссевино избегает использовать слово «ересь». Замечательно, что преданное Сакраном анафеме упорствование русских совершенно переосмысливается под пером иезуита Поссевино. В этом свойстве он усматривает само по себе весьма позитивное для веры качество, которое нужно обратить на благое дело. Потому-то необходимо помочь этому народу «обрести ту твердость в деле католической веры, которую они имеют в схизме и которая держится среди их народа» (Поссевино 1983, 30). Более того, парадоксальным образом благочестие и постоянство русских (хоть оно и проявляется во многих заблуждениях) кажется Поссевино родственной чертой, объединяющей их с самыми правоверными католиками: «существует нечто общее, что роднит наших людей, уже с давних времен искушенных в делах католической церкви, с ними: я имею в виду простоту, воздержание, покорность, отвращение к богохульству, а это дает большую надежду, что они смогут быть еще более постоянными в благочестии католической религии» (Поссевино 1983, 35). «Московия» Поссевино наглядно демонстрирует то, как смягчаются формулировки и корректируются определения еретичества, как адаптируется и преобразуется католическая критика православия к нуждам миссионерской политики, продиктованной и конкретным политическим контекстом, и общим стремлением к церковному единству.

2.2.

2.2.1.

Реформация в целом перенимает традицию критики православного вероисповедания как совокупности определенных заблуждений (*errores*), уже отмеченных католической церковью, внося, конечно, протестантскую корректуру. Работы католических теологов в полной мере учитываются протестантскими авторами, цитируются ими и комментируются, проходя необходимую фильтрацию. Однако, наследуя предшествующую критику православия, протестантская теология с еще большим ожесточением обрушивается на Рим, объявляя папу «антихристом настоящим» («Шмалькальденские артикулы», «Книга согласия» 1999, 412)⁶⁷. Поэтому католическая традиция в вопросе критики

⁶⁷ При цитировании и изложении текстов, вошедших в состав канонических текстов лютеранства «Книги согласия» (1570) я использую существующий перевод («Книга согласия» 1999). В сноске указывается как конкретный документ, так и «Книга согласия», в которую этот документ входит.

православия была приемлема только как некоторая отправная точка. Протестанты должны были выработать свой подход к православию, отличный от католического, и это делало неизбежным сопоставление двух вероисповеданий. Таким образом, в протестантской критике объединялись противоречивые моменты: с одной стороны, опора на сочинения католических авторов, с другой стороны, — отталкивание от них; с одной стороны, — неприятие многих сторон веры московитов, роднящих ее с «папистами», и в то же время, с другой стороны, — одобрение православного противостояния католическому миру.

Своего рода *амбивалентным потенциалом* наделено одно из важнейших положений протестантской доктрины о церковных «установлениях, учрежденных человеком» (*Menschensatzungen*) («Аугсбургское исповедание», «Книга Согласия» 1990, 70), которые в протестантизме относились к сфере *адиафора* — не исходящих из Священного писания, а потому не существенных (собственно, безразличных (греч.)) для спасения моментов литургической практики. Заметим, что даже в самой «Книге согласия» можно найти разноречивые подходы к человеческим установлениям, отражающие разные исторические и идеологические контексты, в которых создавались и принимались конкретные документы «Книги Согласия». Что касается критики православия, то в адиафора содержался ресурс как для порицания (преданность и упорство русских в следовании предрассудочным и ошибочным обрядам), так и для нейтрализации отрицательных оценок русской веры (поскольку протестантизм признает право каждой церкви на свои исторические обрядовые традиции) и даже для одобрения (если в них усматривалось нечто полезное). В зависимости от конкретных задач и адресатов сочинений, протестантские авторы могли трактовать особенности православия в диапазоне почти противоположных оценок: и как полное предрассудков язычество, и как христианскую веру со своими особыми традициями.

Надо сказать, что именно в протестантизме — и довольно быстро — наступила потребность собрать воедино сочинения о религии русских и дать им оценку. Речь идет об изданном пастором Иоанном Ласицким в 1582 г. сборнике *Theologia Moscovitica*, где были помещены как оригинальные латинские тексты католических и протестантских авторов (Сакрана, Скарги, Одерборна, Гваньини), так и переводы на латинский язык, сделанные самим издателем, знаменитых «прений о вере» пастора чешских братьев Рокиты с Иваном Грозным. Ласицкий снабжает издаваемые им тексты небольшими богословскими комментариями, и среди них мы находим ту целостную оценку вероисповедания моско-

витов, которая как ориентир сохраняется во всей последующей протестантской литературе и в значительной мере соответствует основному направлению риторической организации конкретных текстов: религия русских «столь истинна, сколь ложна» (*tam vera, quam falsa*) (Lasicius 1582, 10, перевод мой — Л.М.).

2.2.2.

Если останавливаться на собственно богословско-догматических аспектах, то в наметившейся протестантской полемике самый большой вес в дополнение к католической критике получает проистекающее из протестантской догматики порицание прежде всего следующих заблуждений москвитов: вера в спасение добрыми делами (*bona opera*), наделение Священного предания высшим авторитетом, подобным авторитету Священного писания, почитание икон, реликвий и святых как наделенное спасительной силой, обилие церковных ритуалов и благоговеиная преданность им, отсутствие проповеди, институт монашества. Именно эти стороны православной догматики и культа представляют собой объекты обильной критики православия — теми или иными акцентами или изъятиями.

Наиболее последовательно и непримиримо критикует православие ковенский пастор немец Одерборн, который, не посещая Московию, составил в 1582 г. свое представление о русской религии, по его собственным словам, на основании наблюдений и бесед с православными священниками⁶⁸. И хотя в тексте Одерборна, без сомнения, угадывается сочинение Герберштейна, некоторые его интерпретации заслуживают специального упоминания как образец крайней недоброжелательности критики⁶⁹. Русские поклоняются изображениям «с религиозным благоговением» (*religiose colunt*) (Lasicius 1582, 240), а «отпрысков своих — пусть бы и жесточайшая зима свирепствовала — омывают изобилием ледяной воды (*gelidarum copia aquarum*)» (Oderbornius 1582b, 240)⁷⁰, «Св. Николаю поклоняются как Богу» (*S. Nicolaum tanquam Deum odorare*) (Oderbornius 1582b, 245) и вообще преданы «суетным предрассудкам» (*vanis superstitionis, quibus hae gentes deditae sunt*) (Oderbornius 1582b, 246). Русские «предрассудки», таким образом, заострены до предела, акцен-

⁶⁸ Сочинение Одерборна издано в 1582 г. и как отдельный текст, и в составе сборника Ласицкого (соответственно Oderbornius 1582a, Oderbornius 1582b).

⁶⁹ Писание Одерборна столь злоречиво, что этот источник почти не используется в российском научном обиходе.

⁷⁰ Перевод Одерборна везде мой — Л.М.

тируется их понимание как богоугодных (так они входят в противоречие с догматом *sola fide*). С особым сарказмом Одерборн пишет о самих священнослужителях, которые не только отличаются глубочайшим невежеством, но и «в публичных кабаках целыми днями <...> пьют вино» (*in tabernis publicis <...> vinum totos dies potunt*) (Oderbornius 1582b, 241). Столь же критично по отношению к московскому православию и другое сочинение Одерборна, его знаменитая «Жизнь Иоанна Васильевича, великого князя Московии», вошедшая в состав франкфуртского сборника⁷¹ и послужившая одним из главных источников Ботвиди.

2.2.3.

Однако в протестантской традиции — начиная уже с первых свидетельств протестантско-православного диалога — неизменно подчеркиваются моменты, способные сблизить две церкви, а именно, *непринятие примата папы и обвинение католической церкви как «схизматической и еретической»* (*schismatica atque haeretica*), — именно это заявил в своем ответе Ивану Грозному на обвинение в отложении от христианской церкви пастор Иоанн Рокита (1570) (Lasicius, 1582, 9, перевод мой — Л.М.).⁷² Этот мотив общего отрицания католической церкви и дальше будет служить отправной точкой в поиске оснований для сближения между двумя вероисповеданиями. Более того, в стремлении достичь взаимопонимания, протестантские авторы могли допускать, что русская религия «во всем согласуется со Священным писанием» (*per omnia scriptis Divinis consentanea*) (Lasicius 1582, 4, перевод мой — Л.М.). В современном научном обиходе хорошо известно ответствование Грозного Роките, но не разъяснения Рокиты на вопросы царя о лютеровой вере. Однако эти разъяснения в латинском переводе стали доступны уже в XVI веке после публикации в сборнике Ласицкого в 1582 г. Ответы Рокиты на поставленные царем вопросы, сформулированные в соответствии с важнейшими протестантскими догматами, свидетельствуют о том, что круг расхождений ко второй половине XVI века уже был очерчен с обеих сторон: речь шла о главных

⁷¹Впервые опубликовано в 1585 г. (Oderbornius 1585).

⁷² Хронологически учение «чешских братьев» предшествовало протестантизму в остальной Европе, однако в последней трети XVI века это движение смыкается с протестантской реформацией, и для русских Рокита предстает уже как сторонник Лютера: *Sit autem primum de Luthero doctore vestro meum verbum* («Сначала я буду говорить о докторе вашем Лютере»), — обращается Иван Грозный к пастору (Lasicius 1582, 14, перевод мой — Л.М.).

sola (об оправдании верой и о спасении благодатью — sola fide и sola gratia Divina) (Lasicius 1582, 2), об отложении от «единой церкви» (Lasicius 1582, 4), о посте, молитве, почитании святых, целибате и браках священников (Lasicius 1582, 5–10). На все это Рокита дает подходящие разъяснения, которые ясно фиксируют догматические и литургические разногласия. Весьма знаменательно одно суждение чешского пастора, которое представляет собой ответ царю на вопрос «Какую религию исповедуете?»: «Есть общность людей, по целому миру рассеянная, что живут по Евангелию, крещенные именем Отца, Сына и Святого Духа. От этой церкви мы никогда не отделялись» (Est enim hic coetus, per universum orbem dispersus, eorum qui in nomine Patri, Filii, Spiritusque sancti baptizati, ex Evangelio vivunt. Ab hac Ecclesia nos nequamquam deficiamus) (Lasicius 1582, 4, перевод мой — Л.М.). Таким образом, акцент на *христианском универсализме* был поставлен уже в самых первых попытках установления контактов между православием и реформационными движениями. В целом, можно сказать, что в догматическом аспекте место московитов оставалось не до конца проясненным, и сами православные заблуждения подчас могли трактоваться более или менее жестко в зависимости от складывающейся политической конъюнктуры и даже эмоций. И хотя главные заблуждения русских были четко определены, баланс между «vera» и «falsa» в их учении не был раз и навсегда установлен и мог колебаться под влиянием конкретной ситуации. И если «Книга Согласия» давала ясный ответ на вопрос о папской ереси («учение бесовское и антихристово» («О власти и верховенстве папы», «Книга согласия» 1999, 445), то вероисповедание московитов не нашло своей дефиниции в канонических книгах лютеранской церкви.

2.3.

В этом контексте следует остановиться на восприятии русского православия в Швеции на протяжении XVI и в начале XVII века. История вопроса хорошо изучена в известной и уже упоминавшейся работе финского историка Таркиайнена (Tarkiainen 1971, 106–139).

Шведские документы, заметки, исторические сочинения о восточном соседе выступают органической частью общеевропейского дискурса описания русских и их веры. Шведские авторы в целом представляют разные стороны русской жизни (включая и религиозную практику), противопоставляя их тому, что считалось обычным для прочих христианских народов.

Взгляд на русских как на «нехристей» имеет давние корни в собственно шведской политико-риторической традиции. Как пока-

зывает Таркиайнен, отношение к русским как «врагам христианства», упоминание их в одном ряду с «турками и другими язычниками» — обычное дело в шведских внутривластных документах XV–XVI веков (Tarkiainen 1971). Уже тогда мы встречаем оценки русских как немилосердного и жестокого народа, склонного к тирании и не по-христиански обращающегося с пленными, то есть сомнительность веры и негодный нрав сопоставлены друг другу (Tarkiainen 1971, 106–108). Недавним дополнением исследования Таркиайнена стала коллекция Тенгстрема эссе из шведских сочинений XVI–XVII веков (по большей части, из административных документов и дипломатической переписки), в которых русские представлены как «те же турки» под властью тирана (Tengström 1997, 180–201). Подобные трактовки представляют собой ожидаемый риторический «формат репрезентации»⁷³ Другого, особенно в условиях политического и военного противостояния.

В начале XVII века, в условиях постоянных политических и военных конфликтов с Москвой, в шведских сочинениях начала преобладать тема глубокой греховности русских, их порочности, ожидания скорой божьей кары на этот погибший народ. Те элементы религиозного упорства и усердия, которые составляли важный блок представлений о русских и могли раньше оцениваться по-разному, теперь являются предметом резкого осуждения и завершаются подчас обвинениями в прямом язычестве и идолопоклонничестве. Такого рода оценки находим, например, у немца Шаума (немецкого пастора на шведской военной службе) в его трактате *Tragoedia Demetrio-Moscovitica* (1614): «под видом и именем христиан <...> остаются прямыми варварскими язычниками (*barbarische Heyden*)» (Шаум 1847, 3; Schaum 1614, стр. А, правая сторона), а Петрей в своей «Скиографии» (1615) определяет веру русских как идолопоклонническую (имеется в виду прежде всего иконопочитание): *then Affgudiska Ryska Trona* (Petrejus 1615, 16). Оба автора ориентировались преимущественно на европейского (в частности, шведского читателя), хотя Таркиайнен считает такого рода религиозное неприятие русских прежде всего продолжением собственно шведской линии в риторической традиции, подкрепленной политической злободневностью в контексте войн между двумя государствами (Tarkiainen 1971, 118–122).

Однако с начала XVII века в Швеции в обиход входит определение русских и как варваров, то есть на первый план выступает культурная чужеродность восточного соседа. В то же время оценка русских как нехристиан уже не столь явна, и в документах внешнеполитического назначения исчезает вовсе (Tarkiainen

⁷³ Выражение ван Дейка (van Dijk 2000, 68).

1971, 106–117). Толстиков, автор самого последнего по времени обширного исследования места русского православия в политической риторике Швеции XVII века, еще с большей последовательностью делает акцент на размежевании двух разных контекстов, в рамках которых развивалось риторическое оформление шведского взгляда на православие, а именно внешне- и внутриполитического (Толстиков 2002, 157–159).

Толстиков обнаруживает существенное различие: во внешнеполитических документах, предназначенных, в том числе, и для Москвы, русские неизменно признаются христианами. Более того, риторической доминантой в первой четверти XVII века является уважительное и многозначительное (в свете актуальности борьбы с католицизмом) именование их религии «старой греческой верой» (Толстиков 2002, 43–46). И в то же время документы и тексты, писавшиеся для внутреннего пользования, включая и относящиеся к конфессиональной политике на территориях с православным населением, с большой подозрительностью трактуют русскую веру (Толстиков 2002, 86–137).

Таким образом, и Таркиайнен, и Толстиков увязывают оценки религии русских прежде всего с актуальным внешне- и внутриполитическим контекстом.

При всей несомненности этого вывода не менее важно учитывать, что и Шаум, и Петрей, представляющие современное Ботвиди шведское наследие в русской теме, опираются в своих описаниях и оценках религии москвитов не только на шведскую традицию. Еще в большей мере их сочинения принадлежат общеевропейскому соответствующему дискурсу, в фундаменте которого — сочинение Герберштейна. Так, шведский исследователь Челвемарк, предложивший сравнительный анализ сочинений Петрея и Герберштейна, продемонстрировал, что «Записки» знаменитого австрийца служат главным источником и информации, и суждений Петрея о русской вере (вплоть до прямых текстологических совпадений) (Kälve mark 1969, 85–96).

Однако собственно богословский интерес к трактовке вероисповедания православных обнаруживается в первой четверти XVII века, когда летом 1614 г. церковный синод должен был обсуждать вопрос об истинности крещения некоего русского православного мальчика, жившего в одном из приходов, знавшего шведский язык и знакомого с катехизисом. Известно, что синод посчитал его крещение истинным (Isberg 1973, 22–23). Вероятно, этот случай стал толчком к тому, что Густав Адольф начинает в практическом аспекте беспокоиться о том, на каких основаниях будет строиться конфессиональная политика в отношении православных — и тех, которые уже имелись в его владениях, и тех, которые могли там оказаться (шла русско-шведская трехлетняя война).

Поэтому король в 1614 г. обращается к пасторам Рудбекиусу и Пальме с заданием написать сочинение, в котором были бы рассмотрены основные заблуждения православной веры. Подобное «Краткое наставление» (*Een kort Berättelse*) (Rudbeckius, Palma 1640) вскоре было создано и использовалось пасторами в их диспутах с православными священниками в Нарве в следующем году. Собственно, это сочинение и призвано было служить руководством для тех, кто поведет религиозно-просветительскую деятельность среди православного населения. Известно издание этого «Краткого наставления» 1640 года, однако некоторые исследователи полагают, что оно могло быть опубликовано значительно раньше, уже в 1615 г.⁷⁴ В «Кратком наставлении» сначала излагается лютеранский катехизис, а затем следует разбор заблуждений православной веры, которые, по сути, представляют собой проекцию критики католицизма на православие: осуждается вера православных в возможность спасения добрыми делами (в противоположность лютеранскому *sola fide*), порицаются посты и прочие самоограничения как угодные Богу деяния, наконец, наибольшее осуждение вызывает поклонение иконам как священным чудодейственным объектам (Rudbeckius, Palma 1640, 32—42). Таким образом, в критике «человеческих установлений» Рудбекиусом и Пальмой доминирует оптика их противопоставления «установлениям Божественным» и, соответственно, отвергается следование «предрассудкам» как спасительным деяниям. В целом, этот труд двух шведских пасторов не отклоняется от обычного для протестантизма представления о русских как о христианском народе, введенном в заблуждение по своему невежеству (Rudbeckius, Palma 1640, B 1, (:jv).

Хотя «Краткое наставление» и решало прежде всего практические задачи — снабдить лютеранских пасторов, а также русских священников и прихожан (планировался перевод на русский язык) правильным толкованием вопросов веры и литургии, однако в нем ясно обозначалось стремление к религиозному миру и последовательному евангелическому просвещению православных. Вопрос о том, был ли Ботвиди знаком с этим трудом, остается открытым, поскольку не до конца прояснена ситуация с его публикацией в 1614 г., но и Рудбекиус, и Пальма принадлежали к тому же «ближнему» кругу представителей высшего клира в окружении Густава Адольфа, что и Ботвиди, поэтому нельзя исключать влияния мнения этих авторитетных церковных деятелей на сочинение Ботвиди.

⁷⁴ Цветаев (Цветаев 1890, 591) также считает, что уже тогда был создан и русский перевод для просвещения православной паствы.

Труд Рудбекиуса и Пальмы, казалось, прояснил для шведской церкви многое в том, что касалось православия, и наметил необходимые шаги в отношении него: катехизическое просвещение населения и последующий переход в лютеранство. Однако спустя всего пять лет Густав Адольф обращается — на этот раз к своему исповеднику Ботвиди — с новым поручением разобраться вероисповедание московитов. Следует полагать, что обозначились и в полную силу проявились новые обстоятельства, которые потребовали нового взгляда на этот вопрос: более широкого и целостного, сопоставленного с разными трактовками русского православия в эпоху решающего противостояния протестантизма «папистской лжи», адресованного всему христианскому сообществу и потому выраженному по-латыни в формах и категориях богословского исследования. Ботвиди предстояло, следовательно, подвести черту под уже существующей европейской традицией критики русской веры.

2.4. Итоги

Вкратце подытожим уже сказанное о ключевых содержательных структурах дискурса рецепции православия, вокруг которых выстраиваются риторические стратегии, приписывающие предмету тот или иной оценочный знак (что служит базовой процедурой построения любого дискурса (van Dijk 2000, 68)).

Во-первых, христианские *догматы*, канонизированные в символических текстах католицизма и протестантизма, составляют те сегменты знания, которые обязательно актуализируются во всех текстах дискурса и служат *парадигматической структурой* выявления православных *errores* — ошибок, заблуждений.

Во-вторых, важной организующей содержательной структурой дискурса о православии предстает *тема «единой церкви» и ее разрушения*, с которой связан как поиск пути обретения утраченного единства, так и отторжение русских схизматиков.

В-третьих, в протестантском дискурсе развивается идея *консолидации с православием* на основе отрицания «ложных» догматов католической церкви.

В-четвертых, для протестантской критики в ее трактовке православия оказывается важным также *представление об адиафора* — о человеческих установлениях, не заповеданных Христом, которое

обладает *двойным риторическим потенциалом* (порицание «предрассудков» и признание свободы следования традициям, не затрагивающим догматов).

Наконец, в-пятых, моделью морального оценивания религиозности русских выступает их свойство *быть упорными*, которое предстает, в зависимости от коммуникативных сценариев, и как религиозная твердость, и как закоренелость в заблуждениях.

Подобное восприятие православия почти во всей своей полноте воплотилась в обширном франкфуртском сборнике (*Rerum Moscoviticarum auctores varii 1600*). Книга собрала воедино наиболее популярные сочинения о Московской Руси авторов, принадлежащих разным нациям, исповедующим разные конфессии, имеющих разное богословское образование. Таким образом, в сборнике была аккумулирована работа всей предшествующей западно-христианской мысли о России и о православии в частности, там в значительной степени отразилось все неоднозначное и спорное, что было сказано о русской вере в различных историко-политических контекстах.

Диапазон оценок, с которым встретился Ботвиди на страницах франкфуртского сборника, включал полярные мнения о религии москвитов: если Фабри призывал равняться на них, заявляя что они «более непоколебимы духом, чем многие из нас, отстаивая первоначальную веру» (*constantiori itaque animo quam plerique nostrum in hac prima fide perseverare*) (*Rerum Moscoviticarum auctores varii 1600*, 133, перевод мой — Л.М.), то Одерборн заклеил идолопоклонство русских как «безусловно тягчайшее преступление» (*nam prorsus horribile crimen est idolatoria*) (*Rerum Moscoviticarum auctores varii 1600*, 265, перевод мой — Л.М.). Таким образом, Ботвиди предстояло выполнить непростую задачу: преодолев разноречие традиции, заново осмыслить православную религию, последовательно опираясь на протестантскую догматику и используя методологические процедуры схоластического богословия. Создание такой работы, как я хотела показать, во многом предопределено логикой развития дискурса о русском православии. Однако как ее характер, так и само ее появление в Швеции в первой четверти XVII века было вызвано особым духом времени — одушевлением новой ролью шведского протестантизма в религиозных битвах Европы.

3. Ботвиди как религиозный идеолог шведской «державной мечты»

3.1. Введение

Прежде чем перейти непосредственно к анализу тезисов Ботвиди как нового этапа в догматической разработке восприятия русского православия протестантизмом, необходимо специально остановиться на некоторых важнейших особенностях религиозной жизни Швеции начала XVII века. Теологическая мысль, даже в ее строго догматических аспектах, не развивается в некоем идейном вакууме и отнюдь не безразлична тому, что составляет нерв развития современного ей социума. Оценка православия шведским протестантизмом не может обсуждаться вне контекста тех серьезных изменений в идеологии, которыми отмечена богатая событиями первая треть XVII века и которые прямо вытекают из религиозных идей эпохи. Многие моменты трактата Ботвиди, касающиеся русского православия, невозможно вполне понять и правильно оценить, если смотреть на них только через призму существующей теологической католической и протестантской традиции.

В самом деле, как могло случиться, что Ботвиди, полностью опираясь на труды своих предшественников из числа как католических, так и протестантских авторов, полагает себя вправе называть вопрос о христианстве московитов «почти не исследованным» (*Quaestio inusitata*)? Объясняет ли подобное заявление сделанная тут же приписка «в нашем веке» (*saeculo nostro*) (I)? Я думаю, что именно в ней кроется объяснение странного заявления: сложившееся богословское наследие суждений о православии перестало удовлетворять в первой трети XVII века нужды не только текущей конфессиональной практики, но и «большой политики» Швеции. Потребовалось более широкое и целостное видение «христианского профиля» могущественного восточного соседа и его места в противоборстве животворной протестантской Реформации и «гибельной» папской церкви, которая «делается частью антихристового царства, поскольку учит получать прощение грехов и примиряться с Богом посредством заповедей человеческих» («Апология Аугсбургского исповедания», «Книга Согласия» 1999, 287). Новые идейные искания в среде клира и светских властей, определяющие особенную приподнятую духовную атмосферу в обществе Швеции в первой трети XVII века, до небывалой степени актуализировали вопрос: каково место Московской Руси в настоящих и грядущих битвах со «слугами

Антихриста»? В контексте настоящей работы это значит, что идеологические дискурсы, связанные с духовно-религиозным обновлением шведского общества, должны быть учтены при анализе критики православного учения Ботвиди наряду с собственно теологической традицией.

3.2. Взгляд из Швеции на мировую историю и место в ней шведского государства (начало XVII века)

Период между установлением Реформации в Швеции в 20-е годы XVI века и празднованием годовщины этого события в 1621 г. — столетие, наполненное драматическими и судьбоносными для страны событиями. Обретение государственной независимости в борьбе против Дании, освобождение от религиозного домината Рима (и то и другое в шведской истории связывается с именем короля-освободителя и реформатора Густава Вазы (1496–1560)), а вслед за тем серия военных побед, укрепивших позиции страны в Балтийском регионе, стали фундаментом последующего развития Швеции как сильной в военном отношении централизованной монархии и имели консолидирующее нацию значение. Расширение числа профессорских кафедр Уппсальского университета (1593–1595) явилось еще одной заявкой Швеции на серьезную роль в протестантском мире — роль одного из центров науки и богословия — и действительно послужило мощным стимулом к развитию этих институтов.

Однако именно лютеранская церковь, коренным образом обновившая христианскую доктрину и вслед за ней саму организацию религиозной жизни и литургическую практику, выступает как самый влиятельный объединяющий институт: всеобщее катехизическое образование, как и обязательный для паствы день пасторской проповеди (*bönedag*) на единую тему становятся важнейшими и эффективными инструментами воздействия на общество.

Церковь неуклонно трансформируется в структуру государственного аппарата и превращается в то, что Монтгомери называет «государством над государством» (Montgomery 2002, 10), и в этом «верхнем государстве» король начинает играть не меньшую роль, чем в исполнении своего светского монаршего долга.

Такой — сильной, независимой, консолидированной, одушевленной военными и политическими успехами — вступает Швеция в период своей истории, границами которого служат начало

правления Густава Адольфа (1611) и Полтавская битва (1709) и который сегодня принято в шведской историографии называть «периодом державности» (*stormaktstiden*)⁷⁵. Именно в истоке своей державности Швеция становится влиятельной силой в международной политике и выдвигается на роль лидера протестантского мира.

Таковым из сегодняшней перспективы нам видится судьбоносное столетие 1521–1621. Но виделось ли оно столь же значительным современникам, свидетелям, участникам великого подъема шведской государственности? Ответ на этот вопрос однозначно положительный. Более того: именно канун столетия Реформации стал своеобразной идеологической «точкой роста» для Швеции, когда в среде властной и духовной элиты вызрело понимание и видение исторической судьбы Швеции и ее особого места в христианском мире. Это понимание приобретало форму конкретных *идей*, представлений, подоплеку которых составляла ясная вера в то, что шведы — могущественный и влиятельный народ с тысячелетней историей, а направляет Швецию само Божественное Провидение, орудием которого служит ее король.

В это время необычайно оживляются поиски исторических корней, углубление в мифологическое и библейское прошлое, которые нашли свое выражение в представлениях о шведах как об «избранном» народе с великой историей и великим будущим. Усилиями духовной и светской элиты формируется соответствующая *идеология*. Понятием *идеология* я пользуюсь здесь и далее в том его значении, которое разработано и определено в работах ван Дейка, а именно: идеология понимается как совокупность представлений (идей, знаний, мнений и верований) членов определенной социальной группы, выполняющая социальные и когнитивные функции и служащая базой коммуникации и деятельности группы в ее интересах (van Dijk 2000, 8–9).

Державный дискурс как целое представляет собой обширный корпус текстов самого разного содержания и назначения, связанных со всеми аспектами государственного строительства и

⁷⁵ Статус державы (*stormakt*) определяется в шведской историографической традиции как сильное в военном, экономическом и единое в религиозном отношении суверенное государство, обладающее возможностями международного влияния и использующее эти возможности (Behre et al. 1985, 68–69). Внутренняя консолидация общества и готовность к внешней экспансии — важнейшие задачи державности как идеологии и социальной практики, обеспечивающие и поддерживающие статус государства как державы (Montgomery 2002, 49). Подобному содержанию понятия державы и соответствующему содержанию понятия державности придерживаюсь также и я в моей работе.

укрепления позиций Швеции среди прочих государств — это сочинения и документы, касающиеся экономики, военного дела, внутренней и внешней политики, церковного устройства, организации духовного и светского образования и так далее. В моей работе речь пойдет о той составляющей державного дискурса, в которой выкристаллизовалась его духовно-религиозная сердцевина, — о представлениях, в которых прошлое Швеции реконструировалось как прошлое великого народа и об идеях божественного избранничества Швеции для распространения евангельского вероучения. Именно сочинения, представляющие этот аспект державного дискурса, в первую очередь актуальны для моего изучения тезисов Ботвиди. Тезисы Ботвиди, оценивающие место России в новом культурно-религиозном универсуме, лидером которого Швеция мыслит самое себя, я рассматриваю как этап в развитии идеологии державности, предшествующий вступлению страны в Тридцатилетнюю войну, когда как раз и были реализованы самые смелые представления о ее собственной роли в христианском мире.

3.2.1.

Первый комплекс идей и связанных с ними сочинений, на котором необходимо остановиться при разборе идейных оснований державности, — это так называемый **готицизм** — одно из самых влиятельных интеллектуальных движений в шведской культурной истории, которое именно в первой трети XVII века получает свое окончательное оформление и становится частью комплекса государственной идеологии державности⁷⁶. О готах, собственно, еще раньше стали говорить в связи с историей Швеции, исходя прежде всего из трактовки многочисленных шведских топонимов. Однако только в середине XVI века, в трудах Йоханнеса Магнуса *Historia de omnibus Gothorum Sueonumque Regibus* (1554) и Олауса Магнуса *Historia de gentibus Septentrionalibus* (1555), проводится полное отождествление древних шведов с готами, упоминающимися в античных источниках, — великим народом с богатой и древней культурой, некогда подчинившим римскую империю. Лейф Тенгстрем в работе о шведской геральдике этого периода подобрал многочисленные свидетельства тому, что благодаря трудам братьев Магнусов и в остальной Европе широко укоренилось представление о шведах как о потомках древних готом (Tengström 1997 (1), 340–374). Первым и в

⁷⁶В некоторых работах сам готицизм называется идеологией (напр. Ericsson 2004), однако это не удовлетворяет нашему пониманию идеологии, обозначенному выше.

то же время ярким литературным «откликом» на «Историю» Й. Магнуса стала латинская поэма выдающегося шведского реформатора Лаурентия Петри *Strategema Gothici exercitus adversus Darium* («Стратегия войска Готского против Дария») (1559) (готами, вслед за Й. Магнусом, Петри называет скифов). В этом сочинении пафосная риторика восхваления готических предков и их современных потомков в сочетании с подчеркиванием справедливости и легитимности военных побед готов уже вполне определена: шведы — «великая поросль» (*stirps maxima*) «великодушного племени Готов» (*magnanimae Gothorum gentis*), «победительно» (*victrix*) прошедших «по всему миру» (*per totum orbem*) и добывших «справедливые трофеи» (*iusta trophaea*) в борьбе с теми, кто действовал «несправедливо» (*iniuste*) (цит. по: Gustafsson 1956, 203⁷⁷).

Идеи готицизма оказались с новой силой востребованы в первой трети XVII века и встроились в дискурс державности как важный инструмент ценностного осваивания исторического прошлого. Определяющим текстовую традицию готицизма в это время по-прежнему оставался исторический трактат Й. Магнуса, а также сочинения (как и вся деятельность) Йоханнеса Буреуса⁷⁸ (1568–1652). В своем обзоре я буду концентрироваться на том, как важнейшие структурные компоненты готической темы в дискурсе державности выявились в первой четверти XVII века (то есть хронологически ограничусь временем защиты тезисов Ботвиди) и лишь вкратце обрисую контуры дальнейшего развития готицизма.

«Новое дыхание» шведского готицизма ознаменовалось тем, что в 1611 г. труд Й. Магнуса переиздается в укороченной версии. Воодушевленный книгами Магнусов, Йоханнес Мессениус создает свое историческое сочинение *Sveopentaprotopolis* (это название представляет собой греко-латинский гибрид, который можно перевести как «Шведское древнее пятигородье») (1611) и исторические драмы, в которых он воспевал «готическое» прошлое Швеции (Tengström 1997 (1), 376–382). Зримым выражением и официальным закреплением новых притязаний Швеции и шведской короны на особую роль и особые права среди прочих народов можно считать драматическое представление из истории готов, которое стало частью королевской коронации в 1617 г. В этой мистерии сам Густав Адольф исполнял роль великого «непобедимого» (*oöffuerwinnelighe*) короля Готов Берика, воздавшего соседским народам (среди которых были, между

⁷⁷Переводы оригинальных источников, цитируемых по научной литературе, всегда выполнены мной — Л.М.

⁷⁸В русском переводе посвященной Й. Буреусу книги Карлссона (Карлссон 2009) имя шведского мистика передается как Иоганн.

прочим, и «Ester, Churer, Prysser och Wänder») за их несправедность и злодеяния и указавшего своим потомкам (то есть Густаву Адольфу), что надлежит также добыть «бессмертное и достойное имя» (odödheligit och berömlighet namn) (цит. по: Gustafsson 1956, 204). Тем самым в этом действе, где шведский король выступал как наследник славного готического пращура, в ритуально-символической форме утверждалась роль Швеции как великой державы среди прочих государств, а ее короля как центра политической воли (Gosman et al. 2003, 42–43). В 1620 г. в драме Olof Skottkonung⁷⁹ («Олаф Шетконунг»), написанной Андреасом Прютцем⁸⁰ и разыгранной по случаю обручения Густава Адольфа и Марии Элеоноры Бранденбургской (Wieselgren 1835, 487), развивается все та же риторика возвеличивания готического прошлого. Епископ Зигфрид (креститель Швеции) с трепетом говорит о предстоящем крещении мужественных (manhaftig) готов — древнем и великом народе (gammalt <...> och stort), покорителях не только Европы, но и Азии⁸¹. В завершающем пьесу 4-м акте содержится идейная кульминация всего действия: всепобеждающее племя готов скоро будет побеждено силой Божьего слова, которому — как сказано устами крестителя Зигфрида — «ничто не может противостоять» (ingen ting moot Gudz ord stå) (Tengström 1997 (1), 386–387). Таким образом, Прютц указывает на поворотный момент в шведской «готской» истории: отныне подвиги великого народа будут освящены Словом Божиим. Очевидно, что такой ракурс в готицизме, подоплека которого заключается в санкционировании права исключительного народа вести войны во имя веры, был весьма созвучен «великодержавной мечте». В этом же 1620 г. по прямому указанию короля публикуется полный перевод на шведский язык труда Й. Магнуса, и делается это «к чести» (heder) и «славе» (ära) отчизны, как указывает Густав Адольф в своих наставлениях переводчику Эрику Шпродеру (Strindberg 1981, 33).

Знаменитый шведский мистик и каббалист, выдающийся исследователь рунических камней (исследование велось на основе каббалистической методики), Йоханнес Буреус (1568–1652) окончательно переработал исторические и мифологические сведения о готах в духе исключительной роли Швеции в человеческой

⁷⁹ Орфография оригинала (по библиографическому описанию каталога Regia Национальной библиотеки Швеции: http://uno.kb.se/F?&base=KBS01&func=findb&find_code=LIBNR&request=2519086).

⁸⁰ Тем самым Андреасом Прютцем, который в этом же году выступает респондентом на защите тезисов Ботвиди.

⁸¹ Тенгстрем приводит большие фрагменты пьесы Прютца, которые здесь и цитируются см.: Tengström 1997 (1), 384–386.

истории как прародины готского племени и, что особенно важно в контексте моей работы, связал символику древних «готских» рун с сокрытыми тайнами грядущего христианства, в том числе и с явлением Христа (Karlsson 2005, 104–106). Идеи Буреуса были изложены в ряде опубликованных работ, но все же главный труд его жизни — шесть томов *Adulruna rediviva* — остались в виде манускриптов (Karlsson 2005, 17)⁸². Однако значение учения Буреуса для развития современной ему готической (и более широко — эзотерической) мысли невозможно отрицать (Karlsson 2005, 112–130), и может быть, самое важное в этом — его несомненное влияние на Густава Адольфа. Буреус был учителем будущего короля еще до того, как к 17-летнему принцу в 1611 г. перешла королевская власть (коронация состоялась в 1617 г.), а впоследствии стал столь высоко ценимым при дворе толкователем рунических пророчеств, что Густав запретил ему покидать пределы Швеции.

Логическое завершение это направление в истории идей XVII века обретает в труде *Atlantica* Олафа Рудбека⁸³ (четыре тома этого сочинения опубликованы соответственно в 1679, 1689, 1699 и 1702)⁸⁴. Рудбек окончательно объединяет готический миф с библейской историей: Швеция, а в применении к мифологическим временам она называется автором Фенноскандия (*Fennoscandia*), становится одной из первых земель, населенных после великого потопа, ассоциируемой с Платоновой Атлантидой и родиной мифических гипербореев (и жители Атлантиды, и гипербореев отождествляются с готами). Таким образом, Фенноскандия оказывается колыбелью мировой истории и всех величайших человеческих достижений (астрономии, исчисления, письменности) (Ericsson 2004, 98).

Связана с историей готической мысли и судьба известного пророчества знаменитого швейцарца Парацельса (Филиппа фон Гогенгейма) о Полуночном (Северном) Льве. В этом пророчестве говорится о том, что из полуночной земли севера придет Лев и победит Орла. Упования на «Льва-спасителя» из северной страны, одолевающего «орла» — австрийского императора, обретают популярность в первой трети XVII века в ходе обострения борьбы католиков и протестантов в охваченной войной Европе и, конечно, получают распространение в Швеции (как и в целом учение Парацельса) (Lindroth 1943). И хотя это пророчество становится актуальным для Швеции в преддверии ее вступления в

⁸² Манускрипты Буреуса впервые подробно изучены Т. Карлссоном (Karlsson 2005).

⁸³ Фамилия автора *Atlantica* О. Рудбека обычно транслитерируется по-русски на основе шведского (не латинского) написания.

⁸⁴ Библиографическое описание издания см.: Ericsson 2004, 99.

Тридцатилетнюю войну, предпосылки для этого вызревали именно в 10-е и 20-е годы XVII века. Буреус был одним из адептов швейцарского пророка (Karlsson 2005, 58–62), и в его работах предсказание Парацельса о Полночном Льве увязывается с библейскими львами книги Иезекииля (херувим «с лицом львиным» (Иезекииль 10: 14)) и Откровения («лев от колена Иудина», открывший запечатанную книгу в руке Господа (Откровение 5: 5 и далее)) (Karlsson 2005, 94–95). Буреус развил собственное понимание пророчества Парацельса: Северным Львом из земли готов он считал самого себя и ожидал на основании исследования рун пришествие Святого Духа и Страшный суд в 1647 г. (Karlsson 2005, 95–97). В Европе, тем не менее, Северного Льва долгое время связывали с именем датского короля Кристиана IV. Однако после поражения Дании в решающих битвах с Католической лигой в 1626 г. это пророчество стало все больше примеряться к молодому энергичному шведскому королю. Уже в годы Тридцатилетней войны шведская пропаганда активно использовала этот миф (Lindroth 1943, 180–182), который был буквально «впечатан» в самый широкий обиход в 1632 г.: в память о молодом погибшем короле чеканятся монеты с надписями «*in pugnis fuerat leo*» («в битвах он был львом»), с которых Густав Адольф взирал на своих подданных в течение последующих десятилетий (Brudin 1844, 42–43).

В готицизме, таким образом, сформировался один из важнейших образов прошлого Швеции со своим особым узнаваемым «языком».

С одной стороны, показанные выше речевые структуры возвеличивания и героизирования Швеции и ее королей (я их называю «пафосными фигурами») в полной мере вписываются в каноны барочной эстетики, определяющей общий стилистический «почерк» эпохи. Как показывает исследование шведской неолатинской риторики Ханса Хеландера, гипербола, преувеличения, плеонастические фигуры образуют непрменный формат репрезентации темы «славного прошлого и настоящего» и их героев, причем не только в эпидейктических жанрах, но и в исторических сочинениях и эпической поэзии (Helander 2004, 45–51, 378–397, 420, 522)⁸⁵.

С другой стороны, «пафосная» риторика непобедимости, бессмертия и вечной славы служит органическим языком для вы-

⁸⁵ Монография Хеландера посвящена шведской литературе периода 1620–1720 гг., однако содержащийся в ней материал выходит за эти хронологические рамки и дает представление о формировании стилистики, образов и идей шведской барочной культуры на более раннем этапе.

ражения идейного комплекса готицизма как составляющей дискурса державности. Важнейшими компонентами этого комплекса, как мы видели, выступают идеи выдающегося исторического прошлого, деяний во имя справедливости, неумирающей памяти в потомстве, огромных заслуг перед всем человечеством, провиденциальной миссии спасения христианства.

Роль готицизма в истории Швеции достаточно подробно изучена, и можно с полным основанием сказать, что «готическая *mania grandiosa*» становится в первой трети XVII века мощным катализатором представления о современном величии Швеции и обоснованности ее притязаний на особую роль среди прочих народов⁸⁶. Готицизм потерял свое значение к началу XVIII века одновременно с тем, как, по выражению Г. Эрикссона, «сошла на нет эра шведского великодержавия» (Ericsson 2004, 107).

Для настоящего исследования «готический эпизод» в истории духовной жизни Швеции важен прежде всего, во-первых, как свидетельство интенсивного поиска «начал» самоидентификации шведов как великого народа с великой историей, а во-вторых, как источник важных риторических структур державного дискурса, актуальных в контексте изучения тезисов Ботвиди.

3.2.2.

На этом фоне становятся понятными причины, по которым оказалось востребованным и другое представление об историческом значении Швеции, особым образом дополняющее готический миф. Речь идет об идее **божественной избранности Швеции** – «**нового Израиля**», опирающейся на истолкование Священного Писания. Эта идея была весьма популярна в первой трети XVII века, однако, в отличие от готицизма, получила в шведской историографии скромное освещение, ограниченное контекстами некоторых событий.

Сама идея религиозной исключительности не нова в христианской истории, которая полна свидетельствами того, как понимание *божественного промысла* принимает формы идейных течений, основанных на библейской доктрине «избранности», когда факты эмпирической истории истолковываются как знаки осо-

⁸⁶ Подробную библиографию можно найти в книге Карлссона (Karlsson 2005, 150–152). Самый обширный на сегодняшний день обзор европейских, включая шведские, источников о готах и истории готицизма содержится в докторской диссертации Л. Тенгстрема (Tengström 1997 (1), 340–424). Обзор дискуссии о готицизме как «идеологии войны» (*krigsideologi*) см.: Gustafsson 1956, 172–174. Обзор, учитывающий самые недавние исследования шведского готицизма см.: Alkarp 2009.

бого божественного благоволения, божественного выбора. Возникновение и развитие мессианских идей, разного рода теократических утопий, часто идеологически востребованных в качестве объединяющего «политического мифа» — часть истории многих европейских народов⁸⁷. В основе подобных религиозных представлений лежит общехристианское восприятие Священного Писания как божественного откровения о судьбах мира и человека, о смысле человеческой истории.

Сложная символика Библейских текстов всегда была предметом размышлений. Во все времена люди пытались увидеть во внешнем ходе исторических событий действие Божьего промысла, связать древние пророчества с историей, творимой на глазах, трактовать день сегодняшний в свете эсхатологической перспективы, указанной Священным Писанием. Реальные события, — особенно такие, которые глубоко затрагивают судьбы народов (обретение и падение государственной независимости, войны, эпидемии, распространение новых религиозных доктрин и связанные с этим религиозные столкновения), — интерпретируются как знаки проявления Божьей милости или кары, а военные и политические успехи заключают в себе соблазн веры в божественное избранничество.

В качестве иллюстраций, ближайших по хронологии к изучаемому в данной работе времени, назовем два самых примечательных случая. Во-первых, это историософская концепция «Москва — Третий Рим», основанная на толковании книги Пророка Даниила, возникшая в XVI веке в особенной для Московской Руси ситуации, когда последняя осталась единственным суверенным государством, на территории которого исповедовалось православие. С этим связана вера в особое мессианство Руси: Русь — Святая и избрана служить последним сосудом истинной веры Христовой после падения первого и второго Рима (Константинополя). Эта вера должна быть сохранена в полной чистоте до грядущего Страшного Суда (впрочем, теория «Москва — Третий Рим» впоследствии в истории русской мысли претерпела разнообразные идеологические эволюции⁸⁸. Другой выразительный пример, относящийся примерно к тому же времени, — идея избранности пуритан Богом для создания общества истинного христианства, которая обширно представлена в соответствующей литературе и которая явилась религиозным фундаментом пуританской колонизации и миссионерской деятельности в Америке (Cherry 1998, 25–27).

⁸⁷ Обзор общей библиографии по этому вопросу см.: Ekedahl 1999, 18–20, 225.

⁸⁸ О содержании и эволюции идеологемы «Москва — Третий Рим» см. в исследовании Н. Сеницыной (Сеницына 1998).

Поэтому, в принципе, нет ничего удивительного в том, что история отношений Бога с его избранным народом — Израилем — утвердилась в духовной практике Швеции первой четверти XVII века как способ познания действия Божьей воли среди всех народов, в том числе и шведов. Предпосылкой подобного рода видению живой истории служит общехристианское восприятие Библии как свидетельства об истории народов древних и в то же время как инструмента толкования исторической судьбы народов современных, отчетливо выраженное и в лютеранской доктрине («Формула согласия», «Книга Согласия» 1999, 836–837).

Провиденциализм получил необычайно широкую прививку в шведском обществе первой трети XVII века благодаря догматическому труду немецкого теолога Маттиаса Хафенреффера (1561–1619) *Loci theologici* (Hafenreffer 1600), изданному в виде компендиума архиепископом Кеникиусом в 1612 г. и королевским декретом введенному в гимназическое и университетское образование как учебник по христианской догматике (в качестве такового это сочинение использовалось в течение еще как минимум столетия) (Montgomery 2002, 94). Компендиум Хафенреффера, в центре которого стоит доктринальная идея Божественного Промысла, недвусмысленно утверждал в умах нескольких поколений обучающихся по нему шведских образованных сословий ту идею, что Ветхий Завет с его историей народа Израиля есть непреходящий свод законов о том, как божественная воля связана с жизнью общества (Aurelius 1994, 30–31).

Другая важнейшая предпосылка соблазна «примерить» на себя миссию богоизбранного народа — это сам ход исторических событий, в результате которых Швеция обрела независимость от Дании, а затем в ряде военных кампаний XVI и начала XVII века утвердилась на всем Карельском перешейке и юго-восточной части Финского залива, продолжая успешно воевать с католической Польшей. На протяжении десятилетий самым ходом истории Швеция движется к искушению увидеть в своих обретениях и победах не просто участие божественного промысла, но и очевидное благоволение Бога к шведскому народу, избранному для выполнения особой миссии.

Трудно назвать конкретное имя или текст, в котором впервые были обозначены ясные параллели между избранным народом Израиля и избранничеством Швеции. Эта идея как уже вполне освоенная в духовной атмосфере общества является нам в контексте празднования столетия Реформации в Швеции (1621). Следует, по всей вероятности, согласиться с таким крупнейшим исследователем шведской церковной истории, как Ялмар Холмквист, и с последовавшей за ним Ингун Монтгомери, что уже ко времени коронации Густава Адольфа в 1617 г. новое

«национальное самосознание»⁸⁹ включало в себя сравнение Швеции с Израилем как одним из особых для Бога народов⁹⁰. Во всяком случае речь Густава Адольфа перед сословиями по случаю предстоящей коронации проникнута убеждением в том, что через династию Васа и через него самого реализуется Божий промысел о шведском государстве: в его королевской персоне действует «воля Божья и призвание (Guds vilja och kallelse) к тому правлению, бразды которого я именем Всемогущего Бога в этом мире держал и держу» (Tal och skrifter av konung Gustav II Adolf 1915, 61).

Празднование юбилея Реформации необычайно оживило представления о прямой причастности Швеции к исполнению божественного плана возврата к истинной христианской вере, утраченной католической церковью. Дискурсивной формацией, в которой эти представления были артикулированы, риторически разработаны и распространены, стал целый ряд сочинений разных жанров. Эти сочинения, в основном, были созданы и воспроизведены именно в связи с религиозными торжествами и предназначались для разных публичных социальных «секторов». Сама идея столетнего юбилея Реформации исходила из протестантских земель Германии и была задумана как событие, общезначимое для всех лютеран. Торжественные празднования были проведены в 1617 г. в Германии и Дании, однако в Швеции было решено отмечать юбилей в связи с тем значением Реформации, которое она заняла в собственной шведской истории, а именно в 1621 г. Так оказались сопоставленными вместе религиозное обновление и освобождение страны от власти датского короля-«тирана» Кристиана II.

Подобно тому, как это уже было сформулировано в речи перед сословиями по случаю предстоящей коронации в августе 1617 г., в королевском мандате по случаю празднования, изданном 3 декабря 1620 г., Густав Васа был провозглашен орудием (redskap) Бога, очистившим страну от «папистского» мрака (цит. по: Aurelius 1994, 19)⁹¹, — к этому образу мысли король в дальнейшем не раз прибегал и расценивал роль королей в истории Швеции как «инструмента (instrument), через который Бог со-

⁸⁹ Термин, который использует Монтомери в данном контексте (Montgomery 2002, 75).

⁹⁰ Holmquist 1938, 144–145, Montgomery 2002, 75. Холмквист называет это «старым лютеранским теократическим ходом мысли (tankegången)», подчеркивая, что «Густав Адольф был глубоко укоренен» в нем (Holmquist 1938, 455).

⁹¹ Королевский мандат обычно цитируется (как и у Аурелиуса) по изложению Баазийуса (Baazius 1642).

действовал процветанию нашей отчизны» (Montgomery 2002, 69, 87). Естественным продолжением этой линии рассуждения становится впоследствии и то, что Густав Адольф принимает на себя роль преемника великой династии и ощущает над собой «божественное покровительство и провидение (Guds beskydd och försyn)», вступая в войну с католической лигой уже вне пределов Швеции (Речь перед рейхстагом 19 мая 1630) (Tal och skrifter av Konung Gustaf II Adolf 1915, 115).

В полном соответствии с этими представлениями расценивается и победа «истины Евангелия» в стране, а именно как особое проявление божественного промысла, требующего отдельного от других лютеранских стран юбилея. Сама формальная сторона праздника была во многом почерпнута из германского и датского образца и включала академические лекции, театрализованные представления и торжественные богослужения. Днями особых юбилейных служб (bönedagar) были избраны 21 января (день, когда сто лет назад 24-летний Густав Ваза был провозглашен главой (регентом) Шведского государства, после чего стало возможным начать преобразование шведской церкви), 21 февраля и 21 марта 1621 г.

В эти дни по всем приходам Швеции должны были пройти торжественные службы с проповедями и пением псалмов. При этом библейские сюжеты, которые предполагалось для этого использовать, были четко предписаны королевским мандатом — одним из череды так называемых bönedagsplakaten — «молитвенных посланий», выполняющих для своего времени важнейшую медиативную роль в общении монарха со своими подданными и служащих духовному цементированию общества (Ringmar 1996, 163–164). Мандат указывал на следующие тексты Библии: для 21 января это должны были быть книги Исхода (1 — о рабстве сынов Израиля в Египте, 14 — о спасении Господом своего народа от египетского войска), для 21 февраля — 2 книга Паралипоменона (о военных подвигах и реформах царя Иосафата), для 21 марта — книга Второзакония, главы 8 и 11 (о любви Бога к своему народу и о соблюдении заповедей как условии благополучия) (Aurelius 1994, 22–23)⁹².

В помощь приходским пасторам Лаурентий Паулин Гот (в то время епископ в Стренгнесе и профессор Упсальского университета) издает специальные указания о том, как именно следует трактовать в проповедях библейские тексты: все они объединяются единой мыслью о том, что Швеция и ее народ избраны Бо-

⁹² Ауралиус ошибочно указывает на 2 книгу Царств как тему проповедей о царе Иосафате.

гом подобно народу Израиля (Aurelius 1994, 23). Можно только вообразить все величие этого мистериального действия, когда по всему королевству Швеции в одно и то же время вся паства (а дни празднований — так же, как и вообще все единые молитвенные дни (*bönedagarna*), — были обязательными для всех членов прихода⁹³) внимала проповедям, проходящим по единому сценарию и основанным на предписанной для них в королевском мандате (*bönedagsplakaten*) единой трактовке Библии.

Эти юбилейные службы следует оценивать с позиции особого значения новых торжественных ритуалов и церемоний, вводимых и практикуемых в эпоху династии Васа (*Vasatiden*) и призванных «силой церемоний церемонизировать силу», по образному выражению автора недавнего исследования ритуальной практики «державной» Швеции Малин Грундберг (Grundberg 2005, 16). И если целью всех новых общегосударственных церемоний, в широком смысле, было легитимировать новые властные реалии (Grundberg 2005, 12–22), то в конкретном ритуале юбилея Реформации⁹⁴ был явлен и развит особый «язык» для выражения и усвоения идей державности — прежде всего идеи божественного авторитета королевской власти и идеи особого статуса могущественной Швеции среди окружающих государств, из которого вытекают и ее особые права.

Эти державные идеи утверждались среди подданных шведской короны через библейское представление о *божественном избранничестве*, перенесенное на Шведское государство: *прошлое Швеции* являлось в виде определенных сюжетов, которые выстраивались в отчетливые параллели с конкретными библейскими рассказами об истории Израиля. Подобно Израилю, страна получила избавление от религиозного и политического рабства, короли Швеции — подобно царям Израиля — в своих победоносных деяниях служат орудием божественной воли, а народ Швеции — подобно народу Израиля — храним и преумножаем Богом. Празднование столетия Реформации представляло собой, таким образом, грандиозную общенародную литургию, в которую было вовлечено все население королевства и которая была одушевлена единым помыслом о творимости Божьей воли здесь и сейчас, в этом избранном народе, в его истории, в деяниях его властителей. Это событие являло собой важное звено в процессе

⁹³ Единые молитвенные дни были учреждены в 1612 г. (Montgomery 2002, 87).

⁹⁴ В терминах дискурс-анализа можно назвать это празднование одним из центральных «коммуникативных событий» державного дискурса.

«прото-национальной»⁹⁵ идентификации, образующей тот социокультурный контекст, в котором формировалась и развивалась идеология державности.

Таким образом, можно говорить о разворачивании в первой четверти XVII века идеи избранничества Швеции как полноценной части дискурса державности, представленной разными текстами, вовлеченными в церемониальную практику юбилейных торжеств. Сюда, прежде всего, входят речи перед сословиями Густава Адольфа и другие сочинения публичного предназначения, среди которых нужно специально назвать королевский «Мандат и инструкцию» для праздничных молитвенных дней (*bönedagar*) (1620), торжественные юбилейные проповеди Петра Кеникиуса в соборе Уппсалы, юбилейную речь Олауса Лаурелиуса («Швеция, познай самое себя!» (*Suescia gnothi seauten*), трактующая о том, как Бог через Густава Васу явил особое благоволение к шведам⁹⁶, и проповеди Йоханнеса Ботвиди в кафедральном соборе Стокгольма. Готическая мифологема в драматическом представлении уже упоминавшейся пьесы Андреаса Прютца тоже предваряется суждением автора об особом расположении Бога: это драма «<...> о том, как [Васа] Божьей милостью (*genom Gudz nådh*) восстановил Швецию из папского мрака (*ifrån Påfwens mörcker*)» (цит. по: Aurelius 1994, 38).

Идея «Швеция — новый Израиль» укрепились надолго в державном дискурсе, и по существу до конца каролинской эпохи риторическим кодом репрезентации представлений о величии Шведского государства и об основах божественной легитимности королевской власти продолжает оставаться риторический «язык» богоизбранности Швеции, ее короля и народа (Normann 1948, 226–297; Helander 2004, 387–393, 408–410). В 1627 г. Исаак Ротовиус, назначенный епископом в Або, так обращается к собранию пасторов: «Шведское государство не менее благословлено Богом, чем некогда евреи (*intet mindre salighet av Gudi vederfaren än fordom judarna*), Господь <...> вывел нас из потемок и тени смерти (*utur mörkret och dödens skugga*) <...> Не является ли наша отчизна Швеция богатой всяческим Божьим благословением (*på <...> Guds välsignelse*)» (цит. по: Holmquist

⁹⁵ Термины «прото-нация», «прото-национализм» используются сегодня в научной литературе для описания «до-национальных» обществ, поскольку сам концепт нации является более поздним конструктом, как показано в известной работе Андерсона, результаты которой сегодня широко приняты (Anderson 1983).

⁹⁶ Анализу этих текстов в контексте юбилея Реформации посвящена специальная глава «Lutherbildern vid 1600-talets början» в монографии Карла Аксела Ауриелиуса (Aurelius 1994, 16–42).

1938, 274), — как видим, все компоненты мессианской идеологии здесь полностью представлены. Крайне примечательно, что празднование в 1693 г. столетней годовщины принятия синодом «Аугсбургского исповедания» (1593) — подобно празднованию юбилея Реформации в 1621 г. — стало тем культурно-историческим контекстом, в котором именно риторика «шведского Израиля» актуализировалась с новой силой (это даже стало специальным предметом монографического исследования Нильса Экедала (Ekedahl 1999)).

3.2.3.

Краеугольное значение для моего исследования имеет тот факт, что главную роль в этом общешведском торжестве предстояло исполнить Ботвиди, в то время главе военно-полевой консистории. Именно Ботвиди было поручено прочесть проповеди в ходе всех трех торжественных религиозных церемоний в главном соборе Швеции — в кафедральном соборе (Storkyrkan) перед лицом всей светской и духовной элиты государства. Тексты проповедей были опубликованы уже в следующем году (*Tree jubelpredikningar om then reformation 1622*). В них мы находим самое последовательное и полное развитие мысли об особом участии провидения в судьбах Швеции, где библейские параллели представляют собой не просто метафоры возвеличивания, но служат «языком», который адекватен действию Божьего промысла в истории и который восходит к самому пониманию Библии как Богооткровенного инструмента познания судеб. Можно выделить несколько последовательно связанных компонентов общей концепции проявления провидения в истории Швеции и их риторического развертывания, содержащихся в юбилейных проповедях Ботвиди.

Во-первых, через все проповеди (как и через все юбилейное празднование) проходит мысль о том, что Реформация — *особое деяние Бога, для которого орудием был избран шведский король и его народ*: оратор настойчиво возвращается к формульному описанию действия Бога как деяния «через державного Господина и Короля К. Густава» (*genom then stormechtigeste Herre och Konungh K.Göstaff*) (*Tree jubelpredikningar om then reformation 1622, passim, eg. АII, СII, D3*).

Во-вторых, доказательством избранности служит то, что Бог в своем божественном промысле (*Guds Gudommeligha försyn*) (*Tree jubelpredikningar om then reformation 1622, АII och passim*) о конечном устройении христианской церкви одинаковым образом действовал как в отношении народа Израиля, так и народа Шве-

ции, и *шведская история*, таким образом, сюжетно структурирована в виде убедительных *соответствий истории библейской*: столетие назад Бог даровал Густаву Вазе помощь в избавлении Швеции от рабства, дал удачу в изгнании врагов и образумил в установлении доброго закона как среди духовных, так и мирских сословий, — точно так же, как столетия назад он спас от рабства и гибели избранный им народ Израиля, дал мудрость его царям в устройении земных законов и силу в войнах (Tree jubelpredikningar om then reformation 1622, AIV). Представление событий шведского прошлого как параллелей судьбы Израиля становится ведущей риторической структурой, в которой осваивается и осмысливается прошлое и настоящее Швеции.

В-третьих, в проповедях Ботвиди мы находим центральную для развития всего дискурса державности идею о том, что *защита веры оправдывает применение оружия*: силой победив «тирана», Густав Ваза открыл путь проповедованию «истинной евангелической веры». Непростой для лютеранской доктрины вопрос о «справедливой войне» должен был получить свое новое разрешение в новом политическом контексте⁹⁷, когда речь могла идти не только об оборонительных войнах (как всегда толковались, например, войны с польской короной), но и об экспансии вовне. Иначе говоря, в контексте юбилейных проповедей решался вопрос о легитимации и наделении особым статусом войны во имя веры, а восстающие против нечестивых властителей «особые личности» (synnerliga Personer) (Tree jubelpredikningar om then reformation 1622, CI) осмысливались как вершители Божьей воли. Доказательством избранности последних для этого великого дела служит сама его успешность (lycka) (Tree jubelpredikningar om then reformation 1622, AIV), а также то, что в результате ведомых войн слово Бога может беспрепятственно проповедоваться, и народ преумножается и сохраняется Богом.

Таким образом, можно говорить о том, что в шведской истории идей Ботвиди сыграл роль если не создателя, то одного из наиболее последовательных идеологов шведского мессианизма. В его проповедях ясно и всесторонне артикулируются важнейшие составляющие мессианской идеи: Бог вывел Швецию столет назад из «духовного Египта» (andliga Egypten) (Tigerström 1986, 14) — из «мрака папизма» — с тем, чтобы через нее возродить истинную веру в народах. Для Ботвиди это было особенно очевидным и в силу того факта, что с 1619 г. именно он возглавил военно-полевую консисторию, то есть пасторское служение на многочисленных полях сражений, которые ведет в это время

⁹⁷ О проблеме легитимации войн в рамках протестантизма см.: Montgomery 2002, 85–90.

Швеция. От этого периода до нас дошли несколько полевых проповедей самого Ботвиди, в которых он развивает идею «правомерного основания» (*rättmätig anledning*) для войны, которая исходит из «слова Божьего и чистой совести»⁹⁸. Главный военный проповедник считает, что шведы в полной мере удостоены этой привилегии, а вкуче и обязанности праведной войны: именно они — Божий народ, подобный «сынам Израиля», однако уже искупленный Христовой кровью (в отличие от евреев) (Tigerström 1986, 19).

3.3. Итоги

Подведем итоги обзора двух актуальных для моей работы составляющих дискурса державности. Идеи готицизма и божественного избранничества радикальным образом формировали идеологию державности: если первая обосновывала само право Швеции на особое положение среди прочих народов, то вторая прямо служила оправданием и основанием возможности силой оружия отстаивать «истинную веру» на полях сражений. Катализатором развития этих идей послужило празднование юбилея Реформации, которое вылилось в грандиозное церемониальное действо: идеи державности не только были сформулированы и риторически разработаны в многочисленных текстах, вовлеченных в контекст юбилея, но и донесены до протестантской паствы Швеции в наиболее эффективных по тем временам формах.

Историография не прошла мимо этого эпизода в истории государства, хотя он и не получил всестороннего освещения. Обсуждению этой темы присуща определенная осторожность: библейские образы трактуются как метафоры, как «параллели» (Montgomery 2002, 78), и вопрос о вере в божественное избрание шведов как о живом религиозном сознании обычно не ставится. Многие, впрочем, сходятся в том, что лично король Густав Адольф был убежден в своей «призванности и избранности»⁹⁹. В моем понимании эпизода шведского мессианизма я разделяю две его стороны: провиденциализм как тип религиозного мышления, для которого Библия служит своего рода мета-языком, с одной стороны, и риторическую составляющую текстов дискурса державности, с другой стороны. Я не ставлю под сомнение существование провиденциального сознания как разделяемого

⁹⁸ О развитии и обосновании идеи «праведных войн» в полевых проповедях Ботвиди см.: Tigerström 1986, 18–20.

⁹⁹ Например, Робертс (Roberts 1953–1958, 369–370), Холмквист (Holmquist 1938, 455), Рингмар (Ringmar 1996, 162–163).

обществом комплекса провиденциальных верований, однако я не занимаюсь их исследованием в данной работе. В то же самое время я считаю мессианскую риторику в дискурсе державности той дискурсивной материей, которая в значительной степени порождает и поддерживает провиденциализм и как тип мышления, и как фундамент социального действия.

Выйдя за хронологические рамки настоящей работы, имеет смысл заглянуть несколько вперед, чтобы понять, насколько серьезной идейной прелюдией грядущему оправданию вступления Швеции в Тридцатилетнюю войну было то общенациональное празднество, которое сконцентрировало новое представление Швеции о самой себе. И здесь уместно привести суждения Э. Рингмара, развивающего в своем исследовании причин вступления Швеции в войну подходы «нарративной теории действия» (Ringmar 1996, 66–92) и выражающего крайнюю точку зрения в шведской историографии на способность «историй, которые мы о себе рассказываем», влиять на социальную практику. Рингмар задается вопросом:

Что мы можем поделать, когда нам отказывают в праве на самопредставление (self-description)? Когда характер, выявляющийся из истории, которую мы сами о себе рассказываем, не признается другими как подлинное описание того, кто мы есть по нашему собственному представлению? (Ringmar 1996, 185)

(речь идет об унижительном эпизоде в истории Швеции, когда ей было отказано в исполнении посреднических функций в ходе Любекского конгресса 1629 г.).

Ответ, который находит автор, таков: «истории, которые король рассказывал — иначе говоря, идентитет, который он создал для своей страны, — требовалось защитить тем или иным способом <...> Только через *действие* мог Густав Адольф доказать, что он действительно является законным *действующим лицом* (actor) на мировой сцене» (Ringmar 1996, 186). Каким бы дискуссионным ни был вопрос о том, до какой степени оскорбительное обхождением европейских лидеров (в том числе, протестантских) со Швецией, усвоившей новое представление о собственном величии и значимости, определило ее вступление в войну, сам факт влияния идеологии державности на политику державности вряд ли можно оспаривать.

4. Тезисы Ботвиди и идеология державности

Одна из важных гипотез, на которой строится мой подход к анализу текста Ботвиди, — это признание первостепенной важности для него дискурса державности. Я полагаю, что не только и не столько факт появления православных подданных в 1617 г. и заботы об их религиозном окормлении предопределили появление этого сочинения, сколько задачи формирования новой державной идеологии. Далее я попытаюсь показать, что с точки зрения хронологии идей и событий, текст тезисов «Христиане ли Московиты?» правомерно и необходимо рассматривать в контексте развития идеологии державности.

4.1. Тезисы Ботвиди в хронологии развития идеологии державности

Прежде всего, убедимся, что хронологически работа над тезисами и сама их защита полностью вписывается в тот важнейший этап развития идеологии державности, границами которого служат заключение Столбовского мира (1617) и празднование юбилея Реформации (королевский эдикт о его организации выходит в декабре 1620 г.). Именно в это время Ботвиди сначала создает, а затем и публично представляет свою работу для обсуждения, которое состоялось 31 марта 1620 г., а затем, совсем вскоре после защиты тезисов, приступает к подготовке своих юбилейных проповедей (не позднее времени выхода королевского *Bönedagsplakaten* 3 декабря 1620 г.), которые будут оглашены всего через несколько месяцев — в январе, феврале и марте 1621 г.

Восстановим вкратце картину решающих для дискурса державности событий этого пятилетия и в этом контексте взглянем на внешнеполитические шаги Швеции, в том числе, и в направлении России. Эта картина будет дополнена некоторыми фактами, касающимися персональных обстоятельств Ботвиди, что в целом позволит увидеть в новой и объемной перспективе факт интереса к такому объекту, как вероисповедание московитов.

Итак, столетие Реформации уже широко отпраздновано в Дании и Германии (1617). Швеция, лишь недавно вышедшая из войны с Данией и все еще без особого успеха ищущая союзников в лице ганзейских городов и Нидерландов (Tham 1960, 97, 119–135), не спешит присоединяться к общему юбилею и решает праздновать годовщину Реформации у себя дома как особое

событие, значительное для лютеранской веры в целом. В августе 1617 г. Густав Адольф в своей речи перед сословиями по поводу предстоящей коронации уже в полной мере развил картину особого участия божественного провидения (Guds försyn)¹⁰⁰ в вековой истории Швеции. Уже в октябре этого года король на своей коронации публично выступил в роли короля готов Берика — того самого Берика, который повел войска готов через Балтику на южное побережье, чтобы силой оружия восстановить справедливость. В этом же 1617 г. тягостная война с Россией закончена и заключен мир. Наступает небольшая мирная передышка, которая продлится до 1621 г., — и Швеция активно ее использует в двояких целях. Во-первых, проводится масштабная реформа армии: изменяется система рекрутирования (установка на отказ от ополчения и создание регулярной армии), идет перевооружение, усиливается кавалерия, реструктурируются воинские группы, укрепляется дисциплина и система управления войсками. Эта реформа в целом позволила создать в стране с ограниченными людскими ресурсами одну из самых боеспособных армий своего времени (Gustaf II Adolf 1932, 103–111; Eriksson, Skrutkowski 1967, 19–20, 70–73).

Именно в ходе этой реформы, означающей вступление Швеции в фазу серьезной подготовки к выполнению своей протестантской миссии среди европейских народов, в 1619 г. Ботвиди получает новое назначение как глава военно-полевой консистории. На этом посту он существенно реорганизует и расширяет функции своего ведомства: повышается статус и значение «военных» пасторов, молитвенное служение во время походов и кампаний становится действенным и целеустремленным инструментом идеологического влияния, а сам Ботвиди свой день в военно-полевых условиях начинает вместе с солдатами утренней коленопреклоненной молитвой (Tigerström 1986, 17). Не удивительно, что именно Ботвиди, личный исповедник короля, стал правой рукой Густава Адольфа при разработке параграфов нового военного уложения 1621 г. (важной части военной реформы), отличительной чертой которого как раз признается «сильный религиозный отпечаток» как в вопросах организации полевого богослужения, так и в системе наказаний за провинности в вопросах веры (Gustaf II Adolf 1932, 111).

Вторая задача, которая решалась Швецией в течение двух мирных лет — это создание «действенной географии друзей и вра-

¹⁰⁰ Например. см.: Tal och skrifter av Konung Gustaf II Adolf, 1915, 56, 61, 62 et passim.

гов» (Ringmar 1996, 164), по удачному выражению Рингмара, то есть определение «кто есть кто» по отношению к Швеции в ее окружении. Все внешнеполитические шаги Швеции в этот период указывают на то, что в лице северогерманских ганзейских городов и северо-западных немецких княжеств страна ищет противовес Дании и опору в борьбе против Польши, которая была прервана лишь для короткой передышки. Частью этой политики становится и женитьба Густава Адольфа на принцессе бранденбургской Марии Элеоноре Гогенцоллерн в 1620 г. Вместе с тем общая картина соотношения сил в Европе начинает для Швеции вырисовываться в виде оппозиций «Швеция — Польша», «Нидерланды — Испания», «протестантские земли Германии — католический габсбургский блок» (Tham 1960, 123–135), в которых ясно прочитывается и религиозная подоплека.

Таким образом, Густав Адольф дает Ботвиди задание исследовать вопрос «Христиане ли Московиты?» в весьма ответственное для Швеции время, когда ее видение собственной роли в протестантском мире, во-первых, нашло продолжение в реформировании и усилении боеспособности армии, а во-вторых, активизировало поиск внешнего признания и распознавания «друзей и врагов».

В этом контексте, особенно если мы примем во внимание сугубую вовлеченность в него Ботвиди, актуализация вопроса о религии московитов представляется как необходимое дополнение к общей картине расстановки религиозных и политических сил накануне грандиозной войны, в которой Густав Адольф уже не на сцене, а на поле брани возьмет на себя роль потомка великих готов, а Швеция выступит как новый Израиль — Богом избранная для сохранения евангельской веры страна.

Обоснование христианской миссии Швеции среди окружающих ее народов, — таковы масштабы и задачи богословия, востребованные в это особое для Швеции время — время «великодержавной мечты» (*stormaktsdröm*)¹⁰¹. Россия как ближайший сосед и традиционный политический контрагент Швеции закономерно попадает в фокус ее нового видения своей роли в мире, — и становится актуальным переосмыслить значение «оси» Россия — Швеция для дела утверждения лютеранства. Провиденциальное видение роли Швеции в христианизации народов, особенно усвоение ею мессианской идеи представляет собой

¹⁰¹ Это выражение популярно среди шведских историков и не раз было использовано, как, например, даже в названиях книг: "Sveriges historia 1521–1809: Stormaktsdröm och småstatsrealitet" (Berhe et al. 1985) или "En stormaktsdröm: om symbolspråket i Stockholms slott" (Gröndahl 2006).

важнейшее духовное измерение всего дискурса державности, поскольку является его идейно-религиозной сердцевиной.

Хотя история не имеет сослагательного наклонения, тем не менее можно предполагать, что без религиозной составляющей в виде контаминации идей о божественной избранности Швеции и особом месте великого народа готов среди прочих народов, «великодержавная мечта» Швеции не развивалась бы столь успешно и стремительно.

Ботвиди, всеми обстоятельствами своей жизни причастный к высокой политике государства в церковной и светской сферах и неоднократно публично выступавший в теологических дебатах, стал одним из тех религиозных политиков в окружении Густава Адольфа, которые оказались способны поставить богословие на службу новой идеологии. И работа «Христиане ли Московиты?», как я попытаюсь показать, прямым образом соотносится с этой миссией Ботвиди.

4.2. «Язык» державности в тезисах Ботвиди

Далее я ставлю перед собой задачу показать, в каких содержательных и риторических структурах текста в работе Ботвиди обнаруживается «русская» составляющая дискурса державности и как она коррелирует с идеями провиденциального назначения Швеции. Это задача состоит, прежде всего, в том, чтобы выявить, какое именно место отводится Московии в этом новом христианском универсуме. Речь пойдет о том, как, во-первых, обнаруживает себя особый «код» державного дискурса (в обсуждаемом в разделе 3 настоящей главы смысле), а во-вторых, как проявляют себя державные тенденции в переработке Ботвиди самой европейской традиции восприятия православия.

Как большинство богословских сочинений академического характера, тезисы Ботвиди содержат наиболее идеологически насыщенные рассуждения в начальной (*Declaratio* и тезис I) и заключительной частях (тезис L), тогда как основной корпус текста предлагает главным образом собственно теологическую разработку вопроса.

Сообразно этому *Declaratio*, I и L тезисы образуют определенную идеологическую «рамку», организованную на основе совсем иных риторических принципов, чем остальные тезисы с их силлогической логикой. Именно эти обрамляющие разделы ориентируют аудиторию на идейные доминанты державности, которые явственно представляют «коммуникативное событие» тезисов как часть развития дискурса державности. Привожу далее самые важные для последующего анализа фрагменты тезисов I и L:

Ведь может так случиться (*fieri potest*), что многие Московиты (ибо таков жребий человеческих дел) либо в плен попадут (*in captivitatem eant*), либо признают (*agnoscant*) соседних христианских королей Государями по праву войны. Вот тогда эти короли, коль скоро они суть истинные хранители обоих Заветов и кормилицы Церкви, должны и попечение об их спасении принять на себя (I).

и

О, если бы им [Московитам] довелось некогда увидеть поближе свет возрожденного Евангелия, они, без сомнения, будут выступать твердым шагом, оставив ошибочные заблуждения, — как и достойно истины Евангелия (L).

Эти утверждения, на первый взгляд, представляющие собой риторически акцентированные некие общие места, в действительности адресуют нас к центральной для всего дискурса державности идее долга светских правителей заниматься христианским спасением народа, причем фиксируют важный поворотный этап в развитии этой идеи, истоки которой находятся в реформационном движении.

Шведский дискурс державности перенимает идеи Реформации как универсальной, всемирной задачи, которые были сформулированы в доктринальных текстах, собранных в символических книгах лютеранства *Concordia* (в русском переводе «Книга Согласия», по-шведски *Konkordieboken*), составленных и опубликованных в Дрездене в 1580 г.¹⁰²

¹⁰² В целом «Книга согласия» (лат. *Concordia*) была признана шведским церковным уставом лишь в 1683 г., однако ее важнейшие составляющие — «Символы Веры» и «Аугсбургское исповедание» были официально приняты в Швеции как доктринальные источники лютеранства. В стране с первых десятилетий лютеранства катехизисы Лютера — «Малый», переведенный на шведский уже в 1537 г., и «Большой» (так называемый Немецкий) (оба — части «Книги Согласия») предназначались для евангелического просвещения. Остальные разделы *Concordia* (прежде всего «Шмалькальденские артикулы» и «Формула Согласия») были широко известны в среде шведского клира, и уже в 1619 г. при обсуждении епископатом нового церковного устава (не одобренного королем) были поименованы «символами нашей христианской религии и веры» (Erlandsson 1978). Принимая во внимание эти факты, я считаю необходимым учитывать «Книгу Согласия» как один из источников формирования содержательных и риторических структур дискурса державности.

Именно «Книга Согласия», как будет далее видно, становится источником важнейших речевых моделей для выражения главных религиозно-ориентированных идей державности. Реформационное движение понимало себя не только как дело германских наций, но и как интернациональную миссию возрождения и распространения истинной веры согласно Евангелию: «<...> Бог всемогущий <...> распорядился так, чтобы свет Священного Его Евангелия <...> воссиял ярко, чисто, неизвращенно роду человеческому, германской нации, возлюбленной отчизне нашей <...>» (Предисловие к «Аугсбургскому исповеданию», «Книга Согласия» 1999, 37).

Уже в «Аугсбургском исповедании» подчеркивается право христиан заниматься разными мирскими делами и среди прочего также и вести «справедливые войны» (*rechte Kriege*) («Аугсбургское исповедание», «Книга Согласия» 1999, 71) (в шведском варианте *rättfärdiga krig*), которые трактуются прежде всего как оборонительные. Формула «справедливая война», представляющая собой типичную фигуру митигации (смягчения), в Швеции в 20-х годах XVII века претерпевает очевидную эволюцию. Фокус трактовки «справедливой войны» постепенно смещается в сторону особого права и призвания (*plikt ock kallelse*) шведского короля противостоять католическому учению не только в своей отчизне, но и повсюду и защищать евангельскую веру, подавляемую императором и католической лигой (Montgomery 2002, 87–88).

В идеологической риторике король видится как орудие провидения и инструмент устроения евангельской веры в мире, что ясно проявилось в ходе подготовки к вступлению страны в Тридцатилетнюю войну и во время нее. Первый отчетливый шаг в роли «защитницы протестантизма» в мире Швеция делает в 1627 г.: королевским декретом любой протестант, преследуемый у себя на родине, получает право убежища в Швеции (Ringmar 1996, 165). Затем уже полностью опробованная и оправдавшая себя в ходе празднования Реформации риторика «борьбы с тиранией» начинает активно использоваться против стран католического блока: речь ведется о «папистской тирании», «католической тирании» и — уже после вступления Швеции в войну — «Габсбургской тирании» (Ringmar 1996, 169). 19 мая 1630 г. в речи перед риксдагом Густав Адольф разъясняет, что война с «кайзером и его приспешниками» необходима, поскольку «должно освободить наших угнетенных единоверцев (*våra förtryckta religionsförvanter*) от папистского ярма», причем король не сомневается ни в Божьей милости (*Guds nåde*), ни в Божьем провидении (*Guds försyn*) (Gustaf II Adolf 1932, 115–116).

Конечно, невозможно определенно сказать, в какой момент (то есть в каких конкретно текстах) мысль о защите единоверцев за пределами Швеции внедрилась в державный дискурс, однако я постараюсь показать, что именно тезисы Ботвиди не только полноправно входят в него, но и — с большой долей вероятности — дают один из первых образчиков поворота в сторону подобного расширительного толкования долга защиты веры.

Эту идею и соответствующую риторическую разработку мы, однако, можем наблюдать в определенном развитии уже в доктринальных текстах лютеранства. В «Аугсбургском исповедании» (1530) в контексте жесточайшей полемики и борьбы с папским епископатом основной упор делается на разграничении между властью епископов и «мечом мирским» («Книга Согласия» 1999, 97): «<...> нельзя мешать одно с другим и путать два правления — духовное и светское. Ибо духовная власть имеет собственное повеление: проповедовать Евангелия и таинства преподавать <...> не следует ей королей на престолы возводить <...> не следует ей светские законы упразднять или расшатывать <...>» («Книга Согласия» 1999, 98).

Однако уже через год идея защиты подданных расширяется до идеи защиты христианской веры этих подданных. Апология «Исповедания», написанная Филиппом Меланхтоном в 1631 г., во многих своих частях адресована прямо самому Императору Карлу V и призывает его как верховного светского правителя вступить за веру сторонников «Исповедания», атакованную «папистами»¹⁰³ в известном «Опровержении» (Confutatio) («Книга Согласия» 1999, 12–15). В «Апологии», соответственно новым вызовам, расширяются и существенно переформулируются задачи мирской власти: «<...> оберегать христианское учение <...>, чтобы оно могло дойти в сохранности до потомков <...> Ибо того требует Господь Бог от царей и правителей, когда он уделяет им свой титул и называет их богами, говоря «Вы — Боги» (Пс. 81, 6)» («Книга Согласия» 1999, 319). Более того, именно в «Апологии» впервые артикулируется богоугодность «войны ради всеобщего согласия» как заповедованное «Божие установление» (со ссылкой на Павла, Рим. 13) («Книга Согласия» 1999, 208).

¹⁰³ Слова «паписты» и «папство» (как система церковной иерархии и практики папской католической церкви), которые я здесь и далее использую, применяются в русском переводе «Книги Согласия» для немецких дефиниций Papisten и Papstum и несут определенные негативные коннотации, вследствие чего я предпочитаю брать эти слова в кавычки.

Шведская Реформация вполне усвоила идею долга короля заботиться о вере подданных, и уже Олаус Петри в своей знаменитой проповеди в соборе Уппсалы перед лицом Густава Вазы призывал короля печется о правильном исповедании слова Божия в своей земле (Westin 1932, 5).

Однако в шведском державном дискурсе до поры до времени риторика «христианского служения правителя» подразумевает лишь долг королей перед своими подданными. Если мы обратимся к идее «служения правителей» в контексте обсуждения конфессиональных дел на шведских территориях с православным населением, то мы встречаемся уже с некоторой ее эволюцией в упоминавшемся выше сочинении пасторов и придворных проповедников Рудбекиуса и Пальмы «Краткий рассказ и наставление о нашей христианской вере и богослужении в Швеции» (1614) (Rudbeckius, Palma 1640). Авторы не сомневаются, что Густав Адольф печется о христианском спасении русских в соответствии с миссией королей насаждать среди своих подданных «истинное знание Божиего Слова» (then Christeligha troon och Religionen hoos them plantera) (Rudbeckius, Palma 1640, (:) iij, перевод мой — Л.М.).

Однако в этом сочинении уже есть намеки на то, что и войны с соседями входят в круг законных предприятий шведской короны во имя Божие. Рассуждая об уже состоявшемся факте присоединения земель с православным населением, они «задним числом» предполагают, что среди причин (не целей!) (ibland andre orsaker) войны была и возможность больше узнать об «исповедании Бога» (kunskar om Gudh) русских, дабы привести их затем к вечному блаженству (Eviggha saligheet) (Rudbeckius, Palma 1640, (:) iij). Здесь мы видим уже сопоставленными в одном суждении военные задачи и дело верообращения. Тем не менее отсюда еще далеко до провозглашения правом и долгом, а также особой предназначенной свыше миссией шведского короля вести войны с соседями именем Христа.

Ботвиди делает следующий шаг в этом направлении. С одной стороны, обсуждается «долг христианских королей» (в этом контексте имеется в виду, конечно, Густав Адольф), но этот долг уже проецирован в будущее: выражение fieri potest (I) (может случиться) с последующей конъюнктивной формой презенса (eant, agnoscant) говорит о том, что действие («в плен попадут», «признают государями»(I)) отнесено к будущему с оттенком потенциальности. Исследователи, так или иначе привлекающие работу Ботвиди для анализа конфессиональной политики Швеции,

проходят мимо этого «грамматического» аргумента¹⁰⁴ и, таким образом, не замечают, что речь идет не только о политическом status quo на момент создания тезисов, но что их автор смотрит на свой вопрос из значительно более широкой перспективы, включающей и будущее. Об этой обращенности ко временам грядущим говорит и то, что Ботвиди, никак не упоминая новых шведских православных, дает четкую дефиницию объекту своей диспутации: «под Московитами я подразумеваю народы, с древних времен подвластные великому князю московскому» (I).

Если мы рассматриваем это введение к тезисам как важное идеологическое послание в контексте дискурса державности, то есть в контексте понимания Швецией своей новой роли в христианском мире, — то *вопрос, о чьих именно подданных идет речь, — превращается из проблемы «грамматической» в проблему идеологическую.*

Иначе говоря, война с Московией отнюдь не исключается как возможная, однако она перенесена в ту перспективу, которая указана в эпиграфе к тезисам: «Ибо от востока солнца до запада велико будет имя мое между народами» (Малах. 1.5.11). Это евангельское пророчество задает масштаб всему сочинению: речь идет об общих судьбах христианства.

Вся риторическая интенция преамбульной (куда входит и эпиграф) и заключительной части тезисов представляет собой последовательную митигацию темы войны. Ботвиди даже избегает употреблять принятую формулу «справедливой войны» и представляет сам факт ведения войн как данность естественной человеческой истории: «ибо таков жребий человеческих дел» (sicut humanarum rerum sors est) (I).

Оправданием подобного рода «человеческого жребия» служит эксclamационная фигура L тезиса, завершающая представление тезисов в целом: «О если бы им [Московитам] довелось некогда увидеть свет возрожденного Евангелия, они, без сомнения, будут выступать твердым шагом <...> как и достойно истины Евангелия» (L). Таким образом, спасение соседнего народа предстает как высокая желанная цель — справедливая и полезная для христианства.

¹⁰⁴ Это мы видим в трактовке этого места у Челвемарка (Kälve mark 1970, 90–91), Исберга (Isberg 1973, 25), Таркиайнена (Tarkiainen 1974, 28–29), Толстикова (Толстиков 2002, 144). Знаменательно, что Исберг приводит цитату Ботвиди о том, «кто такие Христиане», но опускает цитату о том, «кто такие Московиты», — которая содержится в том же тезисе и прямо указывает на подлинный объект диссертации Ботвиди (Isberg 1973, 25).

Эта державная риторика дополняется и другими важными и характерными для всего шведского державного дискурса экспрессивными «фигурами возвеличивания». Ботвиди в следующих выражениях описывает величие и грандиозность труда, который он взял на себя: это «столь славное дело» (*rem tam praeclaram*) связано с «пользой для христианской церкви и вечной славой в потомстве» (*cum Ecclesiae Christianae emolumento ac aeternae laudis apud posteros memoria*) (*Declaratio*). Здесь мы видим очевидную переключку с пафосной риторикой «славного прошлого» и «вечной памяти в потомстве», которая служит одним из наиболее важных маркеров риторики державности. Эта риторика, представленная в текстах, развивающих идеи готицизма и божественного избранничества Швеции, была особым образом востребована в контексте празднования юбилея Реформации, и ее главной целью было возвеличивание прошлого (хотя «целила» она, конечно, в настоящее и будущее).

У Ботвиди «вечная память потомков» уже транслируется непосредственно в будущее. При этом масштаб предстоящих дел — а разъяснения вероисповедания Московитов оказывается в их числе — связывается с судьбами Христианской церкви, забота о которых усваивалась шведской державной мыслью как провиденциальное назначение Швеции.

Таким образом, в преамбуле и клаузуле тезисов (в титуле, вводной части, первом и заключительном тезисе) сопоставлены следующие утверждения: война есть естественный человеческий удел, забота о христианской вере подданных есть долг короля, московиты готовы воспринять истинное евангельское учение. Таким образом, происходит сдвиг в самой идее долга христианского короля, хотя и не выраженный эксплицитно: выполнение религиозного долга становится возможным в ходе войны, которая позволит привести к истинной вере соседей, пребывающих в той или иной степени неверия. Перспектива подобной войны с Московией вовсе не обсуждается у Ботвиди в практическом аспекте, право на такую войну только «примеривается» как часть грядущего исполнения миссии Швеции.

В тезисах Ботвиди зафиксирован некий переломный момент в дискурсе: *служение делу христианства подразумевает обязанность нести истинную веру не только своим подданным, но и другим народам*. Таким образом, хотя и в неявной форме, через тезисы Ботвиди в державном дискурсе прокладывает себе дорогу мысль о религиозных войнах как правомерных и должных.

Эта мысль в самом скором времени утвердится в ходе разработки идеи «шведского Израиля» (и прежде всего, самим Ботвиди) с

его особыми правами богоизбранности, а затем станет и опорой всего милитаристского аспекта идеологии державности. Таким образом, в эволюции державного дискурса тезисы «Христиане ли Московиты?» — это своего рода вступление к тому идейному комплексу, который связан с общим представлением о шведском Израиле и который вскоре будет отчетливо сформулирован в юбилейных проповедях самого Ботвиди. Можно догадываться, что для Ботвиди, который несколькими месяцами ранее возглавил военно-полевую консисторию, эти размышления стали своего рода прологом его речей о праведных войнах во имя веры, которыми он затем будет воодушевлять солдат на полях сражений.

5. Стратегии смягчения критики и сближения с лютеранством православной веры в тезисах Ботвиди

5.1. Московиты в иерархии христианских народов

Рецепция православия как часть общего институционального религиозного дискурса в своем фундаменте определяется догматами, канонами и внутрицерковными традициями лютеранства. В то же время сам религиозный дискурс всегда тесно переплетается с теми или иными идеологиями. В тезисах Ботвиди «Христиане ли Московиты?» трактовка вероисповедания московитов обнаруживает отчетливые следы влияния идеологии державности: набор позиций критики православия и типичные для нее речевые структуры, «предписанные» дискурсом о православии, переосмысляются в свете новой миссии Швеции среди народов христианского мира.

Важнейший общий вопрос, который должен был решить Ботвиди на основе изучения всех доступных материалов еще до написания самих тезисов — это вопрос о том, *какое же место занимает Московская Русь и русский народ в протестантской иерархии христианских и прочих народов*. Ответ на этот вопрос так или иначе неизбежно должен был повлиять на весь ход изложения и, в частности, на речевую организацию текста. Далее я постараюсь обнаружить структуры, показывающие присутствие этой своего рода презумпции определенного взгляда на религию русских.

За речевой организацией стоит социально и идеологически обусловленный интерес к этому вопросу, который высветился поновому и стал актуален для Швеции в связи с ее пониманием своего статуса как центра лютеранства. Таким образом, углубление в языковую структуру тезисов в подобном дискурсивном освещении означает и некую презентацию духа времени.

Рингмар, в центре исследования которого стоит связь между идеологической риторикой и реальной политикой, показал, что первостепенной частью «конституирующих историй», призванных подтвердить «шведскую идентичность» была задача создания «эффективной географии друзей и врагов» (Ringmar 1996, 164–170).

Что касается как первых, так и вторых, то расстановка сил для Швеции к середине 20-х годов XVII века вполне прояснилась. Однако в той конкретной «географии» и ее теоретической модели, которую сконструировал Рингмар, отсутствует важнейший фрагмент — Московская Русь.

С одной стороны, в самом разделении соседей на две категории (друзья — враги), при том что это разделение проводится в основном по религиозному признаку, опускается важнейшее христианское (протестантское в том числе) представление о том, что в мире присутствуют не только истинные евангельские христиане и их антагонисты — язычники и последователи «антихристового» учения римской церкви. Есть и еще категория христиан «в том сонме, который зиждется на <...> основании истинном», — особая категория заблудших, которым «простятся их погрешности» («Апология Аугсбургского исповедания», «Книга Согласия» 1999, 220–221, курсив мой — Л.М.) и которая трактуется от- лично от двух предыдущих¹⁰⁵.

С другой стороны, после 1617 г. Московская Русь не вписывается в антитетическую ось *друг — враг*. Если раньше в этом вопросе была достаточная определенность (самому королю принадлежит определение: «наши старинные враги русские»¹⁰⁶), то после заключения мира стало возможным смотреть на восток более благосклонно. Подчеркивание «старинной вражды» уже было не актуальным (Tarkiainen 1971, 117–116, Толстиков 2002, 54), потому и прежний взгляд на русских как на язычников и идолопо-

¹⁰⁵ Подробнее протестантский взгляд на эту категорию народов будет рассмотрен позже.

¹⁰⁶ Монография Таркиайнена "Vår Gamble Arffiende Ryssen", в качестве названия использующая цитату из официального послания подданным короля Густава Адольфа (1615) (Tarkiainen 1974, 8), как раз и посвящена различным аспектам этого образа враждебного соседа, каким он сложился к 1621 г.

клонников требовал пересмотра. Именно поэтому Ботвиди называет вопрос о христианстве московитов «вопросом неизведанным» (I), — поскольку вопрос этот, действительно, не был решен применительно к общехристианской эсхатологической перспективе. Именно в этой перспективе должна была быть заново показана Московская Русь и ее место в системе новых представлений Швеции о самой себе. Обстоятельства, таким образом, складывались так, что *русские стали казаться подходящим объектом для заполнения этой ниши истинных, но заблудших христиан в общей иерархии народов*. И тем самым Швеция получила возможность, если продолжить терминологию Рингмара, примерить на себя иную роль по отношению к России и, соответственно, обновить и саму трактовку соседа и его вероисповедания. Актуальным оказался такой взгляд, который устанавливал бы положение Швеции по отношению к православной России как *позицию духовно-религиозного наставника, патрона для народа, вера которого не вполне крепка и который находится в плену религиозных заблуждений*. И эта роль была не менее важна для державного представления о величии религиозной миссии Швеции, чем роль друга всех протестантов и врага «слуг Антихриста» — католиков.

Сама по себе христианизация и лютеранизация не была делом новым — Швеция и до присоединения Ингрии вела миссионерскую деятельность в Лапландии и Финляндии, а затем и в других регионах Прибалтики. Эти страницы истории хорошо изучены, так же как и конфессиональная политика на вновь приобретенных землях Ингрии с православным по преимуществу населением¹⁰⁷. И хотя статья о свободе вероисповедания входила частью в текст Столбовского договора (1617) и основу официальной конфессиональной политики составляли просвещение и добровольное обращение в лютеранство, однако инструкция 1618 г. Выборгскому епископу относительно православных подданных по прежнему гласила о том, что они — «идолопоклонники и <...> противники нашей христианской религии» (Толстикова 2002, 112).

¹⁰⁷ Основы изучения миссионерской деятельности заложены работой Вестмана (Westman 1916) и продолжены в фундаментальных трудах Исберга (Isberg 1968, 1970, 1973). Хорошая библиография по конфессиональной политике Швеции в Прибалтийском регионе содержится в монографии Монтгомери (Montgomery 2002, 313).

5.1.1.

Очевидно, что трактовка веры московитов — большого и могущественного соседа, с которым заключен «вечный мир» — не могла разворачиваться в русле подобного жесткого взгляда, как и в русле доминирующей католической, а затем и протестантской традиции в виде перечисления ошибок и заблуждений. Знамением новых веяний и стала работа Ботвиди, который выстраивает свою риторическую линию совершенно отличным образом.

Фундаментом для риторического и тематического освоения вероисповедания московитов в духе протестантизма и в духе нового державного мышления прежде всего должна была стать определенная классификация московитов как христиан. Базовым форматом репрезентации любых идей в любом идеологическом дискурсе является соотнесение этих идей и их носителей с ключевой культурной оппозицией *мы — другие* (van Dijk 2000, 68). И с этой точки зрения, что мы и видим у Ботвиди, вера московитов должна сопоставляться с лютеранской, причем как в речевых структурах, представляющих рациональную категоризацию, так и в речевых структурах экспрессивного характера, эмоционально приближающих (или отталкивающих) объект описания (религию русских).

В первой четверти XVII века собственно шведский дискурс прозелитизма в отношении к соседским народам еще только начал формироваться, и ресурсом религиозных представлений такого рода, а также источником поиска подходящего языкового выражения для их реализации были прежде всего канонические вероисповедные тексты лютеранства.

«Книга Согласия» (Concordia), как возникшая в определенных исторических условиях, концентрируется вокруг критики (и защиты от!) католицизма и полемики с другими протестантскими церквями и не дает прямой оценки русского православия. Вопросы схизмы, церковного раздора тоже трактуются там применительно к расколу между «папистами» и протестантами. Однако, будучи документом, основанным на интерпретации библейских текстов, символические книги лютеранства намечают вполне определенные подходы к вопросу о том, как следует относиться к еще не вошедшим в лоно евангелической церкви народам. Надо иметь в виду, что последующие поколения лютеран (в том числе и Ботвиди), искали и находили в «Книге Согласия» ключи к решению насущных для них вопросов, исходя из запросов и вызовов своего времени.

Именно поэтому я в моем аналитическом обзоре лютеранских представлений о типах народов (и людей) в соответствии с их

верой останавливаюсь прежде всего на самой конкретной языковой реализации этих представлений, а не на драматической истории создания «Книги Согласия» как собрания центрального корпуса текстов лютеранского дискурса своей эпохи.

Итак, как лютеранская доктрина трактует разные категории христиан и не-христиан? В «Книге Согласия» мы находим три более или менее четких разграничения. Во-первых, это «иудеи, язычники и турки» («Апология Аугсбургского исповедания», «Книга Согласия» 1999, 221) — мир вне христианства.

Вторая большая группа — это «противники» Лютерова учения, которые иначе именуется как «дурные» или «худые» христиане, противостоящие «сторонникам»¹⁰⁸ Лютера, представляющим третью категорию христиан. Однако доминирующими организующими лексическими маркерами категоризации христиан служат слова, формирующие две антитезы. Первая антитеза — это «ложное — истинное»: в «Аугсбургском исповедании» — «подлинное служение Богу» («Книга Согласия» 1999, 84), «истинно христианское покаяние» («Книга Согласия» 1999, 86), «ложные христиане» («Книга Согласия» 1999, 68); в «Апологии» — «лжеучителя» («Книга Согласия» 1999, 221); в «О власти и верховенстве папы» — «учение ложное и богослужение неправедное» («Книга Согласия» 1999, 447), «богослужение подлинное» («Книга Согласия» 1999, 446) и тому подобное; вторая антитеза — «христианское — дьявольское/антихристово»: в «Апологии» — «антихристово учение и царство» («Книга Согласия» 1999, 287)); в «Шмалькальденских артикулах» — «[папа] дьяволом навязан» («Книга Согласия» 1999, 411), «он [папа] сиречь антихрист настоящий» («Книга Согласия» 1999, 412) и тому подобное¹⁰⁹.

Кроме этого, вполне очевидного и понятного разделения, в «Книге Согласия» неоднократно находим в различных контекстах важную дополняющую оговорку, касающуюся группы истинных христиан. К таковым, кроме сознательных последователей Лютера, относится и *еще одна категория верующих*, полная дефиниция которых приводится в «Апологии». Это — «*немощные люди*», которые на истинном основании — то есть на вере и Христе — строят «из сена и соломы» (последняя метафора осно-

¹⁰⁸ «Противники» и «сторонники», в данном случае, также используется как цитаты из «Апологии Аугсбургского исповедания». Эти определения — реакция на католическое «Опровержение» (Confutatio) манифеста лютеран (1530) («Книга Согласия» 1999, 886).

¹⁰⁹ Идея о папской церкви как об установлении дьявольском и антихристовом начинает детально разрабатываться и развиваться уже в «Апологии» (1531) и достигает кульминации в трактате «О власти и верховенстве папы» (часть «Книги Согласия» (1537)).

вана на библейском тексте — Кор. 3.12) («Книга Согласия» 1999, 221). Это определение относится к той части христиан, которые «все равно они суть христиане, и простятся им их погрешности, и в свое время будут они просветлены и уведомлены» («Книга Согласия» 1999, 221). «Сеном и соломой» поименованы «мысли и суждения человеческие, которые, однако, основание сего, Христа, не опрокидывают и не отвергают» («Книга Согласия» 1999, 221). Специальное выделение в особую группу «неможных» в «Апологии» укрепляет взгляд на человеческие установления (иначе: *дела свободного усмотрения или адиафора*¹¹⁰), сформулированный уже в «Аугсбургском исповедании»:

Соблюдаются также и нашей стороною многие обряды и традиции <...>, каковые служат для надлежащего порядка в церкви <...> такое внешнее богослужение никого не делает благочестивым перед Богом <...> нет необходимости блюсти единообразие в таких обычаях («Аугсбургское исповедание», «Книга Согласия» 1999, 90).

В дальнейшем в разных разделах «Книги Согласия» человеческие установления обсуждаются с двух различных позиций. Во-первых, это позиция *непримиримого отрицания* приравнивания веры к каким бы то ни было традициям, не заповеданным Христом (например: «А посему никоим образом нельзя традиции сии выдавать за обязательное богослужение», они не составляют истинной веры, и потому не должны «отягчать совесть» («Аугсбургское исповедание», «Книга Согласия» 1999, 88–89)).

Во-вторых, дела свободного усмотрения неоднократно обсуждаются в контексте обязательной *терпимости* к разного рода человеческим традициям и установлениям. Это положение впервые было сформулировано уже в «Аугсбургском исповедании»: «О таком отсутствии единообразия в человеческих установлениях написано: оно единству мира христианского не противоречит» («Книга Согласия» 1999, 90).

В дальнейшем тезис о том, что «неединообразие человеческих установлений никого не отособляет и не отделяет от всеобщей христианской церкви» («Апология Аугсбургского исповедания», «Книга Согласия» 1999, 228) многократно подтверждается во всех символических текстах лютеранства.

¹¹⁰ Греч. *adiaphora* *безразличное* — термин, восходящий к философии стоиков, применяемый также и в «Книге Согласия» («Апология Аугсбургского Исповедания», «Книга Согласия» 1999, 375).

Эти два подхода не вступают в конфликт, поскольку по сути являются развитием центрального лютеранского догмата о спасении единственно верой *sola fide* — и актуализируются в зависимости от того, идет ли полемика с «идолопоклонничеством» «папистов» или отстаиваются лютеранские воззрения на дела свободного усмотрения.

Тексты «Книги Согласия» создавались в значительной мере как отклик на события жестокой религиозной борьбы, а потому зачастую проникнуты злободневностью. Однако, став собранием символических книг лютеранства, одна часть «Книги Согласия» сформировала лютеранский канон для современников и соотечественников Ботвиди, а другая ее часть принималась ими во внимание как авторитетный документ. Естественно, трактаты и документы «Книги Согласия» в XVII веке воспринимались из иной культурно-исторической перспективы, чем та, в условиях которой они возникли. Поэтому в применении к исследованию тезисов Ботвиди необходимо говорить прежде всего об усвоенных из «Книги Согласия» структурах языкового выражения, которые были востребованы и актуализированы шведским державным дискурсом и «вживлены» в общую стратегию текстопостроения.

Итак, каким образом и что конкретно из существующих лютеранских классифицирующих подходов к категориям верующих Ботвиди применяет к религии московитов и как именно этот его выбор проецируется на идейные составляющие державного дискурса?

5.1.2.

Прежде всего, Ботвиди нигде не прибегает к определению московитов как *худых* или *ложных христиан*, не относит их *ни к еретикам, ни к схизматикам ни, тем более, к язычникам*. И это при том, что в предшествующей собственной шведской традиции в весьма недалеком прошлом мы находим именно такие трактовки, особенно когда речь шла о текстах, никак не адресованных московитам, но имеющих то или иное «внутреннее» назначение (а тезисы Ботвиди были именно таким сочинением).

Более того, с собственно доктринальной точки зрения в религиозной практике и учении православия, даже не выходя за рамки своих латинских источников, Ботвиди мог найти весомые основания трактовать московитов как ложных христиан, поскольку, вслед за Одерборном, отмечает у них ту же неверную оценку *bona opera* (благодеяний или добрых дел), которая была исход-

ным моментом в расхождении с католиками: «Они полагают, что быть того не может, чтобы кто-либо, не причастный заслуге добрых дел (*bonorum operum excellentia destitutus*), воссоединился бы с Богом и возродился к жизни» (XXI).

По существу, Ботвиди признает непонимание православными исходной догматической установки *sola fide*, но самим построением тезиса, посвященного этому догмату, акцентирует внимание на том, что он все же составляет важнейшую часть вероучения московитов: «Веру основой спасения полагают (*fidem salutis fundamentum ponunt*), однако же живую веру и такую, которая подтверждается добрыми делами» (XXIV). Это не более чем риторическая уловка, нисколько не меняющая сути дела: далее Ботвиди подробно пишет о практике добродетели, куда входит и монастырская жизнь, и отшельничество (XLII), и раздача милостыни (XLVIII). Однако подобная акцентуация и уклонение от заострения критики на тезисе о *bona opera* позволяет Ботвиди сконцентрировать свое обоснование христианства московитов вокруг рассуждений об истинности самого православного крещения (XXVI–XXXII), свершаемого по слову Евангелия (дается ссылка на Евангелие от Матфея (28, 19) (XXIX) и силой Божьего устройства (*vi ordinationis Dei*) (XXXI) (то есть в соответствии с другими важнейшими *sola* протестантизма — *solus Christus* и *sola Scriptura*).

Таким образом, при подобном освещении существенных для лютеранства догматических постулатов Ботвиди исключает московитов из числа враждебных евангельской вере язычников и ложных христиан и сближает их с христианами истинными.

Ботвиди правомерно для своей работы применяет к московитам *только одно определение: христиане (Christiani)*, — формулирует ли он это в виде вопроса, как в начале работы (I, II), рассматривает ли он подобный тезис в ходе своего анализа (VII, XXVII) или делает заключение о московитах как о христианском народе в конце тезисов (L).

Ботвиди трактует московитов в полном соответствии с той дефиницией, которая дается в «Книге Согласия» «*немошным христианам*», которых «мысли и суждения человеческие <...> однако основание сего, Христа, не опрокидывают и не отвергают» и которым «простятся <...> их погрешности, и в свое время будут они просветлены и уведомлены» («Апология Аугсбургского Исповедания», «Книга Согласия» 1999, 221).

Это обнаруживает себя в ряде риторических структур: во-первых, Ботвиди в ходе схоластических процедур¹¹¹ во всех важных тезисах *подчеркивает соответствие московитской веры «слову*

¹¹¹ Об этой части его риторической переработки традиции будет подробно говориться в следующей главе.

Христа», на котором строится и лютеранская вера (XXII, XXIX, XXXII), и не раз использует прямые указания на сходные с лютеранами представления. То есть, шведский теолог избирает тот формат репрезентации, который в бинаризации *мы — другие* сближает московитов с лютеранским *мы*. Во-вторых, терпимость к заблуждениям московитов Ботвиди, в соответствии с лютеранскими каноническими текстами, обосновывает *приемлемостью и даже полезностью некоторых человеческих установлений*, адиафора, (XXXII, XXXV, XLVII)¹¹². Это приближение православных московитов к категории «немогущих» (но истинных) христиан завершается в итоговом суждении о них, проникнутом сочувственным пафосом, полностью соответствующим видению *пути «немогущих» к евангельской истине*, как *мы* это видели в «Книге Согласия»:

О, если бы им довелось некогда увидеть поближе свет возрожденного Евангелия, они без сомненья <...> оставят ошибочные заблуждения (L).

Более того, в финале тезисов Ботвиди обращается к той эффективной антитезе, которая организует противопоставление веры истинной (лютеранской) и ложной («папистской») — к *антитезе Христос — дьявол/антихрист*, и московиты в этом окончательном распадении на друзей и врагов оказываются *среди противников дьявола*. «Кто из Дьяволов был столь <...> враждебен истине, что братскую нашу любовь от всего Христианского сообщества отделил», — цитирует Ботвиди письмо митрополита Иоанна папе римскому (L).

5.1.3.

Другой источник представления веры московитов как не чуждой лютеранской доктрине восходит к собственно шведскому внешнеполитическому дискурсу. В Смутное время, когда Россия воспринималась как потенциальный союзник в борьбе с католической Польшей, в риторический арсенал документов внешнеполитического назначения входит трактовка православия, закрепленная формулой «старая греческая религия» (*den gamla grekiska religionen*), широко используемая в дипломатических документах (например, в переписке Карла IX с русской стороной) и про-

¹¹² Сближение православной доктрины с лютеранской и применение принципа адиафора к вероисповеданию московитов будет рассмотрено далее в этой главе.

пагандистских воззваниях к русским¹¹³. Впоследствии эта формула делается неактуальной из-за новых военных конфликтов с Россией, но отнюдь не забывается. Она снова возрождается и становится нужной уже в контексте Столбовских переговоров и сразу после заключения Столбовского мира в 1617 г. (это выражение использует, между прочим, и сам Густав Адольф в своей переписке с Михаилом Федоровичем) (Толстикова 2002, 54–55). Апеллирование к «старой греческой религии», дающее общее основание для военно-политического союзничества Швеции и России, исходит из базовой концепции протестантского движения как возврата к первоначальному евангельскому учению, незамутненному «папистской» традицией («<...> во все времена должна стоять и сохраняться Церковь христианская, каковая есть собрание всех верующих, у коих Евангелие в чистоте проповедуется и таинства святые согласно с Евангелием преподаются» («Аугсбургское исповедание», «Книга Согласия» 1999, 67)). И в этом смысле русское православие, оппонирующее католицизму и воспринимающее свою христианскую традицию как заложенную в апостольские времена, можно было представить как *веру, близкую к евангельскому первоисточнику*. Россию, таким образом, призывали к защите общего евангельского наследия в борьбе с католическими государствами¹¹⁴. Образ России как государства со «старой греческой религией» оказался полезным вновь на заре державности, — и его потенциал, как мы увидим, был задействован и в работе Ботвиди, но уже не для внешнего сношения с Московией, а как важный отправной момент для нового восприятия русского православия, актуальный для собственно шведской аудитории.

Уже в V тезисе, в исходном пункте всего последующего рассуждения, Ботвиди пересказывает легендарную историю крещения Руси апостолом Андреем:

Так вот, они пишут, что земля Руссия была крещена и благословлена Святым Андреем, братом Апостола Петра. Московитские летописи утверждают, что он из Греции прибыл по Черному морю к устью Борисфена, а оттуда — в Киев и Великий Новоград (V).

¹¹³ Подробно об этом см. в работе Толстикова (Толстикова 2002, 41–45).

¹¹⁴ Эта страница в развитии внешнеполитической риторики Швеции в первой половине XVII века была исследована Таркиайненом (Tarkiainen 1974, 30–31), а затем в ракурсе сопоставления религиозного внешне- и внутреннеполитического дискурсов в работе Толстикова (Толстикова 2002, 41–45).

Эти сведения подкреплены четырьмя ссылками на все источники, где Ботвиди нашел их: страницы 20, 133, 172 и 256 Франкфуртского сборника (сочинения Герберштейна, Фабри, Гваньини и Одерборна соответственно). Сама по себе подобная акрибия представляет эти сведения как достойные особого доверия. Информация об апостольском источнике русского христианства представлена Ботвиди в сопровождении критики Павла Иовия, сведения которого вносят противоречие в описанную картину:

Но кто-то может сказать, что этот рассказ — вымысел, поскольку в том же Сборнике Павел Иовий на стр. 126 сообщает, будто Московиты за пятьдесят лет до того почитали Богов язычников. Но поскольку он не приводит каких-либо свидетельств или доводов, то мы по праву предпочитаем московитские летописи бездоказательному донесению Иовия (VI).

Это уникальный случай во всех тезисах Ботвиди, когда он счел необходимым вступить в полемику с конкретным сочинением и противопоставить ему русские летописи и сведения из других источников. *Полемическое заострение*, будучи средством акцентуации, само по себе означает подчеркнутое высвечивание факта крещения Руси Святым Андреем в новозаветные времена. Тема Евангелия как основы православия развивается и в следующем тезисе, где Ботвиди сообщает о более поздних фактах русской истории:

Зонара утверждает, что в лето 870 от рождения Спасителя или около того <...> к Московитам был послан Епископ, усилиями которого они были обращены к религии. <...> Епископ, прочтя несколько молитв, бросил в огонь список Евангелий, а тот остался невредим. Этим чудом Московиты были склонены к тому, чтобы учение Христа принять за истинное и вверить ему себя (VII).

Очевидно, что Ботвиди ищет в далекой церковной истории доводы, которые допускают возможность сближения истоков веры Московской Руси и лютеранской церкви, понимающей свое назначение как обретение первоначальной истины Евангелия, утраченной впоследствии западной церковью. Таким образом, формула «старой греческой религии», пришедшая из внешнеполитического риторического арсенала, разрабатывается Ботвиди далее в виде изложения фактов истории многовековой давности и таким образом переходит во внутривероисповедный дискурс державной Швеции.

5.1.4.

В единой установке на общую репрезентацию московитов и их веры как части истинного христианства есть еще третья важная составляющая, которая адресована, скорее, эмоциональной сфере аудитории, — это обращение к специфической *метафорике*.

Как уже отмечалось, в моей методологии специальную важность приобретают все факты, свидетельствующие о переработке источников в определенном направлении. Сам Ботвиди указывает, что он «хорошенько разобрал» сочинения латинских авторов и отобрал важное (*Declaratio*). Поэтому любые моменты, которые так или иначе акцентируют или трансформируют реферируемые сведения, служат сигналом особой коммуникативной актуальности, которая должна получить объяснение.

Как богословские тезисы, работа Ботвиди подчиняется общим законам этого жанра и весьма бедна какой-либо языковой орнаменталистикой. Тем существеннее тот факт, что в этом сочинении появляется метафора *света*, важная как для реформационной мысли в целом, так и для шведского державного дискурса.

Сравнение духовного прозрения со светом в христианской традиции идет от текста Евангелия: *lumen mundi* («светоч мира») (Матфей 5, 14), *lux in tenebris* («свет в потемках») (Иоанн 1, 5). У христианских авторов метафора света Евангелия актуализируется именно в контекстах, связанных с распространением слова Христова. В протестантской традиции эта общехристианская линия продолжается, — и в конце концов, приобретает характер *формульного выражения для самой идеи истинного христианского учения*. Конечно, метафора света наполняется тут особым смыслом, поскольку она применяется не только в контексте приобщения к правильной вере всех народов, но также начинает использоваться в новом значении — в значении евангельской истины, очищенной от «папизма».

Хороший образец находим, например, в «Истории о жизни и деяниях Лютера» Филиппа Меланхтона: *Deo gratias agi necesse est, quod per eum restituit nobis Evangelii lucem* («Нужно вознести хвалу Богу за то, что через него [Лютера] он восстановил для нас свет Евангелия») (Melancthon 1548, *Vvi.r*, перевод мой — Л.М.). Именно в протестантизме эта метафора достигает наиболее полного образного раскрытия, когда *свет* истинного евангельского учения выступает в оппозиции *мраку* папской церкви, как мы это видим во вступительной декларации ко всей «Книга Согласия» (1580): «Свет Священного его Евангелия <...> явился и после суеверного мрака папства воссиял <...> неизвращенно роду человеческому <...>» («Предисловие», «Книга Согласия» 1999, 37).

Шведская традиция не явилась исключением, и уже в одной из ключевых для всего державного дискурса речей, в своем коронационном выступлении перед сословиями (1617), Густав Адольф противопоставляет «чистое и ясное слово Бога» (Guds rena och klara ord) «папскому мраку» (påfvens mörker) (Tal och skrifter av Konung Gustaf II Adolf 1915, 59). Если мы обратимся к текстам, созданным к юбилею Реформации, когда особенно много говорилось и писалось о религиозном обновлении, то увидим, что метафора евангельского света — и опять прежде всего в соотношении с папским «мраком» — использовалась особенно часто¹¹⁵. В частности, в королевском эдикте по поводу празднования именно символика перехода от тьмы к свету выступала как эмоционально-образный коррелят обращения Швеции к учению Лютера: «Бог использовал его [Густава Васу] как орудие, чтобы очистить нашу землю от папского мрака (papistiska mörkret), <...> чтобы можно было увидеть свет Евангелия (evangeliets ljus)» (Aurelius 1994, 19).

Ботвиди тоже прибегает к *метафоре света*, когда выражает в заключительном L тезисе свою уверенность в готовности москвитов следовать евангельскому учению. Однако эта метафора появляется не вдруг в финальном тезисе, но является результатом развития в тексте сквозной метафоры солнца и света. Первыми словами собственно тезисов — уже на титульном листе сочинения — служит уже приведенная выше библейская цитата из книги пророка Малахии с такими начальными словами: «от восхода солнца» (ab ortu solis) (Малахия 1, 5, 11). Несмотря на то, что латинские выражения solis ortus и solis occasus сами по себе выступают синонимами понятий восток и запад, однако их образный потенциал (в том числе и в рамках приведенной цитаты) очевиден: слово Христово подобно солнцу, восходящему над всем миром. Предлагая далее своей аудитории небольшой обзор источников по истории распространения христианства на Руси, Ботвиди в свой черед доходит до крещения княгини Ольги. Вернувшись из Константинополя,

она повсюду в Московии распространяла христианскую религию. И по этой-то причине Московиты ее сравнивают с солнцем (soli aequiparant). Они говорят, что подобно тому, как солнце само мир освещает, так и она сама Руссию верой Христовой просветила (fide Christi illustravit) (VIII).

¹¹⁵ Такой вывод делает, в частности, Аурелиус (Aurelius 1994, 38).

Общий ход изложения, особенно в том, что касается истории московитов, представляет собой концентрированное и вполне бесстрастное описание важных в контексте тезисов фактов, — в той мере, в какой это необходимо для подтверждения тезиса о введении христианства на Руси. Фрагмент о княгине Ольге образует очевидную *фигуру замедления, ретардации*, которая по сути ничего не добавляет к аргументации тезиса. Если принять во внимание, что работа Ботвиди предполагала переработку латинского сборника объемом во много сотен страниц, то выбор именно этих деталей для рассказа о крещении Ольги и подробное внимание к метафоре солнца и христианского света в изложении истории Руси должны расцениваться как особенно важные для автора. Эта важность подтверждается завершающим тезисы Ботвиди финальным обращением к метафоре света Евангелия: на этот раз богослов выражает свою уверенность в том, что московиты готовы приобщиться к «свету *возрожденного* Евангелия» (*renascentis Evangelii lucem*)(выделено мной — Л.М.) (L). Через весь текст, таким образом, проходит своеобразный *метафорический нарратив*, весьма заметный на общем фоне тезисов, лишенном образной экспрессии: Евангелие подобно свету, и этот свет уже был однажды узрен в земле московитов, — тем основательнее надежда на то, что они вновь к нему обратятся.

Московиты, таким образом, включаются в протестантскую *образную парадигму противопоставления света и тьмы*, веры истинной и веры ложной, причем они оказываются вовлеченными именно в «*орбиту света*», — и на таком метафорическом уровне происходит эмоциональное осваивание русского православия, приближение его к евангелической вере.

5.1.5.

Представленный анализ показывает, что Ботвиди аккумулирует разнообразные доступные риторические ресурсы — как в общелютеранской, так и шведской традиции — для целостного выстраивания организующего текст формата *мы — они*. Московиты не причисляются к стану врагов христианства, но категоризируются как истинные христиане, крещенные по слову Евангелия и получившие веру из апостольского незамутненного источника, к которому их и предстоит вернуть, поскольку они оказались «немогущими», заблудшими в погрешностях веры. Таким образом заложена основа тому, чтобы рассматривать московитов в качестве подходящего объекта для ненасильственного просвещения, для евангелического учительства, что в целом выступает как одна

из важных новых граней миссии державной Швеции в христианском мире.

5.2. Риторические стратегии переработки католических и протестантских источников в тезисах Ботвиди

Общий фундаментальный взгляд на московитов как на христиан, близких к евангельскому учению, закладывает основу всей работе Ботвиди с собственно содержательными структурами своих источников и их переработке. Православие предстает перед читателем/слушателем не как свод ошибочных догм и представлений с критическим разбором (я имею в виду структурирование конкретных тематических «блоков»), а как цельная картина вероучения, литургии и церковного устройства, освещаемая одновременно с ее сильных и слабых сторон. Целостность этой репрезентации обеспечивается, с одной стороны, единой стратегией риторической организации всех тематико-структурных компонентов, а с другой стороны, единой методологией доказательства каждого отдельного обсуждаемого тезиса.

В этом разделе я буду говорить о риторической организации тематических кластеров (схоластическая методология тезисов будет обсуждаться в отдельной главе).

В тезисах просматривается единая стратегия в освещении положений веры и ритуальной практики, в целом ведущая к последовательному *истолкованию православия как доктринально и литургически не противоречащего сути христианства*. В этой стратегии отчетливо выделяются две риторические линии, которые можно обозначить как линию расстановки *протестантских акцентов* и как линию *митигации (смягчения) ошибок веры*. Эти риторические линии тесно переплетены, поэтому я буду анализировать их реализацию в тексте Ботвиди в едином комплексе.

Этот анализ, кроме того, дает возможность показать, как в тезисах Ботвиди трансформируется предыдущая католико-протестантская традиция о православии, как высвечивается сходство и ретушируются различия православия и лютеранства, как в анализе православия проступает критика католицизма.

5.2.1.

Уже в первом тезисе Ботвиди подготавливает аудиторию к тому, что речь пойдет о народе, который нужно лишь укрепить в «познанной истине» (*agnita veritate*) и наставить относительно суеверий (в оригинале ед. ч.), проистекающих из человеческих преданий (*de humanarum traditionum superstitione*) (I). Таким обра-

зом, задано главное измерение, с которым должно быть сообразовано для аудитории все, что далее будет показано и доказано: религия московитов в общем виде охватывается понятием истинной веры, затемненной суевериями человеческих установлений. Таков изначальный ориентир для всех последующих тезисов, хотя в дальнейшем картина православного вероисповедания оказывается значительно сложнее и противоречивее.

Протестантский уклон заметен уже в свете того, как Ботвиди представляет в тезисах свои источники.

Во-первых, ряд важных для лютеранства догматических положений излагается исключительно по протестантскому сочинению (во франкфуртском сборнике это Одерборн): о догмате троичности (XVIII), первородном грехе (XXIII), о соотношении веры и добрых дел (*bona opera*) (XXIV), об исповеди (XXV), — всего на Одерборна имеется 13 ссылок. Реальная же референциальная картина несколько иная, и наиболее авторитетным источником для Ботвиди оказывается Герберштейн (34 ссылки), но причиной такого доверия служит то, что посредством, в первую очередь, именно его сочинения шведский богослов обращается к словам самих московитов и к русским текстам, на которые полагается более всего¹¹⁶.

Однако не единожды Ботвиди перелагает католические сочинения, не указывая их страницы, — и речь в этом случае идет о важных в догматическом отношении положениях веры московитов. Одно из них — об исхождении Святого Духа — излагается Ботвиди в буквальном цитировании по сочинению Иовия (католического автора), однако без какой бы то ни было ссылки (XIX). Более того, свое предположение о том, что в этом вопросе «рассудительные Московиты и другие благочестивые люди на Востоке» «уступчивее думают, чем говорят» (*mitius sentire quam loqui*) (XIX), — Ботвиди выводит из «Записок» Герберштейна (не снабжая свои заключения указанием на их страницы). Без ссылки оказывается и еще одно важное для лютеранина положение — признание московитами решений Первого Никейского собора наиболее истинными из всех (сопоставление текстов показывает, что Ботвиди тут реферирует католического автора Гваньини). Наконец, еще один важный случай, когда отсутствует ссылка именно на католика (в этот раз на Иовия) — это сообщение об отвержении московитами иудаизма (XXXIII).

Все это говорит о том, что аппарат ссылок служил автору отчасти и как элемент риторической стратегии, эксплицирующей ориентацию на протестантских авторов и несколько затеняющей католические источники.

¹¹⁶ Подробно о влиянии Герберштейна на тезисы Ботвиди см.: Мокрородова 2002, 235–246.

Другой важный инструмент протестантского акцентирования — это последовательное выделение тех сторон в православном учении и практике, которые так или иначе совпадают с лютеранством или, по крайней мере, могут заслужить одобрение или снисхождение у протестанта. Эти моменты, к тому же, всегда сопряжены со скрытой полемикой с католицизмом и, соответственно, с противопоставлением православия католицизму.

Так, с большой подробностью на протяжении трех тезисов (XII–XIV) Ботвиди пишет об использовании собственного наречия «иллирийского» языка (под этим он подразумевает некий общеславянский язык) для переводов Священного писания и трудов отцов церкви («На этом языке у них <...> напечатано все Священное Писание» (XIV)). К этому важному для протестанта факту он снова еще раз возвращается в тезисе XLIV, чтобы второй раз подчеркнуть: «Богослужение ведут на родном наречии» (XLIV). В этом же контексте Ботвиди дважды — в XIII и XXI тезисе настойчиво отмечает «величайшее почтение», с которым Московиты относятся к Священному Писанию (*summa cum reverentia* (XIII); *maxima veneratione*, (XXI)). Такое подчеркивание, конечно, тоже предполагает одобрение слушателя-лютеранина, для которого лишь «слову Божию должно учреждать артикулы веры — и более никому, даже ангелу» («Шмалькальденские артикулы», «Книга Согласия» 1999, 407).

И далее на протяжении всех тезисов Ботвиди подробно перечисляет и описывает все точки соприкосновения православия и лютеранства:

признание догмата троичности (XVII), водное крещение именем Троицы (истинность этого важнейшего таинства служит главным доктринальным аргументом истинности христианства у московитов) (XXVI–XXXII), признание Бога как вечного источника блага (XVIII), следование десяти заповедям Моисея (при этом подчеркивается, что «опора их твердости — слово Христово, что-де пришел он, дабы исполнить закон, но ничуть не нарушить») (XXII), оплакивание первородного греха (XXIII), допустимость браков для священнослужителей (XXX), причащение «обоими видами» (вином и хлебом) (XXXIV), вера в страшный суд, рай и ад (XXXVIII), отрицание примата римской церкви (XXXIX), отрицание чистилища (XXXIX).

Пожалуй, с наибольшей избирательностью Ботвиди излагает сведения об организации московской церкви — слишком обширный материал предлагали его источники. В целом Ботвиди посвятил этому материалу 4 тезиса (с XL по XLIII): иерархия, территориальное устройство, одеяния священников и так далее. При этом Ботвиди отводит специальное место (XLIII) такому

острому для всей Реформации вопросу, как участие церкви в делах светской власти. Как известно, полемика по этому поводу внутри протестантизма даже привела к тому, что в Шмалькальдене (1537) был выработан специальный «Трактат богословов» «О власти и верховенстве папы» (отдельно от «Шмалькальденских артикулов»), где, в частности, говорится:

<...> дал Христос ученикам Свою власть только духовную, то есть заповедовал им проповедовать Евангелие <...>. И отнюдь не заповедовал Он им меч носить, либо устанавливать и брать на себя правление мирское <...> («Книга Согласия» 1999, 442, п. 31).

Конечно, Ботвиди использует возможность показать сохраненными в древней (как он не раз подчеркивал) русской церкви те установления, которые воспринимались лютеранами как утраченные или извращенные в католической церкви. Поэтому целый отдельный тезис Ботвиди посвящает изложению сведений о том, что московитская церковь не участвует в мирском управлении: «Крепости же или города, а также мирское управление у них отняты» (*Arces vero vel Civitates, et seculares administrationes eis sunt adempta*) (XLIII). Ботвиди специально отмечает, что церковь в России существует на доходы от поместий и нерегулярные подношения, что, конечно, должно было стать важным свидетельством, примиряющим лютеранина с теми сторонами в церковной иерархии и организации, которые не могли быть приняты (институт монашества, способ назначения митрополита)¹¹⁷.

5.2.2.

Установка на подчеркивание сближающих православие и лютеранство моментов в полной мере подкрепляется прямо противоположной установкой, не менее ярко представленной в организации материала: Ботвиди отчетливо смягчает критику традиционных протестантских объектов порицания или — что еще более демонстративно — вовсе опускает «неправильные» моменты в православной религии.

Наиболее ярко стратегия **митигации** проявляет себя в применении Ботвиди идеи *адиафора* — нейтральности в отношении дел свободного усмотрения. Обоснование права на человеческие традиции и установления в канонических книгах лютеранства уже было рассмотрено в предыдущих разделах, здесь же я по-

¹¹⁷ Здесь Ботвиди использует устаревшие для его времени сведения, почерпнутые у Герберштейна.

кажу, как учение об адиафора инкорпорируется в общую риторическую линию на смягчение критики.

Ботвиди последовательно применяет идею адиафора ко всем аспектам критики обряда крещения у московитов, освещение которого составляет центральный раздел тезисов. Во-первых, произнесение формулы крещения («Крещается раб Божий <...>») от третьего лица сопровождается комментарием:

Священник не ошибается, хоть от первого, хоть от третьего лица он произносит слова завета, ибо он только помощник в крещении, а не наставник. Действенность зависит не от слов <...>, а от установления Иисуса Христа (XXIX).

Практику погружательного крещения Ботвиди тоже не осуждает, трактуя этот вопрос полностью как адиафора: «Ведь это предмет нейтральный, относящийся к христианской свободе» (XXXI). Наконец, ритуальные церемонии, связанные с крещением, тоже расцениваются как всего лишь традиции, из которых «не следует неопределенности, чему именно они приписывают действие возрождения» (XXXII). Более того, Ботвиди признает даже целесообразность некоторых установлений: «Некоторые из этих священных обрядов полезны, например крестного попечительства» (XXXII), соглашаясь с одной из самых мягких трактовок адиафора во всей «Книге Согласия»: «Божия община <...> имеет право, смотря по обстоятельствам своим, изменять такие церемонии тем образом, который может быть наиболее полезен» («Формула согласия», «Книга Согласия» 1999, 663).

С не меньшей подробностью Ботвиди разбирает как вопрос свободного усмотрения причащение дрожжевым хлебом и сам способ его добавления в вино. Это — «вещь безразличная», «не повод для раздора» (XXXV) (упрек, брошенный в сторону католической критики православия). А потому «никому не следует обременять себя чувством долга в деле, свободном по самой своей природе» (XXXV).

Тезисы, трактующие право на христианскую свободу в форме отправления двух важнейших таинств (крещения и евхаристии) занимают центральное место в тезисах — и композиционно (XXVII–XXXV) и по тщательности разбора всех деталей. Таким образом, они формируют своего рода композиционно-тематическую доминанту всей митигационной стратегии тезисов.

Однако полностью игнорировать явно ошибочные практики и постулаты московитов Ботвиди все же не может, но при этом

чаще не просто ограничивается констатацией, но применяет риторическую процедуру, которую я называю *примиряющим комментарием*. Это более или менее подробные ремарки, которые имеют разный характер, но всегда преследуют цель объяснить (если и не оправдать) причины заблуждений.

Без комментария Ботвиди оставляет, собственно, только одно ошибочное положение веры: «отвергают конфирмацию» (XXXIX), и некоторые моменты церковной организации (в частности, монашество (XLII)). Почти все остальные заблуждения, касающиеся самой веры или богослужения, снабжаются примиряющими комментариями. Одно из них — приписывание спасительного значения добрым делам (*bona opera*) — уже было разобрано. Тут важно заметить, что подобный «нейтралитет» по отношению к заблуждению в этом важнейшем протестантском вопросе необычен как для предшествующей (это было показано ранее), так и для последующей традиции: Микаэль Оппенбуш, «унаследовавший» не только постановку вопроса «Христиане ли Московиты?» у Ботвиди, но и сам подход к его решению, тем не менее вносит «приписывание добрым делам больше должного» (*bonis operibus plus justo tribuendo*) (Oppenbusch 1667, 29) в список ошибок московитов.

Другой примеряющий комментарий относится к не менее порицаемому, чем даже почитание икон, заблуждению московитов (разделяемому с католиками) — культу святых. Шведский теолог не обходит молчанием эту часть богослужения, однако представляет ее не как догмат православной церкви, но скорее как традицию. При этом отказываясь от своей обычной практики давать несколько перекрестных ссылок, он реферирует свой тезис не по протестантскому сочинению (таковым могло бы быть сочинение Одерборна), но по сочинению католика Фабри: «Апостолов ставят высоко (*magno loco habent*), равно как и прочих святых» (XLIX). И это высказывание, таким образом, оказывается коннотированным скорее позитивно, а последующая критика Ботвиди (почерпнутая из «Книги Согласия»), основательно смягчена: «Этому почитанию они кажутся (*videntur*) слишком преданными (*nimis occupati*), ведь святых тот достаточно чтит, кто их вере и обычаям подражает» (XLIX)¹¹⁸. Использование глагола *videntur* («они кажутся, они представляются») вместо *sunt* («они есть») вносит градус митигации, и в результате порицание теряет характер обвинения.

Другой прием примиряющего комментария находим в разделе о проповеди (XLVII). Ботвиди подбирает из разных источников

¹¹⁸ Ср. «Аугсбургское исповедание»: «Святых нужно вспоминать затем, чтобы <...> мы <...> брали пример с их добрых дел» («Книга Согласия» 1999, 76).

(Герберштейн, Иовий, Гваньини, Одерборн) собственно православные аргументы в защиту отрицания института проповеди и проповедников и подробно их излагает (все они, в общем, сводятся к тому, что «изошренные умозаключения» (*subtilia argumenta*) ведут к ересям (XLVII)). При этом Ботвиди удерживается от изложения протестантского взгляда на проповеданное служение, и в результате подобной риторической «диспропорции» православная позиция отказа от проповеди оказывается основательно подкрепленной и вполне убедительной — ведь речь идет о «грубых душах невежественных людей» (XLVII).

Наконец, третий тип примиряющего комментария, использованный Ботвиди несколько раз, — это перекрестная ссылка на какой-либо источник (или на не подкрепленное источником мнение), дающий основание усомниться в том, что конкретное заблуждение московитов имеет место.

Самый выразительный пример тому — тезисы о *filioque* (XIX–XX). Расхождение с православным Никейским символом веры в вопросе *filioque*, общая часть всего западного христианского наследия, восходит к таким далеким временам и так укоренено в самом понятии схизмы, что, казалось бы, мало дает оснований для примирительных суждений. Достаточно вспомнить, как пишет об этом же предмете компатриот и современник Ботвиди Петрей (в описании православной догматики он опирался на Герберштейна¹¹⁹): «<...>русские очень грубо заблуждаются в этом, как и во многих других членах веры, и ставят ни во что слова Никейского Символа <...>: "Credo in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit"» (Петрей 1867, 433). Для Петрея в этом расхождении — лишь несомненное свидетельство ущербности веры московитов. Но Ботвиди был прилежным читателем *Rerum Moscoviticarum auctores varii* и нашел то небольшое, что позволило ему усомниться в однозначности образа мысли московитов по этому поводу¹²⁰. Определенные догматические уступки со стороны греков (эти сведения Ботвиди почерпнул у Иовия¹²¹), действительно, дали ему основание не только предположить, но даже категорично заключить (*unde colligitur* — «из чего заключается» (XIX)), что «благочести-

¹¹⁹ О зависимости суждений Петрея о вере русских от Герберштейна, см., в частности, в работе Челвемарка (*Kälve-mark* 1970).

¹²⁰ Ботвиди своеобразно контаминирует свои источники в этом тезисе, а затем на этой основе выстраивает и свою интерпретацию (Мокрородова 2002, 240–242).

¹²¹ Иовий почти дословно цитируется в этом тезисе.

вые люди на Востоке судят (*sentire*) об этом вопросе с большей уступчивостью (*mitius*), чем говорят» (XIX).

Иначе говоря, Ботвиди принимает в расчет не только «слово», но и вероятный «образ суждения» (*sensus*) (XIX) благочестивых православных людей. Если москвиты способны хотя бы в уме считаться с доводами в пользу *filioque*, то это одно уже может иметь вес как повод не так строго их судить. Таким образом, даже в этом, как кажется, безусловном заблуждении *religio Ruthenorum* Ботвиди находит способ оттенить жесткость неизменной протестантской критики русского и греческого православия¹²².

Без такого подробного обоснования Ботвиди дает примиряющие комментарии в форме своих сомнений по нескольким другим вопросам: он не вполне уверен, что москвиты одинаково почитают все книги Старого и Нового Завета («можно усомниться») (XXI), он находит в московитских церковных регламентах подтверждение тому, что в случае необходимости православные крестят без священника (XXVI), он не верит утверждениям о беспорядочной русской службе («можно поверить, что <...> происходит без суматохи» (XLVI). Особенно любопытной выглядит собственная приписка Ботвиди к изложенному по разным источникам рассказу об обрядах крещения: «некоторые суеверия — к примеру также католические (*superstitiosa* <...> *quemadmodum etiam Romana*), затемняющие достоинство крещения, они по справедливости устраняют» (XXXII). Этот вывод Ботвиди делает из простого сопоставления процедуры крещения католиков (известной ему) и православных (с которой он познакомился по своим источникам). Замеченные различия дают протестантскому теологу возможность полагать, что православные критически пересматривают литургическую традицию, и — совсем в лютеранском духе! — исключают из нее предрассудочное, связанное с католической обрядностью. Это суждение, разумеется, далеко от истины, но оно ясно вскрывает интенции автора приблизить москвитов к категории «истинных христиан», враждебных папской церкви.

Наконец, еще один важный прием, обнаружение которого позволяет выявить тенденциозность при переработке исходных сочинений — это *добавление* в собственный текст оценки или референции, которых нет в реферируемом источнике, — или напротив, значимое *опускание* определенных его элементов. Этот прием (если речь не идет о простом сокращении текста)

¹²² Ни один из известных мне католических или протестантских источников о русском православии, написанный до диссертации Ботвиди, не допускает подобной терпимости в отношении отрицания *filioque*.

выступает как своего рода **протестантская редаKTура** и преследуют цель согласования описываемого феномена с лютеранским взглядом на него или смягчения возможной критики. Я нахожу по крайней мере четыре бесспорных примера подобной редаKTуры в тезисах Ботвиди.

Первый случай относится к тезисам о Флорентийском соборе и догмате *filioque*. Как уже говорилось, прототипом этого тезиса Ботвиди выступает сочинение Иовия (без ссылки). Общий контекст сообщаемой Иовием информации — это вопросы установления католико-православной унии. Ботвиди нейтрализует этот неуместный католический контекст. Он опускает упоминание об объединительных решениях собора, а его датировка, которая у Иовия дается по папе Евгению, у Ботвиди заменена на год — «*circa annum Christi 1436*» (XIX) — и это при совершенно буквальном совпадении остального текста.

Еще один интересный пример такого рода — в тезисе об обряде причащения. В целом этот тезис излагается по ряду сочинений (Герберштейн, Иовий, Одерборн). С последним автором имеются и значительные прямые текстологические совпадения (основанные на общности источника), в том числе и в описании практики причащения дрожжевым хлебом (*Pane utuntur fermentato* у Ботвиди (XXXIV) и *Pane in Coena Dominica <...> fermentato utuntur* у Одерборна (*Rerum Moscoviticarum auctores variii 1600, 257*)). Замечательно, что два протестантских пастора совершенно по-разному относятся к этому делу свободного усмотрения. Одерборн именно после цитированного замечания о дрожжевом хлебе подчеркивает упрямство москвитов — вплоть до ненависти — в настаивании на единственной правильности своей литургии: «Тех же, кто литургию под вопрос ставят, полагают в высшей степени достойными ненависти (*odio dignissimos esse putant*)» (*Rerum Moscoviticarum auctores variii 1600, 257*). Ботвиди полностью трансформирует этот контекст рассуждений о причащении дрожжевым хлебом и, напротив, все сводит к адиафора.

Третий случай подобного рода встречаем в тезисе XXXIX. Говоря об отрицании москвитами главенства римской церкви и примата папы, Ботвиди цитирует Иовия (XXXIX), текст которого в полном виде выглядит так: «Они гордо (*superbe*) и упрямо (*pervicaciter*) отрицают, что римская церковь обладает главенством» (*Rerum Moscoviticarum auctores variii 1600, 127*, перевод мой — Л.М.). Из этих двух оценок Ботвиди сохраняет только «гордо» (*superbe*) (XXXIX). В результате эффект оказывается противоположным: критическое высказывание автора-католика, соотносящееся с обычно отмечаемым упрямством в заблуждениях, трансформируется в похвальное замечание.

Последний пример находим в тезисе XLVIII. Здесь Ботвиди, наоборот, делает некое добавление к тексту оригинального источника. Описывая устройство религиозной жизни московитов, он перечисляет дела, которые они совершают как богоугодные: «Милостыню подают <...>, помогают бедным, одевают нищих по завету Христа (ex mandato Christi)» (XLVIII). Этот текст представляет собой переложение фрагмента сочинения Фабри. Однако Ботвиди, в отличие от своего источника, не заканчивает этим, но дает после завершающих слов ссылку на Евангелие от Матфея (Матфей 25, 35). Таким образом, в глазах протестанта подобная практика призрачения — хоть ей московитами и приписывается неверное значение — должна вызвать понимание, поскольку восходит к определенному толкованию Евангелия.

Вообще же, если говорить о протестантской критике, то во всех тезисах встречается только три случая, когда Ботвиди считает нужным сопроводить сообщаемые им сведения о вероисповедании московитов собственным порицающим комментарием, разъясняющим правильное протестантское понимание. Это, во-первых, равное почитание обоих Заветов («<...> с таким же чувством благоговения приемлют все книги по обычаю католиков» (XXI)). По этому поводу шведский теолог заявляет: «никогда священные книги обоих заветов без невероятного ущерба для истины <...> не смогут слиться как бы в единый хаос» (XXI). Во-вторых, это пространное богословское рассуждение по вопросу о *filioque* (исхождению Святого Духа от Сына) (XX), где повторяются известные католические и протестантские аргументы, суть которых заключается в том, что «Дух ведь исходит от них обоих [Отца и Сына] как из единого сущностного источника» (XX). И наконец, Ботвиди осуждает православную практику причащения детей: «Дети, лишённые опыта разумения, заслуженно удерживаются от участия в причастии» (XXXV). Эти примеры оттеняют то лояльное отношение к ошибочным положениям православия, которое определяет основной тон его разбора.

С этой точки зрения отдельного внимания заслуживает то, что Ботвиди нигде не касается вопроса поклонения иконам, при том что иконопочитание — это не просто заметная особенность православия, но и один из главных его догматов. Более того, для всей предшествующей протестантской литературы (включая и ближайшее по времени создания «Наставление» Рудбекиуса и Пальмы (1614) культ икон служил одним из самых одиозных элементов православия. Более того, если мы заглянем несколько вперед во времени и обратимся к сочинению Микаэля Оппенбуша (Oppenbusch 1667), которое в основе представляет собой

компиляцию тезисов Ботвиди, то увидим, что автор включает в свое изложение энергичную критику икон (и это практически единственное важное положение, которым он дополняет трактат Ботвиди: «Называют образа и святых бессмертными» (*Imagines et sanctos demortuos invocando* (Oppenbusch 1667, 28))). Сам Ботвиди изъятия подобного рода объясняет просто: «Мы не скрываем, что у Московитов есть свои заблуждения (*errores*) <...> которые частично для краткости опускаем» (L). Эта фигура речи никак не затеняет того факта, что именно культ икон был даже в рамках самой шведской традиции главной причиной причисления московитов к разряду идолопоклонников и язычников. Таким образом, разбор этой стороны вероисповедания дал бы серьезные основания для компрометации православия. Но это именно то, от чего Ботвиди старается уклониться. Кроме того, именно культ разного рода святынь и самих святых служил важнейшей демаркационной линией размежевания протестантов и католиков. Критика иконопочитания как типа культа изображений поставила бы московитов в один ряд с католиками, что тоже было нежелательно в свете задачи тезисов акцентировать прежде всего общие положения веры православных и лютеран.

5.3. Общие выводы

Рецепция религии московитов в тезисах Ботвиди с точки зрения речевой организации текста — это многослойная картина, затрагивающая разные языковые уровни, куда входит и выбор лексики, и особая метафорика, и разнообразные инструменты переработки источников, и приемы тематического развертывания, включающие ретардацию, детализирование, актуализацию определенных тематических сегментов (адиафора), и своеобразная референциальная тактика, и особые приемы комментирования. Все это складывается в единую речевую стратегию, ведущую к *последовательной митигации критики и экспозиционированию точек соприкосновения с лютеранством.*

В конечном итоге эта стратегия выявляет тот идеологический запрос, который присутствует в державном дискурсе — запрос на наиболее полное позиционирование Швеции как центра христианства, как «нового Израиля», куда входила не только борьба со «слугами Антихриста» (католической церковью), но и — по духу лютеранской доктрины — просвещение и снисходительное увещание «немогущих христиан». То, что подобный взгляд был востребован, подтверждается именно тезисами Ботвиди, где в эксплицитном виде сформулированы и долг христи-

анских королей печься о спасении народов, и насущность приобщения москвитов — столь близко стоящих к истине — к возрожденному Евангелию (через отказ от противоречащих ему человеческих установлений и катехизическое просвещение).

Однако как бы ни были демонстративны и убедительны анализируемые в этой главке риторические стратегии, Ботвиди ставил перед собой еще более амбициозную задачу: с помощью безупречного логического инструментария, выработанного многовековой схоластической теологией, **доказать** христианство москвитов так, чтобы оно предстало в виде безусловной истины для той аудитории, которой его тезисы предназначались: «господам профессорам — мужам, более других удостоенным всяческой хвалы за познания» (Declaratio).

Глава 3. *Quod erat demonstrandum*¹²³

Схоластический диспут как текстообразующая модель тезисов Ботвиди

1. Диспут о религии московитов как этап на пути шведского богословия «из учеников в учителя»

1.1

Новое понимание православия московитов должно было предстать безупречным с точки зрения лютеранской догматики, то есть соответствовать методологическим критериям богословского знания. Эти требования напрямую связаны с видением Швецией себя в роли главной твердыни последовательного лютеранства, что в первой четверти XVII века, особенно со времени вступления на престол Густава Адольфа, выразилось в эффективной и динамичной религиозной политике государства. Последовательно преодолеваются разногласия и противоречия между светской властью и клиром, церковь упрочивает свои позиции, одновременно становясь единым религиозно-идеологическим целым вместе с государственными институтами (хотя королевский проект *Consistorium generale*, трансформирующей церковное управление в часть общей административной системы, встретил сопротивление епископата и не был реализован). Совершенствуется система пасторского окормления и лютеранского просвещения, развивается миссионерская деятельность, предпринимаются шаги для предотвращения «кальвинистской лжи», издается новая шведская Библия — плод объединенных усилий ведущих богословов (Roberts 1953–1958, 362–418, Монтгомери 2002, 68–80).

В русле этой общей политики особое место отводилось Уппсальской Академии — единственному университету Швеции того времени. Несмотря на существенную реорганизацию 1593 г., Академия, раздираемая внутренними дискуссиями и испытывавшая значительные финансовые трудности, к моменту вступ-

¹²³ Что и требовалось доказать (лат.).

ления Густава Адольфа на престол, все еще не смогла приблизиться к выполнению своей миссии оплота лютеранской веры в стране (Roberts 1953–1958, 460–467). По-прежнему *Alma mater* для шведских богословов (как магистров, так и докторов) оставалась Германия с ее важнейшими университетскими лютеранскими центрами в Ростоке, Виттенберге, Любеке, Грейфсвальде (Lindroth 1975, 215–222). Конкуренцию германским университетам в этом отношении составляли только университеты Нидерландов, — и опасность привезти оттуда кальвинистскую «порчу» была особенно велика (Roberts, 1953–1958, 61). Среди шведских богословов и представителей высшего клира первой четверти XVII века вряд ли можно назвать кого-то, кто не получил бы степень по теологии за пределами Швеции и не прошел бы богатую школу публичных диспутов всех академических форматов, в особенности отличавших германские университеты (Horn 1893). Напомню, что придворный проповедник Ботвиди получил систематическую богословскую подготовку в университетах Германии, которую потом дополнил академическими штудиями в Голландии, Франции, Англии и Дании (Holmquist 1938, 151).

Ученическое положение шведской теологии по отношению к немецкой противоречило амбициям Швеции в протестантском мире, и Густав Адольф взялся за дело самым решительным образом: вслед за очередной реорганизацией университета в 1620 г. (при этом теологическая профессура была расширена) последовала беспрецедентная королевская донация в 1624 г., сопровождаемая налоговыми льготами, которая кардинальным образом улучшила положение Академии в целом (Roberts 1953–1958, 460–470).

Общая волна реформационных преобразований в сфере академического богословия, впрочем, поднялась еще раньше, и ее наиболее значимая манифестация состоялась уже в 1617 г. Событие это было немаловажным и в контексте главной темы настоящего исследования. 24 октября 1617 г. в кафедральном соборе Уппсалы торжественно присуждаются впервые в истории Швеции четыре степени доктора богословия. Номинация происходит *honoris causa*, на основе выдающегося вклада соискателей в лютеранское учение, и этой чести удостоились архиепископ Петр Кеникиус, епископ Лаурентиус Паулинус Готус и придворные проповедники Йоханнес Рудбекиус и Йоханнес Ботвиди (Holmquist 1938, 145–146). Присвоение университетом себе права самостоятельно учредить богословский докторат — важнейший символический акт, призванный показать возросшую зрелость лютеранской мысли в лоне шведской церкви. Претензия на более высокий статус университетского богословия как дисциплины — отчетливая демонстрация осваивания Швецией своей новой роли центра и защиты истинной люте-

ранской веры. Именно поэтому процедура объявления первых шведских докторов была обставлена самым многозначительным образом — она состоялась вслед за коронацией самого короля 12 октября 1617 года, всего неделю спустя (Holmquist 1938, 144–145). Таким образом, коронация как важнейшее внутривнутриполитическое событие для страны, знаменовавшее окончательную легитимацию Густава Адольфа как единственного наследника трона и конец династических притязаний католической Польши, соотносилась с узакониванием Швеции как авторитетного центра лютеранского богословия.

Этому событию придавалось такое значение, что Ботвиди, тогда личному исповеднику Густава Адольфа, пришлось поступиться собственными намерениями. Дело в том, что по академическим планам самого Ботвиди он должен был отправиться за получением докторской степени в Германию. Все было готово к отбытию, и даже уже были выделены ему деньги на путешествие — 400 талеров. Но Густав Адольф отменил поездку Ботвиди (Tigerström 1986, 12), чтобы обрести в его лице одного из первых четырех докторов богословия, получивших степень в своем отечестве. Выдвижение Ботвиди как соискателя докторской степени в числе самых авторитетных богословов Швеции было связано с тем, что он уже успел зарекомендовать себя как блестящий лютеранский полемист и глубокий знаток Библии (Ботвиди был членом комиссии по изданию Библии (Roberts 1953–1958, 417)). В частности, еще в университете Росток (1604) он провел публичный диспут по одному из краеугольных для размежевания с католиками вопросов лютеранской доктрины — о свободе воли (Holmquist 1938, 151–153, Tigerström 1986, 100). Не случайно публичный диспут, который был частью докторского церемониала и проводился на другой день после присуждения степеней, — на этот раз о божественном предопределении, кардинальном вопросе расхождения с кальвинистами, — был поручен именно Ботвиди (Holmquist 151, Tigerström 1986, 12–13).

Активизацию публичных богословских диспутов в Швеции необходимо рассматривать в контексте общего возрастания в период Реформации роли внеучебного — *экстракуррикулярного* (*extra curriculum* — «вне расписания»), то есть не чисто «академического» диспута.

Хотя диспуты продолжают оставаться неотъемлемой частью европейского (в том числе и шведского) университетского образования (и как форма обучения, и как форма экзамена на присуждение ученых степеней), особое значение получают публичные богословские дискуссии, инициированные светскими или религиозными властями и так или иначе направленные на преодоление жесточайших распрей вокруг вопросов веры. Диспутируют католики и протестанты (диспуты 30-х и 40-х гг. XVI ве-

ка), затем, после Аугсбургского мира (1555 г.), на первый план выходят разногласия между разными течениями в самом реформационном движении (диспуты в Гамбурге (1522), Цюрихе (1523), Бадене (1526), Хагенау (1540), Вормсе (1540), Резенбурге (1541), Лейдене (1578), Гааге (1583) и др.), — причем вопрос о соотношении политического и собственно богословского назначения этих дебатов, равно как о весомости и однозначности их «разрешений» (solutiones) продолжает быть спорной темой в современных исследованиях (Roobol 2010, 61–73). Хотя каждый такой диспут, особенно выходящий за рамки ординарной академической практики, индивидуален и требует специального исследования, тем не менее, формальные приемы и правила схоластической диалектики с ее силлогической аргументацией продолжали составлять базовый инструментарий любого диспута¹²⁴.

По мере конфессионализации разных течений и последующей институционализации самих этих конфессий внутри протестантизма (особенно с началом так называемой «лютеранской ортодоксии», ознаменовавшейся принятием в 1580 г. «Книги Согласия») открытые диспуты сторонников разных учений постепенно сходят на нет. Однако остается место для публичных обсуждений (как академических, так и экстракуррикулярных) (Horn 1893, Lawn 1993), развивающих частные аспекты доктрины, углубляющих и разъясняющих ее отдельные положения, устраняющих возможные двусмысленные толкования, акцентирующих моральные аспекты и др. (Roobol 2010, 63–64).

В этом контексте оживление в Швеции практики публичных богословских диспутов с участием первых лиц клира соответствует общим тенденциям развития протестантского богословия. В первой четверти XVII века, когда в Швеции вопрос о православии входит в круг самых актуальных предметов толкования лютеранской доктриной, организация публичного богословского диспута о вопросе «Христиане ли Московиты?» в Уппсальской Академии в 1620 г. представляется вполне закономерной. Вне всякого сомнения, этот экстракуррикулярный диспут вписывается в традицию богословских диспутов реформационной эпохи, которые были непосредственно связаны с религиозной политикой, хотя собственно богословский «ответ» на вопрос диспута отнюдь не был предрешен.

Впервые в истории католических и протестантских университетов защита богословских тезисов была посвящена подобному предмету, и это, без сомнения, означало притязание шведского лютеранства на свои особые приоритетные темы. Использование латинского языка как интернационального языка-медиатора

¹²⁴ Формальная структура диспута будет рассмотрена ниже.

в теологии, в свою очередь, сыграло важную роль в международном признании того понимания православия, которое было предложено шведским академическим богословием. Более того, заглядывая вперед, можно сказать, что приоритет Швеции в истолковании этого вопроса оставался неколебим в течение столетия, и эта заслуга принадлежит Ботвиди, подготовившему защите тезисов о христианстве московитов по поручению Густава Адольфа.

1. 2

Ботвиди получил королевское задание вопреки своей очевидной некомпетентности: ведь, как он и сам считает нужным подчеркнуть, он не знал русского (или другого славянского) языка и не обладал необходимыми знаниями о русской истории (*Declaratio*).

Густав Адольф, несомненно, располагал возможностью привлечь к этому делу куда более информированных клириков¹²⁵. Но тем не менее поручение получает Ботвиди, доктор богословия, незадолго до того ставший личным королевским исповедником и главой военно-полевой консистории (с 1619 г.) (Tigerström 1986, 16).

Бесспорно, свою роль в этом назначении сыграло то, что Ботвиди уже был известен ярким полемическим талантом в отстаивании догматических положений лютеранства (об этом см. выше).

Однако, как мне представляется, решающая причина назначения Ботвиди заключается в характере самого типа теологического исследования — публичного диспута (и тезисов к нему) в ученой аудитории. Только диспут мог дать необходимое «*истинное разъяснение*» (*vera explicatio*) (*Declaratio*, курсив мной — Л.М.) все еще остававшегося не проясненным вопроса христианства московитов. Задача была артикулирована самим королем — и это было настолько важным моментом, что Ботвиди в преамбульной части своих тезисов цитирует указание Густава Адольфа о характере тезисов буквально:

¹²⁵ Можно назвать пасторов и богословов Рудбекиуса и Пальму, подготовивших для короля в 1614 г. свое «Наставление», освещавшее главные моменты православного исповедания и литургической практики (Rudbeckius, Palma 1640). См. гл.2.

Ваше Королевское Величество повелели, чтобы я составил тезисы <...> **по схоластическим правилам** (Declaratio).

Jussit R.V.M. [Regis Vestra Majestas] ut Theses <...> **more scholastico** componerem (Declaratio) (выделено мной — Л.М.).

Как видим, специально подчеркивается *mos* — особое правило, особый метод, который необходим для изложения и анализа вопроса о христианстве московитов. Этот метод определен словом *scholasticus* (схоластический). К содержанию этого последнего понятия я вернусь позже. Здесь же необходимо обратить внимание на важную деталь во вводном первом тезисе: Ботвиди называет вопрос о христианстве московитов *nostro saeculo fere inusitata* («для нашего времени почти необычным») (I). При этом сам Ботвиди использует в качестве источников многочисленные латинские сочинения и, без сомнения, осведомлен об обсуждениях насущных вопросов веры нового шведского православного населения. Таким образом, эти слова свидетельствуют о том, что сам Ботвиди новизну и необычность своей работы полагал именно в методе, в подходе к материалу.

В лютеранской теологии живым содержанием понятий «схоластика», «схоластический метод» оставались прежде всего те способы богословского исследования, аргументации и ведения дискуссии, которые были выработаны в течение многовековой богословской традиции, то есть, определенная методология и соответствующее ей словесное выражение (Jacobs 1899, 434–435). Необходимым фундаментом богословского знания признавалось сформированное в рамках схоластической методологии строгое следование правилам логического построения умозаключений и основанная на них схоластическая риторика.

Вступив в полемику с католической доктриной и литургической практикой, а также отстаивая свои взгляды в борьбе с другими направлениями внутри самой протестантской мысли, реформационные теологи в полной мере используют арсенал схоластической логики и риторики для развития своего учения.

И в этом свете приобретает особое значение тот факт, что среди приближенных к Густаву Адольфу клириков именно Ботвиди обладал особой компетенцией в вопросах схоластического богословия и как никто другой мог справиться со сложной задачей представить догматическую разработку православного вероисповедания *more scholastico* и провести ее публичную защиту. В 1614 г. Ботвиди, завершая свое богословское образование в Гер-

мании, пишет довольно пространный трактат *De recta disputandi ratione* («О правильном способе ведения диспута») (1614), в котором разворачивает детальную экспертизу всех составляемых фундаментального для схоластики типа текста — диспута.

По всей видимости, именно подобная компетенция Ботвиди как своего рода мастера схоластической процедуры окончательно повлияла на выбор кандидатуры для проведения предстоящего диспута.

К трактату *De recta disputandi ratione*, дающему ключ к анализу схоластической методологии и, конкретно, диспутационной структуры тезисов Ботвиди о религии москвитов, я буду обращаться в ходе обзора традиции богословских диспутов — важнейшей части многовекового схоластического дискурса.

2. Главные черты схоластического диспута

2.1.

Схоластический дискурс, разворачивающийся как методологический дискурс на протяжении многих веков от раннего средневековья до эпохи Просвещения, реализует определенную систему логических процедур нахождения знания и его репрезентации во всех сферах интеллектуального творчества.

Схоластика как практика логического рассуждения восходит к античности, однако в истории культуры прежде всего связывается с христианской теологией, и с ней ассоциируются выдающиеся достижения богословской и философской мысли на протяжении столетий. *Mos scholasticum* (схоластический метод) в своей основе опирается на аристотелевский дедуктивный рационализм¹²⁶ и при этом исходит из догматических посылок христианства. Итоговая роль понимаемого таким образом регламентированного схоластического мышления и основанной на нем *ars ratiocinandi* («науке рассуждать») занимает в культурной парадигме своего времени то же место, что и научная методология сегодня, — и претендует на познание истины, в том числе и в

¹²⁶ Открытие средневековой мыслью Аристотеля и усвоение его наследия сыграло решающую роль в развитии схоластической логики как дисциплины, а также в практике диспутов, применяющей принципы аристотелевской диалектики (Murphy 1981, 90–106). Классическим исследованием роли Аристотеля в схоластической методологии считается капитальная работа Грабманна (Grabmann 1957).

богословии. На заре расцвета схоластики ее эпистемическая сущность была выражена Святым Ансельмом в его знаменитой формуле «Fides quaerens intellectum» («Вера ищет разумения») ¹²⁷ (цит. по: Le Goff 1993, 88). И спустя семь веков популярный в свое время *Dictionarium Theologicum*, аккумулировавший понимание важнейших категорий и исследовательских процедур европейского богословия, какими они сложились к XVIII веку, снова фиксирует неразрывность веры и познания в схоластической теологии, определяя ее так: «это такая теология, которая при рассмотрении теологических вопросов наиболее широко пользуется разумом (*ratione*) и доказательствами (*argumentis*)» (*Dictionarium theologicum* 1762, 466).

Претензия схоластики на роль единственного *пути разума к истинному знанию* вырисовывается как одна из ее наиболее ярких черт. Но, возможно, самым непосредственным и демонстративным образом эта черта проявляет себя в теории и практике схоластического диспута. Диспут (в том числе и прежде всего богословский) занимает особое место среди разных типов схоластических текстов ¹²⁸ (как устных, так и письменных), и именно дискурс схоластического диспута (часть более общего схоластического дискурса) будет находиться в фокусе моего последующего аналитического разбора.

Университеты со времен средневековья были главной средой, в которой практиковались диспуты как форма образовательной и исследовательской практики во всех академических дисциплинах и на всех факультетах (защищали свои тезисы не только студенты, но и претендующие на получение ученых степеней соискатели и авторитетные «ученые схоласты», желающие обсудить новые вопросы) (Le Goff 1993, 82–84). Диспуты не были так же безличны, как решение алгебраических уравнений, и не сводились к «параду» силлогизмов. Диспут — это не только следование законам логики, но и искусство нахождения и формулирования аргументов, выразительность и изящество вывода, убедительная и мощная риторика. Диспут как практика схоластического богословия давал место для интеллектуального творчества и языковой креативности, и в то же время требовал безупречной ясности мысли.

¹²⁷ Широко цитируемая фраза Св. Ансельма.

¹²⁸ В российском научном обиходе термин «жанр» тесно ассоциирован с литературоведческой традицией (Чернявская 2008, 62). Поэтому в своей работе применительно к диспуту как культурно и исторически обусловленному текстовому канону я использую термин «тип текста» в том значении, которое описано Бограндом: это — «характерная (*distinctive*) конфигурация между элементами и внутри элементов поверхности текста, текстуального мира, накопленных моделей знания и ситуации бытования» (de Beaugrande 1980, 197).

Характеризуя в общем дискурс диспута, справедливо утверждать, что именно фундаментальная идея о том, что *истинное знание* может быть получено *рациональным путем*, если используются правильные инструменты познания, объединяет его в единое целое с общим схоластическим дискурсом. Эпистемическая функция диспута выделяет его среди прочих культурных институтов.

Именно роль *инструмента исследования истины* непременно подчеркивается во всех дефинициях диспута и его задач, которые мы находим в многочисленных сочинениях по искусству «диспутировать» интересующего нас реформационного и постреформационного периода. В соответствии с этим общим пониманием редкий диспут или подготовленные для обсуждения тезисы не начинались с декларации намерения раскрыть истину. Оставаясь в рамках хронологии, близкой к созданию работы Ботвиди, я приведу здесь формулировку немецкого философа-богослова конца XVI — начала XVII века, кальвиниста Бартоломея Кеккерманна (1571–1609), труды которого по систематизации логики многократно издавались начиная с 1600 г. и были широко известны в свое время (сам Кеккерманн опирается как на Аристотеля, так и на современных ему философвогословов, например, на Меланхтона):

<...> цель диспута <...> тройка: а именно 1. Исследование совершенно неизвестного (*veri penitus ignoti*). 2. Разъяснение не полностью неизвестного, познанного лишь неясно (*obscure cogniti*). Наконец, третья, подтверждение истинного (*confirmatio veri*), которое хоть и познано, однако относительно которого у нас остаются некие сомнения (*aliquid dubitemus*) (здесь приводится по: Felipe 1991, 206).

Как видим, задачи диспута обрисованы широко: это не только получение нового знания, но и верификация уже известного. «Гарантом» истины выступает логика (как схоластическая дисциплина). Соблюдение правил логического построения суждения при каждом последующем шаге в защите исходного тезиса и в его критике обеспечивает сохранность истины при движении мысли от одного умозаключения к другому, поскольку законы логики как раз и выполняют функцию «консервации» истинности любого (промежуточного и конечного) достигнутого знания. Как дополнительно разъясняет Кеккерманн, «целью [логики], таким образом, выступает направление и как бы управление нашим разумом <...> при доказывании или опровержении до-

стоверности, то есть истины» (*finis [logicae] denique est rationis nostrae directio et quasi regulatio <...> in probando et refutando certitudinem sive veritatem*) (Keckermannus 1640, A).

Как показывает исследование Фелайпа, специально посвященное традиции пост-средневековых диспутов, подобное понимание задач и возможностей диспута сохраняется неизменным в работах по логике и по теории *ars disputandi* вплоть до начала XVIII века (Felipe 1991, 195–206).

Более того, даже само слово *disputatio* из текста в текст интерпретируется как «ампутация» (*amputatio*) — отсекование ложного от истинного (Felipe 1991, 195–96), то есть связывается с главной процедурно-технической стороной диспута, которая будет подробно разобрана ниже.

Трактат Ботвиди *De recta disputandi ratione*, представляющий собой практическое руководство участникам диспута, остается в рамках понимания истины как продукта логики и определяет цели и перспективы «правильного рассуждения» так:

<...> очищает рассудок <...>, помогает разуму, довершает деятельность ума <...>, до истины, после тщательного обдумывания, докапывается часто в запутанных затруднительных положениях, а ошибочные мнения самым удачным способом изобличает и опровергает (Botvidi 1614, ((2))).

<...> *rationem expolit, intellectum adjuvat, ingenii operationem perficit, <...> veritatem perplexis saepe circumseptam difficultatibus eruit <...> erroneasque opiniones, quam commodissime redarguit et evertit* (Botvidi 1614, ((2))).

С подобным видением назначения и возможностей диспута как диалектического исследования истины связаны и остальные родовые черты дискурса схоластического диспута.

Так, соблюдение законов логики как главное требование к диспуту развилось в особый *диспутационный «язык»*: специальные речевые структуры разных уровней эксплицируют и выводят на «поверхность» языка опосредованность вербального выражения логическими процедурами, высказывания структурируются специфическим образом, целенаправленно применяются внешние маркеры логичности: используется особая терминология, активизируется лексика, выражающая логические связи, соблюдается предписанный порядок тематического развертывания.

2.2.

2.2.1.

Эти свойства дискурса схоластического диспута удобнее всего показать с помощью описания прототипической для последующих эпох модели диспута (его ритуала и техники проведения), каким он сложился в средневековье и продолжал быть актуальным в период Реформации. В контексте анализа тезисов Ботвиди важно тут же представить главные тенденции развития концепции диспута в пост-средневековый период (в том числе и в литературе об *ars disputandi*).

Письменное наследие, представляющее традицию богословских диспутов в раннее Новое время (период первых двух веков от начала реформационного движения в Европе), поистине огромно и исследовано далеко не полно. Брайан Лаун (Lawn 1993), посвятивший в своем недавнем исследовании специальную главу «закату» традиции диспута, перечисляет внушительное количество трудов в форме *quaestio* и *disputatio* с конца XVI и до середины XVIII века, чтобы констатировать не заполненный и по сей день пробел в наших знаниях о вкладе в науку и богословие схоластических диспутов того периода, когда схоластика как методология начинала уступать новым методам познания (Lawn 1993, 129–145). Нужно сказать, что и Лаун в своей книге представил на обозрение лишь верхушку того огромного айсберга, который по сути нетронутым сохраняется в книжных хранилищах Европы, о чем я сама могла судить во время своей работы в некоторых университетских библиотеках Германии и Швеции.

В главном фокусе интереса исследователей к богословским диспутам этого периода до последнего времени находилась, помимо собственно излагаемых в диспутационных текстах идей, развиваемая в них схоластическая логика и соответствующая ей риторика. В то же время трактаты (а таких немало), разбирающие диспут как нормативный тип текста, то есть как устойчивый текстовый канон определенной *ars disputandi*, обсуждались мало (Felipe 1991, 2–4). Две работы последних десятилетий (обе принадлежат американским исследователям), отчасти восполняющие эту лауну, — обширная статья И. Анджелелли (Angelelli 1970) и докторская диссертация Д. Фелайпа (Felipe 1991) — будут далее приниматься во внимание как мои главные источники, исследующие развитие представлений об «искусстве диспута» пост-средневекового периода. Все наблюдения, комментарии и разборы трактата Ботвиди *De recta disputandi ratione*, до насто-

ящего времени не попадавшего в поле зрения исследователей, принадлежат мне (Л.М.).

В качестве фундамента диспутационного дискурса здесь будут представлены сценарий и главные правила (включая логические процедуры) ординарного диспута как «первичного текста», который, как я постараюсь показать, определяет структуру и риторические стратегии «вторичных текстов». «Вторичными текстами» диспутов я называю опубликованные как материал для дебатов тезисы (*theses de quaestione*) (ряд более или менее аргументированных связанных суждений, отвечающих на центральный вопрос), пропозиции (*propositiones*) (сформулированные в кратком виде положения, которые предполагается обсуждать), диспутации (*disputationes*) (так часто назывались материалы для публичных обсуждений, связанных с получением докторской или иной ученой степени, в которых с возможной полнотой и аргументированностью были изложены изучаемые вопросы и тезисы к ним)¹²⁹.

Здесь я опускаю особый тип диспута, основанный на так называемой *ars obligatoria*, переставший практиковаться в новое время и представлявший собой по сути интеллектуальную игру, целью которой было заставить респондента через логическую цепочку ответов на запросы (*positiones*) оппонента прийти в противоречие с изначальным тезисом дискуссии (Angelelli 1970, 802–805).

Другой тип диспута, просуществовавший практически до новейшего времени, — это метод развития аргументов, отрицающих исходный тезис респондента.

2.2.2.

Я представляю здесь общую принципиальную схему такого диспута, в основном опираясь на разбор Анджелелли (1970) с некоторыми дополнениями, сделанными Фелайпом (1991), касающимися прежде всего пост-средневекового диспута. Главная задача этого разбора — раскрыть, какое влияние организация «классического» диспута могла оказывать на структуру прелиминарных тезисов (прежде всего экстракуррикулярных).

¹²⁹ В латинском языке существует лишь слово *disputatio*. Однако русское слово *диспут* закрепилось по преимуществу за устным текстом, поэтому для разграничения устной и письменной форм презентации диспута я использую слово *диспутация* как обозначение письменных *disputationes*, а слово *диспут* — как более широкий термин, описывающий все этапы диспутационного процесса.

Внешняя сторона диспута выглядела так: к обсуждению предлагалась тема, сформулированная в виде вопроса (так называемая *quaestio*). Причем если диспут был частью учебы, то *quaestio* связывалась с темой недавно прочитанной лекции (*lectio*, другой важнейший схоластический тип текста, практикуемый в университетах).

Диспут предполагал обязательное наличие двух состязающихся сторон — респондента и оппонента (*respondens et opponens*) (в зависимости от задач и видов диспута эти стороны могли быть представлены больше чем одним участником).

Quaestio сама по себе не является истинной или ложной. Поиск истины и составляет цель диспута, результат которого ни в коей мере не предрешен.

Первый шаг в «игре» начинает *респондент*, формулируя свой исходный тезис (или несколько тезисов) — одну из альтернатив ответа на вопрос диспута. С точки зрения формы, исходный тезис мог представлять собой простое суждение без аргументированных обоснований, так называемую пропозицию (*propositio*). Пропозиция могла подкрепляться дефинициями (*definitio*), описаниями (*descriptio*), разъяснениями (*explicatio*) свойств предметов, которые предстояло обсуждать (Felipe 1991, 61). Эти вербальные структуры, конечно, выполнялись по определенным правилам.

В случае любой модификации диспута следующий шаг делает *оппонент*: он выдвигает аргумент (*argumentum*) (в форме силлогизма (*sylogismus*))¹³⁰, заключение (*conclusio*) которого отрицает тезис (пропозицию) респондента¹³¹.

¹³⁰ Аргумент в форме силлогизма составляет фундамент доказательства (*probatio*) в диспуте. В этой части моей работы я использую слова *аргумент* и *аргументировать* как логические термины исключительно в контексте обсуждения силлогистических (или имитирующих таковые) доказательств. Обоснования любой логической структуры, в том числе несиллогистической, я называю *доводами* (это слово не является термином логики). Актуальность этого различия станет более очевидной в ходе анализа текста тезисов Ботвиди.

¹³¹ Привожу простейший силлогизм для описания латинской силлогистической терминологии:

ARGUMENTUM SYLLOGISTICUM:

Praemissa major: Схоластика — исследование истины.

Praemissa minor: Диспут — часть схоластики.

Conclusio: Диспут — исследование истины.

где

Terminus medius: схоластика

Subjectum: диспут (входит в *Praemissa minor* — малую посылку)

Praedicatum: исследование истины (входит в *Praemissa major* — большую посылку).

Далее респондент должен реагировать на этот аргумент. Его ответ — *responsum* — представляет собой процедуру, которая затем в ходе диспута регулярно воспроизводится. Респондент заявляет свое *принимаю, отрицаю или различаю* (то есть частично принимаю, частично нет) (*concedo, nego, distingo*) относительно каждой — большой и малой (*major, minor*) посылки (*praemissa*) силлогизма (аргумента) оппонента, после чего оппонент должен снова доказать с помощью нового аргумента-силлогизма ту посылку (или ее часть), которую отрицает / не принимает респондент.

Далее спор развивается, в принципе, в соответствии с тем же самым алгоритмом: следует новый виток *responsum* (*concedo, nego, distingo*) респондента и соответствующий аргумент оппонента.

«Игра» продолжается до тех пор, пока стороны не придут к такому аргументу, который будет принят респондентом. Если результат противоречит исходному тезису, то респондент потерпел поражение. «Проиграть» может и оппонент, если погрешит против правил построения силлогизма и будет уличен в этом респондентом. Молчание одного из участников диспута как знак затруднения также вело к поражению.

2.2.3.

Подобная схема диспута предполагала очень важный технический момент в «классической» модели диспута: как понятно из моего описания сценария спора, респондент *не доказывал* (и более того – не имел права доказывать, то есть выстраивать аргументы в форме силлогизмов) ложность аргумента оппонента, но «отвечал» на него (*responsum*) предписанным образом. Иначе говоря, именно на оппоненте лежало *бремя доказательства* (*onus probandi*), и именно он должен был последовательно находить контраргументы и вновь аргументировать те свои посылки, которые отрицал респондент. Самое большее, что позволялось респонденту (по требованию оппонента) — это высказать в поддержку своего *nego* некое весомое суждение (*instantia*), логическая структура которого не прояснена: скорее всего, это должна была быть самоочевидная и общепринятая истина либо ссылка на авторитет.

Так или иначе, в «классическом» диспуте силлогизмы не позволялись респонденту (Angelelli 1970, 807–808).

Из этого формального правила проистекает важнейшее следствие, имеющее особое значение для того типа тезисов (и соответствующих диспутов), которые представляют собой результат проделанного исследования и предварительного всестороннего обдумывания предложенного *quaestio*, например, для докторских инаугурационных диспутов или иных ученых экстракуррикулярных диспутов, к каковыми относились и тезисы Ботвиди «Христиане ли Московиты?».

Задача сохранения диалектической природы обсуждения в ходе подобного диспута-исследования, интенция обретения истины через борьбу логически выстроенных *pro et contra* означала для респондента необходимость *самому* разворачивать аргументацию противоположной точки зрения, которая была изучена заранее, при подготовке к защите (так, чтобы потенциальные оппоненты могли это использовать в ходе дискуссии).

Иначе говоря, прелиминарные тезисы к ученым диспутам в значительной мере уже должны были содержать собственно дискуссию. С точки зрения техники построения текста этот тип тезисов (и любых диспутов), как кажется, не исследовался вообще, хотя именно Анджелелли указывает, что он встречал в руководствах по логике начала XVI века упоминание о типе диспута, когда респондент «ведет диспут с самим собой» (*apud seipsum disputet*) (Angelelli 1970, 815, примечание 15).

Лаун, на основе исследования более поздних пост-средневековых руководств к проведению диспутов, а также Марианна Рубол, автор последнего известного мне исследования о диспутах периода Реформации, подтверждают стабильность (с некоторыми вариациями) реконструируемой Анджелелли схемы как рекомендуемого «правильного» сценария диспута (Lawn 1993, 137–138, Roobol 2010, 63–64).

Однако реальная практика, по всей видимости, со временем существенно эволюционировала, и прежде всего это касалось позиции респондента. Анджелелли проницательно замечает: «<...> респонденту <...> не разрешалось доказывать. Это предполагает, что респондент, в конце концов, с удовольствием бы стал предъявлять доказательства. На самом-то деле <...> респондент был бы рад иной раз обладать правом предъявить какое-нибудь изящное доказательство <...>, нежели выискивать слабые места в запутанном аргументе, который он только что услышал» (Angelelli 1970, 810).

Фелайп в своем исследовании пост-средневековых работ по логике и теории *ars disputandi* (Felipe 1991) продвигается еще дальше и на достаточно широком материале показывает: респондентам дозволялось нарушать *opus probandi*. Анализируя работы XVII века по теории диспута, в которых дается детальная экспертиза каждого шага защиты и оппонирования, Фелайп находит ряд интересных свидетельств¹³². Во-первых, респондент мог представить для обсуждения более чем один тезис (правила их выстраивания тоже требовали особого искусства) (Felipe 1991, 58). Во-вторых (и это самое важное), некоторые изученные Фелайпом трактаты о диспутах содержат ясное указание на то, что не только простые суждения-пропозиции, но и доказательства в форме силлогических аргументов (или «сокращенных» силлогизмов — энтимем) могли входить в состав тезисов, формулируемых респондентом (Felipe 1991, 52–62). И все-таки главный принцип диспута при этом сохранялся: оппонент по-прежнему должен был формулировать свой аргумент так, чтобы в результате приходилось к заключению, отрицающему вывод аргумента или пропозиции респондента (Felipe 1991, 61–62). При этом самый ранний привлеченный Фелайпом источник, допускающий силлогизмы у респондента, датируется 1659 г. (Felipe 1991, 52). Однако и в более раннем трактате Каловиуса (Calovius 1637) Фелайп находит рекомендации исследовать истину «взвесив аргументы обеих сторон» (*ponderatis utrimque argumentis*) (Calovius 1637, 444)¹³³. Этот факт американский исследователь справедливо истолковывает как свидетельство того, что уже тогда существовала — или развилась со временем — реальная практика применения доказательств (то есть силлогических аргументов) не только оппонентом, но и респондентом (Felipe 1991, 204–205).

Не недооценивая важности этого вывода на основе изучения руководств о диспутах, стоит заметить, что сложная структура тезисов, подготовленных защитой, включающая как суждения, так и силлогические аргументы респондентов, в полной мере видна из опубликованных текстов самих разнообразных диспутов (по крайней мере с конца XVI века), которые мне в большом количестве пришлось просматривать.

¹³² Несмотря на внушительный список источников, сам Фелайп считает, что им найдена только часть работ по теории диспута (Felipe 1991, 14). Действительно, трактат Ботвиди не учтен ученым и, по всей видимости, не знаком ему.

¹³³ Felipe (1991, 203) ошибается в пагинации, указывая с. 443 трактата Каловиуса.

Свои наблюдения я в данном случае опускаю, поскольку они требуют оформления в виде отдельной работы¹³⁴.

Однако в контексте моего исследования необходимо сказать об одном факте в дополнение к подробному анализу Фелайпа: еще в 1614 г. в трактате *De recta disputandi ratione* Ботвиди отчетливо сформулировал среди своих рекомендаций *респонденту* следующее:

<...> понять природу вопроса и рассмотреть, какие части в нее входят как субъекты и предикаты (*subjecti et praedicati*) <...> взвесить аргументы (*argumenta*), которые к вопросу могут быть возведены [оппонентом] <...> иметь наготове правила выведения <...> все заключать в форму силлогизмов (*sylogismi*) (Botvidi 1614, B 1–2).

Иначе говоря, респондент должен заранее осмыслить в правильных логических формах (включая силлогистические) как свой тезис, так и возможные аргументы оппонента. Тезисы «Христиане ли Московиты?», как мы увидим, базируются именно на таком принципе структурирования материала. Инструкции Ботвиди респонденту показывают, что реальная практика публичных ученых богословских диспутов, по всей видимости, значительно раньше ушла от своего средневекового прототипа — и трактат *De recta disputandi ratione* (1614) фиксирует эти изменения уже в виде наставления.¹³⁵

Возвращаясь к работе Фелайпа, следует прокомментировать еще одно его предположение. Он связывает допущение аргументов у респондента с тем, что признание исходного тезиса истинным без его доказательства представляло собой дилемму: «как можно «исследовать» или «подтвердить истину тезиса <...>, при том что соблюдается общее правило доказательств?» (Felipe 1991, 204–205) (то есть правило, согласно которому респондент не

¹³⁴ Предлагаю короткий и ясный пример силлогизма в тезисах респондента (1580). Selnecker Nikolaus так формулирует 8 тезис своего диспута:

Cum autem Deus non sit autor peccati, nec peccatum sit creatura Dei, sed opus diaboli, homo vero sit creatura Dei <...> necesse est, peccatum non esse ipsum hominem («Поскольку Бог не выступает действующей причиной греха, а также греховное не является творением Бога, но созданием дьявола, и поскольку же человек есть творение Божие, то <...> с необходимостью следует, что сам человек не есть [нечто] греховное») (Selnecker 1580, 11).

¹³⁵ Конечно, имелись свои различия в традиции диспутов в разных университетах. Описанная здесь модель фиксирует их наиболее общие черты.

предъявляет доказательств. — Л.М.). По этому поводу я должна заметить, что проблематичным такое «исследование истины» представляется только с позиции сегодняшних подходов к научному знанию. Дело в том, что, с точки зрения схоластической формальной логики, доказательность (или ошибочность) аргументов оппонента, отрицающих тезис респондента, в силу логического закона исключения третьего (*tertium non datur*) была достаточна для подтверждения (или опровержения) истинности тезиса. Более существенным фактором для эволюции фигуры респондента как аргументированно доказывающей стороны было само развитие задач защиты как исследования — особенно в экстракуррикулярных диспутах. Это в конечном итоге и привело к отходу от средневековой модели в том направлении, что эпистемическая ценность совместного результата работы соревнующихся сторон начинает превалировать над «логической баталией», — и это, собственно, есть один из симптомов кризиса схоластики как методологии.

Лаун описывает заключительный этап этой эволюции к концу XVII — началу XVIII века: значительный вес получают собственные размышления респондента (особенно в докторских защитах), формальные силлогизмы почти отсутствуют (Lawn 1993, 136–137) и, в конце концов, также и в процессе самой защиты практика силлогистической аргументации заменяется техникой *вопрос оппонента — ответ респондента* (Lawn 1993, 144) (как можно понять, эта модель лежит в основе современной защиты диссертаций). К этому можно добавить, что даже эстетическая составляющая начинает все больше цениться в такого рода диспутах (Roobol 2010, 65–66).

2.2.4.

Итоговым образом определяя фундаментальную черту схоластического диспута, справедливо заключить, что она состоит, прежде всего в том, что свою *эпистемическую* функцию поиска истины он развивает в *диалектической форме* — через логическое преодоление контраргументов оппонента. И хотя бремя необходимости *доказывать* (*onus probandi*) довольно рано — по крайней мере, с начала XVII века, — уже воспринималось как задача не только атакующей, но и защищающейся стороны, однако сама установка на обязательное наличие противных аргументов очень серьезно сказалась на структуре предварительных письменных тезисов для экстракуррикулярных обсуждений. Ботвиди целенаправленно подчеркивает этот момент, говоря о подготовке респондента к диспуту: «взвесить аргументы, которые к вопросу могут быть возведены <...>, чтобы диспутирующий

меньше опасался за себя: ведь копья предвиденные меньше поражают. Те же, что неожиданно появляются, сильно ударяют» (De recta disputandi 1614, В). Как конкретно это включение «внутреннего оппонента» разворачивалось в письменном предваряющем диспут тексте, Ботвиди продемонстрировал в своих тезисах «Христиане ли Московиты?».

К этому еще только остается добавить, что при стремлении любой идеологии к монополии на истину практика диспутов как верного пути к ней на протяжении веков встраивалась в самые разные политико-идеологические контексты, — оказалась она востребованной и в эпоху реформационных религиозных баталий (Roobol 2010).

Ботвиди, работая над своим трактатом о диспутах, в полной мере отдавал себе в этом отчет, обещая своему читателю научить его всему, что содействует «сохранению истины, без которой города и царства (*civitates regnaque*) (выделено мной — Л.М.) стоять не могут» (De recta disputandi 1614, ((2))).

Еще не будучи вовлеченным в дела большой государственной важности, Ботвиди оказался прозорлив: в Швеции богословский диспут становится инструментом доктринального обоснования новой конфессиональной политики и — более того — нового державного видения роли шведского лютеранства в христианском мире. В *Declaratio* (вступлении) к тезисам Ботвиди «Христиане ли Московиты?» мы можем наблюдать фигуру своеобразного выразительного «риторического резонанса»: риторический «климакс» державной риторики — мотив *вечной славы* — соединится воедино с риторической доминантой дискурса схоластического диспута — идеей *познания истины*: «понял я, что замысел Вашего королевского величества при истинном истолковании этого вопроса (*in vera <...> explicatione*) связан с <...> вечной славой и памятью в потомстве» (*Declaratio*).

3. Схоластическая методология и процедура диспута в тезисах Ботвиди

Прежде чем рассматривать текст тезисов «Христиане ли Московиты?» в аспекте развиваемой в них схоластической методологии, необходимо окончательно прояснить назначение самого напечатанного текста. Очевидно по ряду признаков, что этот текст опубликован в качестве предварительных тезисов перед

публичным обсуждением¹³⁶ (указание на то, что тезисы «предложены к обсуждению» (титульный лист), прямые обращения к присутствующим и к королю¹³⁷ с просьбой благосклонного внимания (*Declaratio*) и другие метатекстовые элементы, которые еще будут обсуждаться). Поскольку тезисы представляют собой готовое исследование (в том числе и противоположных точек зрения), роль назначенного по традиции респондента (им был Андреас Прютц, тогда еще магистр) должна была быть довольно формальной. К огромному сожалению, архивы (включая протоколы ученых собраний) Академии за 1620 г. погибли, и нам ничего не известно о том, каким образом проходило обсуждение, и, скорее всего, на номинальном респонденте лежала ответственность следить за логичностью аргументов оппонировавшей стороны.

3.1.

Ответ на центральную *quaestio* предстоящего диспута потребовал от Ботвиди изучения обширного материала и предполагал — по крайней мере, именно так это понимал сам Ботвиди — освещение всех сторон вероисповедания москвитов. Поэтому чисто технически автор должен был решить сложную задачу: уместить в ясную канву *pro et contra* диспута много частных суждений и умозаключений относительно всего того тематического разнообразия, которое составляло комплексный объект исследования. Ботвиди потребовалось для этого наложить структурные ограничения диспута на тематический принцип изложения материала, в котором ясно просматриваются подходы схоластического жанра *суммы* (*summa*)¹³⁸. Сумма — тип богословского (и не только) рассуждения, стремящегося представить центральный предмет (обычно весьма обширный — *de bono, de universo, de novitate mundi* etc.) в возможной широте его проявлений и приложений, но в то же время — объединить исследование единой целью. Средневековый жанр суммы, как показывает в своем исследовании Лаун (Lawn 1993), начиная с ранних форм, обнаруживает родство с практикой диспутов: части суммы нередко сформулированы в виде вопросов с последующей силлогистиче-

¹³⁶ Опубликованные материалы уже состоявшихся тезисов (своего рода отчеты) и трактаты, написанные на их основе, также встречаются в диспутационной практике.

¹³⁷ Судя по прямым обращениям к королю, предполагалось, что он посетит диспут, однако Густав Адольф не смог лично присутствовать на диспуте (Westman 1916, 15).

¹³⁸ Самая известная сумма в истории богословской мысли, безусловно, «*Summa theologica*» Фомы Аквинского.

ской аргументацией ответов на эти вопросы. Это служит основанием предполагать, что многие суммы создавались на основе тех письменных отчетов (*determinatio*), которые часто служили заключительным этапом диспута (Lawn 1993, 28–30). Структурные подходы суммы, предполагающие разделение предмета на множественные составляющие и их последующее исследование с помощью логического выведения, совместимы с диспутационной формой, и тезисы Ботвиди дают пример такого «синтетического» дробления.

В *Declaratio* перед текстом тезисов Ботвиди описывает свою подготовительную работу — собственно, фазу сбора и первичной обработки весьма пестрого и обширного материала франкфуртского сборника (1600) — как упорядочивающую классификацию. Ботвиди намечает следующие тематические классы:

Так вот, этот [материал] я для лучшего порядка распределил по определенным разделам и отнес одно — к происхождению Московитской религии, другое — к священным книгам, третье — к положениям веры, четвертое — к управлению Церковью, наконец, пятое — к богослужению (*Declaratio*).

Ea igitur ordinis melioris gratia, ad certas classes revocavi, et alia ad religionis Muschoviticae originem, alia ad libros sacros, alia ad fidei articulos, alia ad Ecclesiae regimen, alia denique ad cultum divinum reduxi (Declaratio).

Эта предварительная классификация затем ляжет в основу всей тематической организации тезисов, и религия московитов предстанет перед нами во множестве ее аспектов. Но в то же время каждый отдельный тезис в рамках предмета своего суждения подчинен единой цели — обосновать истинность (или ложность) утверждения о христианстве московитов, с учетом и возможных *contra*. Таким образом, как типично для *суммы*, внешняя сквозная композиция тезисов Ботвиди отражает организацию предмета по классификационному принципу: весь найденный им материал он разделяет по разделам «для лучшего порядка» (*ordinis melioris gratia*) (*Declaratio*). Здесь я специально обращаю внимание на то, что разъяснение интенций уже в преамбуле дает начало тому единому метатекстовому слою сочинения, который разворачивается параллельно анализу религии московитов и развивается в целый «текст о тексте», призванный представить все исследование как результат рациональных процедур.

3.2.

Если классифицирующие принципы суммы опознаются прежде всего в тематическом развертывании, то принадлежность тезисов дискурсу схоластического диспута определяет все фундаментальные принципы текстопостроения: как базовую поддерживающую структуру — «каркас» — текста в целом, так и механизмы логического развития каждого конкретного тезиса.

Обратимся к той стороне риторической организации текста, которая связана с его диалектической природой.

Поскольку главным содержанием «коммуникативного события» диспута была актуальная в свете державных интересов Швеции экспертиза веры московитов *more scholastico*, то есть легитимная с точки зрения богословских критериев и направленная на «ампутацию ложного», то это означало, что методология как таковая приобретала особую идеологическую ценность. Поэтому специальное внимание я направляю на те элементы текста, в которых, во-первых, обнаруживает себя *общая конструкция диспута* (какой мы ее видели в «классической» модели), во-вторых, использована *аргументационная* (принимаяющая форму силлогизма или сводимая к нему) *стратегия* развертывания рассуждения, и в-третьих, акцентированы вербальные маркеры логической доказательности (терминология, специальные средства связи). В своем анализе текстовых структур я буду следовать, в основном, тому порядку, в каком они раскрываются в самом тексте (поскольку тезисы организованы максимально логично с точки зрения задач схоластического исследования).

По мере моего разбора я буду специально отмечать все важные *метадискурсивные* высказывания Ботвиди, в которых так или иначе рефлексирована методология: это, во-первых, замечания о содержании и использовании источников, во-вторых, указания на функциональные аспекты тезисов, задачи автора и применяемые критерии убедительного, в-третьих, фиксация в вербальной форме логических этапов умозаключений. Иначе говоря, в специальном фокусе будет находиться все то, что экстерииоризирует в речи размышления и наблюдения автора над применяемой им логической процедурой. И последнее предварительное замечание: я хочу подчеркнуть высокую степень преднамеренности и осознанности, которая отличает работу над выстраиванием той логической конструкции, которую мы увидим в тексте. Она формируется из «кристаллов» информации, отсеянных из огромной книги объемом более 500 страниц *in folio* (*Rerum Moscoviticarum auctores varii 1600*), поэтому в тезисах нет ни одной случайной детали, и весь алгоритм текстопостроения выверен и

просчитан: ведь схоластическая экспертиза христианства московитов и есть единственная цель проделанной работы.

3.3

Проекция главных контуров архитектуры схоластического диспута четко вырисовывается в опорной конструкции сочинения Ботвиди: во-первых, текст тезисов предваряется формальным вопросом (*quaestio*) «Христиане ли Московиты?», а затем, как это и полагалась для завязки дискуссии, автор-пропонент (Ботвиди) формулирует пропозицию (*propositio*) — свой альтернативный ответ на поставленный вопрос: «<...> составил тезисы, к благой надежде склоняясь, что Московиты суть христиане» (*in spem bonam adductus, Muschovitas esse Christianos*) (*Declaratio*).

После этой необходимой экспозиции задача представления результатов исследования значительно усложнялась, поскольку одновременно с позитивной аргументацией своих тезисов Ботвиди нужно было представить их как полемику с противоположными аргументами.

Эта интенция как стратегия текстопостроения не только отчетливо явствует из самого развития тезисов (что я постараюсь далее показать), но и эксплицитно сформулирована Ботвиди как задача, принципиальная именно для актуализации соревновательной части диспута:

<...> мы будем представлять [заключения] таким образом, чтобы не показалось, что пропущено то, что необходимо для их разъяснения, исправления и даже опровержения (III).

<...> *ita informabimus, ut ea etiam, quae vel explicationis, vel correctionis, vel etiam refutationis gratia sunt necessaria, non intermissa videantur* (III).

Такое понимание задачи полностью соответствует ранее сформулированной Ботвиди мысли о важности для диспутанта предвосхищать возможные аргументы оппонента и заранее их обдумывать (*De recta disputandi ratione* 1614, В 2). Более того, логическая организация рассуждения — это именно то, благодаря чему респондент

<...> до истины <...> докапывается в запутанных затруднительных положениях, а ошибочные мнения самым удачным способом лишает доказательности и опровергает» (*veritatem perplexis circumsceptam*

difficultatibus eruit <...> erroneasque opiniones, quam commodissime redarguit et evertit) (De recta disputandi 1614, A).

Таким образом, в соответствии с подобным пониманием, тезисы для диспута должны были представлять собой текст, содержащий все необходимое для схоластической диспутационной процедуры, — в том числе аргументы для оппонирования тезисам самого респондента.

Совмещение двух ролей — респондента и оппонента — в рамках одного текста ведет к тому, что и сами стратегии, предписанные участникам диспута (одному — атаковать аргументами (силлогизмами), другому — формулировать «ответ» (responsum) на посылки аргументов оппонента), смешивались, — и по сути Ботвиди без разграничения ролей широко использует доказательства в стратегиях как респондента, так и внутреннего «оппонента». Причем именно для аргументации своего собственного утвердительного ответа на главный вопрос шведский богослов, как мы увидим, применяет многоступенчатые силлогические умозаключения. Впрочем, при этом он не противоречит своим собственным рекомендациям для стороны защиты, которые сформулировал тремя годами ранее в трактате *De recta disputandi ratione*: «Иметь наготове правила выведения следствий — силлогизм должно тут одобрить» (*De recta disputandi ratione* 1614, B).

3.4.

3.4.1.

Перехожу далее к разбору главных структурообразующих компонентов тезисов Ботвиди, которые представляют собой систему умозаключений, разрешающих противоречия и приводящих, таким образом, к истинному — с точки зрения критериев рационального богословия — заключению. Здесь я хочу подчеркнуть, что я не ставлю перед собой задачи оценки собственно логической процедуры, проделанной шведским теологом (хотя постараюсь показать ее главные этапы). В фокусе моего внимания находятся прежде всего речевые стратегии, которые выступают как корреляты используемых логических процедур.

Пропозиция Ботвиди (*Московиты суть христиане*), в соответствии с диспутационной задачей, формулируется как частное суждение, имеющее логическую субъектно-предикатную струк-

туру. Доказательство подобного суждения предполагает несколько логических шагов, которые должны представить его в виде заключения (conclusio) силлогизма. Как строится подобная базовая для всего диспута силлогическая структура, я наглядно покажу, привлекая разъяснения, предложенные самим Ботвиди в трактате De recta disputandi ratione.

Во-первых, надо сформулировать посылки (praemissae) (как минимум, две) (Ботвиди чаще называет их principia — основания, принципы (Botvidi 1614, B) — суждения, включающие в свои части (термины) субъект и предикат доказываемого суждения. Так называемый средний термин — входящий частью в обе посылки, но не входящий в итоговое заключение — представляет собой центр аргументации, так как именно через него другие термины посылок соединяются в итоговом заключении. Посылки должны иметь аксиоматический характер и быть истинными либо в силу своей очевидности, либо в силу того, что они опираются на Священное Писание. Для эпохи рационализма было несомненно, что помимо Откровения, обладающего божественным авторитетом (divina Auctoritas) (Botvidi 1614, A), человеку уже дано истинное знание неких общих оснований (principia), представляющихся самоочевидными всем разумным людям: («истинные и неизблемые <...> вследствие всеобщего одобрения здравого рассудка») (vera et immota <...> propter communem rectae rationis approbationem) (Botvidi 1614, A). Такими посылками, в принципе, могли быть не только общепринятые и общепонятные истины, но и бесспорные эмпирические данные, и известные исторические факты, и даже суждения авторитетов (хотя подобные посылки все же считались сомнительными).

Во-вторых, необходимо из этих истинных посылок в соответствии с правилами построения силлогизмов вывести заключение, совпадающее с суждением пропозиции: «наготове держать правила вывода заключений <...>. Все заключать в формы силлогизмов» (Botvidi 1614, B). Таким образом, если частное суждение, правильность которого следует установить, в результате логического анализа будет представлено как следствие правильной дедуктивно-силлогической цепочки рассуждений, исходящих из правильных посылок, то искомая истина будет установлена.

Если схематизировать логическую (и исследовательскую) задачу Ботвиди для доказательства пропозиции *московиты суть христиане*, то она состояла в следующем. Во-первых, сформулировать правильное определение (definitio) христиан (это определение должно служить средним термином (terminus medius, обозначим его как *ТМ*) и, во-вторых, показать, что для московитов справедливо все, что говорится о христианах в среднем термине:

Христиане — это ТМ.

Московиты соответствуют критерию ТМ.

Следовательно: Московиты суть христиане.

Этот простой силлогизм и составляет фундамент всей логической структуры тезисов, однако он распадается на решение многочисленных частных логических задач. Сначала Ботвиди вычленяет исходные обсуждаемые предметы (московиты, христиане) и формулирует их корректные дефиниции. При этом дефиниция христиан (кого считать христианами?) разворачивается во многосоставный средний термин¹³⁹.

Затем Ботвиди исследует, применимы ли суждения среднего термина к московитам. И здесь разворачивается, во-первых, аргументированная (то есть опирающаяся на силлогизмы или умозаключения, сводимые к силлогизмам) полемика с доказательствами «оппонирующей стороны», а во-вторых, излагаются исторические свидетельства, извлеченные Ботвиди из разных источников, которым он доверяет.

Опишу далее структуру базового для всей работы силлогизма. Определить, кто такие московиты, Ботвиди решает таким образом:

<...> под Московитами я подразумеваю народы, издавна подвластные Великому Князю Московитов (II).

<...> per Muschovitas intelligo populos, Magno Duci Muschovitarum antiquitus subjectos (II).

(Это определение снова заставляет нас обратить внимание на то, что речь идет не о православных подданных шведского короля).

Христианам Ботвиди дает такую дефиницию:

Под Христианами понимаю людей, которые принадлежат Христовой церкви (II).

Per Christianos eos [intelligo] homines, qui sunt in Ecclesia Christi (II).

¹³⁹ Составные части этого среднего термина будут обсуждаться ниже.

3.4.2.

Это определение и служит первой (главной) посылкой, коррелирующей с предикатом («суть христиане») доказываемой пропозиции. Эта посылка — о христианах как таковых — опирается на лютеранскую догматику, и на этом следует остановиться несколько подробнее.

Вопрос индивидуального бытия во Христе детально разработан в лютеранской доктрине и восходит к центральной проблеме христианской веры — проблеме возможности спасения, обретаемой через крещение от Духа Святого: «<...> крещение всегда истинным и во всей сущности своей остается, хотя бы лишь один человек крещен был и, к тому же, по-настоящему не верил», «<...> ежели хотим мы христианами быть, то должны мы то деяние совершить, коему благодаря христиане мы» («Большой катехизис д-ра Мартина Лютера», «Книга согласия» 1999, 605).

С точки зрения возможности личного спасения обсуждение разных аспектов *religio Ruthenorum* кажется избыточным для вопроса, христиане ли московиты. Этот вопрос на догматическом уровне вполне может разрешиться уже признанием истинности таинства крещения у московитов. Сам Ботвиди высказывается по этому поводу вполне в ортодоксальном духе:

<...> наш вопрос весь и заключается в этом положении [в правильности крещения], так что ответ от него целиком и полностью зависит (XXVII).

[<...> *quaestio nostra in hoc articulo [baptismo] tota sita est ut cum eo stetque cadatque* (XXVII).

Хочу подчеркнуть, что в обзорах тезисов Ботвиди, которые имеются в нашем распоряжении с XVII века, смысл его работы обычно сводят именно к положительному освещению этого важнейшего положения. Сам же Ботвиди, хоть и сделал оговорку о решающем значении таинства крещения, однако статус пребывания во Христе толковал значительно шире.

Как практическому клирику, Ботвиди было ясно, что даже действительное крещение не снимает вопрос о самой вере, особенно когда речь идет о целом народе. Ведь истинным признается таинство крещения, даже если «не верует крещаемый» («Большой катехизис д-ра Мартина Лютера», «Книга согласия» 1999, 601), поскольку источник благодати — не человек.

Ботвиди должен был не столько определить понятие *христианина*, сколько разъяснить, что можно считать основанием пребывания в истинной вере целого *народа*. Поэтому в своей дефиниции Ботвиди избирает форму множественного числа: *per Christianos [intelligo] homines* (II), подразумевая целое сообщество верующих.

Определение Ботвиди христианского народа как «церкви Христовой» восходит к подробному разъяснению понятия *communio sanctorum*, содержащемся в третьем артикуле Символа веры, которое стало фундаментальным положением лютеранской догматики: «<...> есть у Него особая община в мире, которая есть мать, каждого христианина рождающая и растящая посредством слова Божия <...>» («Большой катехизис д-ра Мартина Лютера», «Книга согласия» 1999, 565)¹⁴⁰.

Главная сложность состояла именно в необходимости истолковать понятие «церкви Христовой» в применении к конкретному народу, населяющему конкретное государство, в то время как в доктринальном понятии «церкви Христовой» делается акцент на том, что церковь не есть «внешнее устройство» («Церковь есть народ духовный, то есть такой народ, который можно отличить от язычников не по государственному устройству, не по гражданскому бытию, но который есть подлинный народ Божий» и далее «<...> сия Церковь, в которой живут святые, воистину находится и остается на земле, а именно: тут и там, по всему свету, во всяких царствах, на всяких островах, во всяких странах и городах от востока солнца до запада — всюду есть дети Божии, которые истинно познали Христа и Евангелие») («Апология "Аугсбургского исповедания"», «Книга согласия» 1999, 218–220).

В этих лютеранских формулах Ботвиди не мог бы найти готового определения понятию «христианский народ», которое бы фиксировало не столько догматический, сколько конкретно-исторический аспект. Поэтому здесь мы имеем дело, быть может, с самой дискуссионной и уязвимой посылкой тезисов Ботвиди, где потребовалось развить определение принадлежности к «церкви Христовой» так, чтобы оно убедительно описало понятие «христианский народ» как феномен исторический.

¹⁴⁰ Это положение трактуется и в других канонических лютеранских текстах, хотя оно имеет, разумеется, общехристианское значение.

3.4.3.

Итак, пребывание народа в лоне «церкви Христовой» не образует посылку, которая годилась бы для обсуждения и доказательства на ее основе христианства москвитов. Это суждение нуждается в дальнейшем расширяющем толковании. Что же предлагает Ботвиди как следующий этап трансформации его в истинную посылку/посылки? Ботвиди называет два важных момента: во-первых, установление самого факта обращения народа в истинную веру, во-вторых, сохранность веры до сего дня.

Первая посылка бытия народа во Христе формулируется так:

[показываю], во-первых, что Христианская религия некогда была введена в Московии (III).

[ostendo] primo religionem Christianam in Muschoviam aliquando fuisse introductam (III).

Вопрос о том, как москвиты стали христианами, был отнюдь не риторический, — ведь речь шла о варварской Московской Руси, продолжавшей быть для католико-протестантской Европы экзотической периферией, древняя история которой совсем не была известна. Так что сам факт обретения христианской веры нуждался в верификации с точки зрения благодатности ее истока и полноты приобщения.

Вторая посылка пребывания народа во Христе, исходящая из исторических и современных свидетельств, — это установление того факта, что христианская религия в этом народе была сохранена:

<...> затем [показываю] что она [религия] вплоть до сего дняшнего дня там сохранялась (III).

<...> deinde [ostendo] eandem [religionem] in hodiernum diem usque ibidem conservatam esse (III).

Здесь предполагалось показать то, что относилось к знанию москвитами Священного писания, к догматам веры, к церковному устройству и богослужению (XI), — то есть те тематические

разделы, которые Ботвиди объявил в Declaratio основанием для своей позитивной пропозиции о христианстве московитов.

Таким образом, Ботвиди предлагает своей аудитории двусоставное разъяснение статуса бытия народа во Христе (христианство некогда было *введено* и *незыблемо пребывает* до сего дня) как самодостаточно убедительное для его аудитории и не снабжает его никакой аргументационной частью.

3.4.4.

Возвращаясь к описанию базовой силлогистической конструкции тезисов, еще раз указываю на ту роль, которую в ней играют факты приобщения московитов к вере и обоснования ее сохранности: с точки зрения логической структуры текста, эти суждения и их последующие доказательства выступают как многоступенчатый *средний термин*, служащий опорой подтверждения изначальной пропозиции.

Таков логический «каркас» всех 50-ти тезисов. В предлагаемой ниже схеме (в которой ясно видна силлогистическая структура) мной использованы формулировки самого Ботвиди в несколько грамматически модифицированной форме (главным образом, инфинитивные конструкции изменены на личные):

QUAESTIO: An Muschovitae Christiani sunt?

PROPOSITIO: Muschovitae Christiani sunt (Declaratio)

PRAEMISSA MAJOR: Christiani sunt homines in Ecclesia Christi
(II)

(III)* **Id est:** 1) Religio Christiana introducta fuit

est (III)* 2) Religio Christiana conservata

PRAEMISSA MINOR: Muschovitae in Ecclesia Christi sunt:

1) Religio Christiana aliquando
in Muschoviam introducta fuit
(X)*

2) Religio Christiana in hodi-
ernum diem usque in Mus-
chovia conservata est (L)*

CONCLUSIO: Muschovitae Christiani sunt, quod erat
demonstrandum (L)

***TERMINUS MEDIUS:** 1) *Religio Christiana introducta fuit (III)*

2) *Religio Christiana conservata est (III)*

Оппонирующие суждения и доводы включаются в диалог на всех этапах развертывания этой силлогистической конструкции, представляя обе части среднего термина с позиции *pro et contra*. Форма высказываний «оппонента» либо силлогистическая, либо легко может быть представлена как силлогизм в ходе предстоящей реальной дискуссии. Как и следует ожидать, наиболее проработаны аргументирующие части центральных для всей темы положений, связанных с таинством крещения и догматом *filioque*.

3.5.

3.5.1.

Рассмотрим сначала, как Ботвиди обосновывает в отношении москвитов **первую часть среднего термина** (установление факта введения христианской религии). Ботвиди разворачивает в IV–IX тезисах целую серию доводов разной логической структуры. Поскольку самыми доказательными умозаключениями считаются силлогистические построения, то первый аргумент — как своего рода камертон всему анализу — сразу получает форму силлогизма с соответствующим риторическим оформлением (*ita consequenter*): по слову Христа, «надлежало проповедовать Евангелие во всех народах, так что, следовательно, также и среди Москвитов» (*Evangelium Jesu Christi et debuit in omnigente, atque ita consequenter Muschovitica praedicari*) (IV).

Это — ясный случай «аргумента Божественного авторитета», то есть апеллирующего к Священному Писанию.

Второй довод имеет форму *instantia* — убедительного суждения, которое можно назвать естественным доводом, доводом географии:

[Евангелие] в Московию могло распространиться легко, поскольку сюда из Иудеи достаточно простой доступ и сушей и морем (IV).

[*Evangelium*] facile potuit in Muschoviam propagari quia eo ex Judea terra marique satis facilis est transitus (IV).

Оставляя вопрос о географической компетенции Ботвиди в стороне, отмечу только, что такое естественное обоснование вслед за «аргументом авторитета» создает необходимый баланс сочетания доводов разной логической природы.

В соответствии со «сценарием» диспута для того, чтобы тезисы респондента получили должное логическое развитие, необхо-

димо было найти противные суждения или аргументы. Надо сказать, что решение этой задачи в этой части тезисов далось Ботвиди не просто: всем его источникам, которые так или иначе освещают факты российской истории, известно о крещении Руси. И тем не менее Ботвиди разыскивает некое утверждение Иовия, которое создает, скорее, видимость контрадикции, — видимость, поскольку сочинение Иовия о Московии (1537), написанное в расчете на унию, полно комплиментов благочестию русских и не оспаривает их крещение. Приведенное Ботвиди мнение Иовия о том, что москвиты за пятьсот лет до крещения почитали языческих богов (VI), никак не противостоит признанию факта крещения в самом тексте Иовия, но принимает форму такового в тезисе Ботвиди. Однако формулировка того пего («отвергаю»), которое Ботвиди адресует суждению Иовия, занимает в тезисах стратегически важное положение: это — первое «выступление оппонента». Поэтому оно используется прежде всего для разъяснения подхода автора тезисов к оценке доводов оппонирующей стороны. Ботвиди подчеркивает: Иовий не приводит ни свидетельств (*testimonia*), ни обоснований (*rationes*) (VI), в то время как московитские летописи (достоверный для Ботвиди источник) говорят иное.

Этот принцип разделения доводов, с одной стороны, на *достоверные свидетельства (testimonia)*, принимаемые как очевидное, и *логически обоснованные заключения (rationes)*, принимаемые как доказанное, лежит не только в основе критики Ботвиди, но и в основе его собственной аргументации.

В соответствии с этим принципом подбираются и все дальнейшие доводы к первой части среднего термина (введение христианства). Третий довод — суждения четырех «добротных авторов» (*boni auctores*) (IV). Все они утверждают, что Московия была крещена и благословлена (*baptizata et benedicta*) (V) еще в апостольские времена Святым Андреем, братом Петра, и ссылаются при этом на собственные летописи Московитов. Четвертый довод — со ссылкой на авторов франкфуртского сборника — апеллирует уже к исторической памяти. Это — сообщения о крещении Ольги и обращении Руси в христианскую веру при Владимире (VIII, IX). Благодатность источника крещения русских князей специально отмечена — «спасительная купель» «со священнодействиями Греческой Церкви» (*salutari <...> fonte, cum Ecclesiae Graecae ritibus seu ceremoniis*) (IX).

Вывод, в котором Ботвиди подводит итог разбору этой части среднего термина, сформулирован как заключение силлогистического аргумента:

Все это с очевидностью доказывает первое заключение: ясно, что Христианская религия некогда в Московии была введена (X).

Quae omnia conclusionem priorem evidenter comprobant: Religionem videlicet Christianam aliquando in Muschoviam fuisse introductam (X).

Хотя слова «очевидно» (evidenter) и «доказывают» (comprobant) описывают, скорее, доводы с разной логической структурой, в этой формулировке они соединены Ботвиди вместе, демонстрируя двуединый критерий убедительности.

В этой первой части обоснования среднего термина Ботвиди стремится предъявить различные типы доводов для подкрепления этапов своего умозаключения и подытоживает его в терминах силлогистической логики (conclusio, comprobatio), хотя в составе рассмотренных доводов силлогизм в строгом смысле слова был только один. Очевидно, что использование маркеров силлогистического рассуждения, как и фиксирование этапов рассуждения и замечания о логической структуре, говорят о том, что сама *экспликация схоластического метода* составляет особую *риторическую стратегию* и имеет значение не меньшее, чем собственно аргументирующая часть.

3.5.2.

Доводы ко **второй части среднего термина** — сохранность христианской веры до сего дня — составляют всю вторую (большую по объему) половину тезисов (с XI по XLIX).

Перед изложением доводов в защиту сохранности христианства Ботвиди еще раз формулирует в виде своей двуединой задачи поиск убедительных свидетельств и построение логических аргументов: «чтобы это стало ясным и очевидным, следует рассмотреть <...>» (quod ut planum perspicuumque fiat, videndum est <...>) (XI), где *planum* коррелирует с убедительностью *доказательства*, а *perspicuum* — с убедительностью *свидетельства*.

В этой части мы снова видим несколько типов логических процедур и соответствующих им речевых форм выражения: дедуктивные умозаключения силлогистической структуры, «скрытые» (неполные) силлогизмы — так называемые *энтимемы*, свидетельства очевидцев, сообщения московских источников.

Необходимость аргументировать сохранность веры у москвитов давала Ботвиди возможность показать целостную картину рели-

гиозной жизни москвитов с протестантской точки зрения: священные тексты, догматы, таинства, церковное устройство, литургию.

Все эти компоненты вероисповедания составляют содержание второй части среднего термина, от которой, в основном, зависит доказательность самой логической конструкции позитивной пропозиции *москвиты суть христиане*. Эта мысль вынесена в отдельное суждение, входящее в общий метатекст о методологии:

Если во всем этом они по большей части поступают едино с миром Христианским, то нет никакой причины желать помещать их за пределами Церкви (XI).

Quod si in his, cum Orbe Christiano magna ex parte faciunt, causa nulla est, cur eos extra Ecclesiae limites positos esse velimus (XI).

Рассмотрим далее, как Ботвиди выстраивает доводы в защиту христианства москвитов, связанного со второй частью среднего термина.

При общем взгляде на устройство этого большого раздела с точки зрения его логической организации выявляется ясная установка на соблюдение определенных пропорций в использовании разных типов доводов. Ботвиди так организует свой материал, что тезисы, представляющие собой суждения в виде инстанций, переложения сведений по достоверным источникам, а также положения веры, не требующие дополнительных обоснований, создают определенный фон, на котором выделяются *три «силлогически насыщенных» центра*. Эти центры служат одновременно и идейными доминантами всего раздела: XVIII, XIX — тезисы о *filioque*, XXVI–XXXII — тезисы о крещении, XLVI, XLVII — тезисы о церковной службе. Эти тезисы расположены в тексте с определенными интервалами и помогают постоянно чувствовать присутствие силлогистического «нерва» диспутации.

3.5.3.

Я начну свой разбор именно с этих центральных тезисов.

Вопрос об исхождении Святого Духа — важнейшая часть христианской догматики, поэтому Ботвиди подробно разбирает имеющееся здесь расхождение с православием. Оба тезиса, по-

священные изложению этого вопроса, обильно оснащены риторическими маркерами логического рассуждения, прежде всего показателями причинно-следственной связи: *quia, verum, cum, unde colligitur* (XIX), *ut enim – sic, ita tamen – ut* (XX). Тем не менее, рассуждения Ботвиди и суждения «оппонента» не являются строго силлогистическими, многие части логического развития тезисов читатель и слушатель должен реконструировать, — так что подчеркнутая логичность изложения вопроса об исхождении Святого Духа имеет прежде всего риторическую природу. Тезис XIX — как этого и требует правило диспута — начинается с позиции «оппонента», которая представляет собой готовое заключение: «Московиты и греки одинаково заблуждаются в том положении веры, что они утверждают, будто Дух Святой не от Отца и Сына, но от Отца через Сына исходит» (XIX).

Responsum Ботвиди строится как ответ на послышки «оппонента», которые на самом деле отсутствуют и только предполагаются структурой приведенного выше заключения. Логически первой частью *responsum* должно было бы быть в соответствии с правильной процедурой диспута «соглашаюсь» (*concedo*) относительно догмата об исхождении Духа Святого от Отца и Сына (*filioque*) (этот догмат лишь подразумевается «оппонентом»). Однако, пространное доказательство *filioque* вынесено в отдельный— следующий — XX тезис. Возражение (*nego*) Ботвиди направлено сразу на вторую предполагаемую послышку — о том, что «распря (*controversia*) на Флорентийском соборе» (XIX) кончилась отказом православных от католического догмата. Ботвиди — без ссылки на источник — приходит к выводу: «Греческие первосвященники <...> признали, что Дух Святой исходит от Отца и Сына», на чем основывается и заключение обо всем православном мире: «из этого следует, что <...> благочестивые люди на востоке в этом вопросе судят более уступчиво, чем говорят» (XIX). И только после этого, в XX тезисе, следует сжатое, но заключенное в форму полного силлогизма рассуждение о догмате *filioque* богословского характера:

<...> что Дух Святой исходит от Отца и Сына, прекрасно может быть доказано, <...> ибо поскольку Отец и Сын суть единое в сущности, <...> то при исхождении одного и того же Духа единосущного <...> они суть единое сущностное основание <...> (XX).

<...> *quod Spiritus Sanctus a Patre et Filio procedat <...> luculente probari potest <...> ut enim Pater et Filius sunt unum essentia, sic in producendo uno eodemque Spiritu consubstantiali, sunt unum essentiale principium <...>* (XX).

Как и в других случаях, отклонение от стандартной схемы *responsum* — реакции на послышки «оппонента» — имеет своей причиной достижение определенного риторического эффекта. Безупречность доказательной силы логики, продемонстрированной в силлогизме о *filioque* (XX), служит тем окончательным аргументом, которым Ботвиди подкрепляет свое суждение о том, что московиты «в мыслях», «в суждениях» (*in sensu, sentire*) (XIX) придерживаются правильного понимания догмата. Силлогистическое рассуждение Ботвиди считает настолько неотразимым, что не сомневается в его убедительности даже для тех, кто на словах продолжает отрицать доказанное. В этих двух тезисах мы видим отраженным важнейшее основание всей схоластической методологии — веры в истину, добытую с помощью логических построений. Ошибка возможна только в том случае, если неосновательны послышки и нарушены правила логики. Но если аргументы логически безупречны, то что может противостоять им? Только человеческое безумие, один из ликов которого — упрямство, *pertinacia*, и этим-то Ботвиди и объясняет поведение греческих иерархов на соборе (XIX).

3.5.4.

Следующий тематический класс тезисов, где обильно используются силлогистические построения — раздел об истинности самого крещения московитов, главный для всего диспута (XXVI–XXXII)¹⁴¹. Решающая роль вывода о таинстве крещения в общей дедуктивной конструкции сразу сформулирована в форме логической задачи на выведение силлогизма:

<...> весь наш вопрос заключается именно в этом положении, так что из-за него решается положительно или отрицательно (XXVII).

¹⁴¹ Здесь интересно отметить любопытное совпадение: именно в 1620 г. было вынесено Московское соборное определение о перекрещивании католиков, указывавшее на недействительность обливательного и окропительного крещения (а значит, тем самым это определение касалось и протестантов) (Цветаев 1890, 632). Это впоследствии вылилось в требование со стороны русского духовенства к датскому принцу Вальдемару, сватовшемуся к великой княжне Ирине в 1645 г., принять вторичное «истинное» крещение (Цветаев 1890, 651–658).

<...> quaestio nostra in hoc articulo tota sita est, ut cum eo stetque cadetque (XXVII).

«Оппонент» получает слово первым: «Существуют, главным образом, четыре момента, которые, как кажется, подрывают крещение у московитов» (XXVIII), — в этом случае канон диспута отчетливо соблюдается. Последующие тезисы представляют собой *responsa* Ботвиди на каждое из четырех опровержений оппонента (актуальными оказываются только три из них, так как второе получило свою логическую разработку уже раньше: «Относительно второго <...> достанет того, что было изложено ниже» (XXXI)).

Эти *responsa* «оппоненту» в то же время, с точки зрения доказательства действительности крещения, выступают как посылка для него. Эту посылку, по Ботвиди, в соответствии с лютеранской догматикой (по слову Евангелия) составляют два условия: во-первых, крещение именем Троицы (XXIX)), во-вторых, водное крещение (XXXI). Обоим условиям удовлетворяет крещение Московитов (XXIX, XXXI). Оппонирующие доводы имеют форму простых суждений: «[Троицу] произносят от третьего лица» и «требуют <...> погружения всего тела» (XXVIII). В обоих случаях Ботвиди строит полное силлогическое доказательство, причем вывод предшествует самой логической операции, и таким образом силлогизм начинается с него «оппоненту»: «Ответ на первое обвинение. Не имеет большого значения...» (XXIX), «По третьему обвинению. Погрузит ли кто все тело в воду <...>, тот праведно в истине Евангелия обретается» (XXXI). Последующие аргументы Ботвиди основаны на протестантском следовании тексту Евангелия и отношению к традиции как *adiaphora*:

Действенность зависит не от слов «Я крещу» или «Крещается такой-то», но от установления Иисуса Христа (XXIX).

Nec pendet efficacia ex verbis, Ego Baptizo vel Baptizetur talis: sed ex institutione Iesu Christi (XXIX).

и

Погрузит ли кто все тело в воду или только часть его окропит водой, <...> тот праведно в истине Евангелия обретается (XXXI).

Si quis totum corpus aquis immergat: sive partem tantum
<...> in veritate Evangelij recte ambulat (XXXI).

Сложнее организован ответ на четвертое обвинение (тезисы XXVIII и XXXII). Довод «оппонента», который предшествует доказательству, строится как энтимема, где в данном случае «переворачивается» следование терминов, и сначала «оппонент» делает свое заключение: «не знаешь, чему именно они приписывают сам результат возрождения» (*nescias cui rei ipsam regenerationis efficaciam attribuant*) (XXVIII), а потом приводит посылку: («такое обилие разнообразных священнодействий» (*ceremoniarum variarum tanta copia*) (XXVIII). В этом аргументе отсутствует вторая посылка о том, что обилие ритуалов делает сомнительным действенность крещения (как разумеющаяся).

Responsum Ботвиди, как это допускается правилами диспута, двусоставен (*distinguo — различаю*). Одну из посылок он принимает (*concedo — соглашаюсь*): «На четвертое обвинение. Верно, однако, что они при крещении применяют многочисленные церемонии» (XXXII). Затем следует *negō* (*отрицаю, не соглашаюсь*) относительно второй — опущенной (!) посылки: «Но это не означает неопределенности в том, чему именно они приписывают дело возрождения» (XXXII). После этого Ботвиди формулирует то же самое, но в позитивной форме: «конечно, одному крещению» (*nempe soli baptismo*), аргументируя свой довод с помощью *instantia* в форме свидетельства из вероучения московитов: «ведь они ясно заявляют, что только им уничтожаются грехи» (*clare enim dicunt, eo tantum peccata deleri*) (XXXII).

3.5.5.

Следующий силлогистический «узел» — тезисы о русской литургической практике (XLVI–XLVII). Ботвиди обнаружил два рода критики русской церковной службы в своих источниках. Во-первых, — общая неорганизованность, сумятица (*omne tumultario faciant*), отсутствие «толку и смысла» (*sine mente et sensu*) (XLVI) во время службы. Во-вторых, — отсутствие проповеди. Что касается первого суждения «оппонента», то доводы Ботвиди в этом случае представляют собой простое суждение — *instantia*, доказательное не в силу логической структуры, но в силу авторитетного свидетельства тех, кто «жизнь Московитов своими глазами (*coram*) видели» (XLVI). Описания службы у Герберштейна и Гваньини, на которых ссылается Ботвиди, не

согласуются с ее оценкой как бессмысленной и бестолковой¹⁴². Это позволяет заключить, что русская месса проходит без толчеи и путаницы (*sine tumultu et confusione*) (XLVI). Это заключение, что не так часто у Ботвиди, имеет форму не утверждения, но допущения, выраженного словами *credibile est* — «заслуживает доверия» (XLVI). Само по себе апеллирование к живому свидетельству входит в арсенал риторической убедительности с античных времен, но в эпоху Гуманизма этот аргумент, как и вообще аргумент опыта, переосмысливается: начинает цениться конкретное знание, и апеллирование к нему получает новую риторическую мотивировку.

Пожалуй, самое любопытное в этом разделе — это *responsum* Ботвиди на второе обвинение «оппонента» — обвинение в отсутствии проповедного служения. Характер этого ответа невозможно квалифицировать в стандартных терминах диспутационной структуры (*concedo, nego, distingo*). Ботвиди излагает аргументы самих москвитов, которые заставляют их отказаться от проповеди. Эти аргументы частью представляют собой простые суждения (например, «достаточно того, что они зачитывают из написанного старыми греческими учителями, ради чего эти сочинения и переведены на их собственный язык» или «невежественным людям <...> более подходит простое учение» для «зрелости нравов» (XLVII)), а частью — энтимемическую структуру, в которой проступает силлогистическая аргументация (из проповедей проистекают «рознящиеся о вере суждения», таким образом, избегая проповедей, они «избегают ересей» (XLVII)).

И во всех случаях Ботвиди отсылает читателя и слушателя к москвитам: «они выдвигают такие обоснования», «они заявляют», «поскольку они считают» (XLVII). Создается полное впечатление, что Ботвиди в этом тезисе «передоверил» свою роль респондента москвитским священникам-богословам и полностью устранился от необходимости что-то порицать и доказывать самому.

Замечу, что проповедное служение никак не рассматривалось лютеранской церковью как дело *adiaphora*, поэтому никакой прямой поддержки позиции и аргументов москвитов мы, разумеется, не находим со стороны Ботвиди. Однако само то, что ближе к концу своих тезисов (а это XLVII тезис из пятидесяти) он считает возможным предоставить москвитам защищать самих себя, уже косвенно подводит читателя и слушателя к выводу о том, что у православия есть свой голос и свои *rationes* (прямая цитата из тезиса XLVII), которые стоит выслушать. Я считаю, что это последнее «приглашение на сцену диспута» самих москови-

¹⁴² Справедливости ради отметим, что это замечание верно только в отношении Герберштейна. Гваньини в своем описании религиозной жизни русских полностью зависим от «Записок» Герберштейна.

тов — вполне сознательный риторический шаг в общей стратегии создания образа москвитя не только как богобоязненного, но и как разумного и рассудительного верующего.

В целом тезисы о *filioque*, таинстве крещения и литургической практике у москвитов создают впечатление детально проработанной силлогистической аргументации, хотя, как я хотела показать, и в этом разделе Ботвиди прибегает к энтимемам (неполным силлогизмам, лишь имитирующим логику и «подразумевающим» посылки), меняет стандартную логическую последовательность аргументов с целью усилить убедительность своих заключений и даже передоверяет свою роль респондента самим москвитам. Иначе говоря, стараясь поддерживать «силлогический тонус» своей диссертации с помощью удаленных друг от друга силлогических «узлов», Ботвиди придает большое значение собственно риторической стороне схоластической методологии.

3.6.

Прочие тезисы с точки зрения логической структуры организованы более просто, хотя и тут Ботвиди организует материал таким образом и оснащает свои суждения такими речевыми оборотами, что они воспринимаются как результат логических процедур.

Все типы организации текста в этой части тезисов можно представить в виде таких групп (разделение, конечно, очень условное):

- 1/ допущение ошибочности критики,
- 2/ прямая оппозиция *contra quem*,
- 3/ простое суждение при опущении оценки «за» или «против» ввиду очевидности их для адресата-лютеранина.

1/ Допущение ошибочности критики.

Я нахожу только один ясный случай, когда Ботвиди оказывается не способным предъявить убедительные свидетельства или выстроить силлогический аргумент. Он признает границы своих верификационных возможностей и выражает лишь *сомнение* в справедливости обвинений. Так построен тезис XXI. Критики москвитов утверждают, что все книги Ветхого и Нового Заветов почитаются православными — как и католиками — одинаково боговдохновенными (XXI) (как известно, некоторые книги Ветхого Завета считаются лютеранской церковью апокрифическими и не включаются в канон). Ботвиди находит в других источниках сведение о том, что «древняя Церковь на Востоке, за которой

следуют Московиты, полагала иначе (*aliter sensisse*)» (XXI). Ботвиди подкрепляет свой довод суждением, которое апеллирует не столько к логике, сколько к чувствам лютеранской аудитории: «нельзя, не различая каноническое и апокрифическое, смешать священные книги обоих Заветов в некий полный хаос без невероятного ущерба для истины» (XXI). Оба довода, что вполне очевидно, никак не могут служить доказательствами того, что московиты разделяют лютеранское отношение к Ветхому Завету — и Ботвиди признает это. Поэтому его вывод — лишь допущение возможности сомнения: «в этом можно усомниться» (*dubium esse potest*) (XXI).

2/ Прямая оппозиция *contra quem*.

Часто Ботвиди отказывается от проработанной схоластической диспутационной процедуры и ограничивается ее важнейшим маркером — порядком следования суждений и аргументов. Так организованы два типа тезисов: в одних неверным суждениям самих московитов противопоставляются лютеранские воззрения, в других Ботвиди полемизирует с критиками православия.

Ботвиди компокует материал таким образом, что в препозиции оказываются ошибочные суждения, а в постпозиции — то есть в «сильном» заключительном положении — приводится контраргументация. Например, в тезисе об исповеди Ботвиди приводит суждения русского простонародья: исповедь «касается только господ, а им достаточно просто верить в Бога-Отца» (XXV). Ботвиди противопоставляет этому сведения из других источников: «<...> конечно же, своеволие (*quod libet*) им не дозволяется в этом деле, поскольку они все ходят на исповедь по предписанию, требующему исповедоваться на Пасху под страхом отлучения» (XXV). Так же организована и часть материала следующего XXVI тезиса. Сначала сообщается, что московиты не допускают крестить никого, кроме священника («никто из людей не подходит» (XXVI)), а затем следует опровержение: «Первый канон митрополита Иоанна <...> повелевает, чтобы детей крестили в случае необходимости и без священника» (XXVI).

Постпозиция правильного суждения, укорененная в схоластической процедуре анализа противоположных утверждений, в этом случае имеет выраженную риторическую окраску: ставя в «сильное» положение свидетельства, подтверждающие практику исповеди у московитов, Ботвиди тем самым выступает как апологет русских верующих.

3/ Простое самоочевидное суждение.

Самые несложные по логической структуре — те тезисы, которые представляют собой описания религии московитов или прямые суждения их самих при том, что соответствующие люте-

ранские оценки опускаются ввиду их очевидности. Подобным образом Ботвиди справляется со многими положениями православной доктрины и практики, которые представлялись бесспорно ошибочными для лютеранина. Ботвиди по большей части не прибегает к богословским комментариям, и это, безусловно, связано со спецификой слушателей, для чьего суда был предназначен диспут («господам профессорам» (Dominis Professoribus) (Declaratio)). Таковы тезисы о возможности спасения «добрыми делами»¹⁴³, тезисы о монастырях и монашестве (XLI, XLII), о святости решений церковных соборов наравне с Евангелием (XVI), о почитании Святых (XLIX). Относительно этих ошибок московитов Ботвиди предлагает единое итоговое заключение, «мы не скрываем, что у Московитов есть свои заблуждения (suos habere errores), которых мы частично выше коснулись, а частично для краткости опускаем» (L).

Подобными же простыми описаниями или суждениями Ботвиди ограничивается во многих случаях отсутствия серьезного противоречия с лютеранской доктриной. Без лютеранской оценки (которая предполагается самоочевидной) оставлены тезисы о принципе троичности Бога и первопричине греха (XVIII), о десяти заповедях (XXII), о первородном грехе (XXIII), о браке священников (XXXVI), об отрицании верховного авторитета папы (XXXIX), об отвержении обрезания (XXXIII), о страшном суде (XXXVIII). Правильность в целом представлений московитов об этих аспектах веры подразумевается, а надлежащие заключения аккумулируются в едином, завершающем этот раздел тезисов заключении: «Поскольку это обстоит таким образом, то, следовательно, христианская религия в Московии вплоть до настоящего времени сохранена <...>» (Quae quoniam ita se habent, sequitur religionem Christianam in hodiernum diem usque in Muschovia conservatam esse <...>) (L).

Как явствует из формы этого заключения, оно подводит итог всей второй части среднего термина (сохранность веры) того базового силлогизма, который составляет логический «каркас» тезисов.

3.7.

Вслед за этим следует итоговое заключение — уже генерального характера, основанное на том, что обе части среднего термина (введение христианства и сохранение христианства) оказались справедливыми в отношении московитов. Это заключение — как

¹⁴³ Этот тезис подробнее разбирается в главе 2.

и полагается сценарием диспута — представляет собой повторение исходной пропозиции (утверждения респондента) тезисов, но уже доказанной всем ходом предъявленных рассуждений:

<...> Московиты являются христианами, что и требовалось доказать (L).

<...> Muschovitas esse Christianos, quod erat demonstrandum (L).

Последняя формула является классическим выражением финальной фазы доказанного силлогистического умозаключения, своего рода риторической квинтэссенцией схоластического метода.

Таким образом, ответ Ботвиди на вопрос тезисов «Христиане ли Московиты?» получил свою полную логическую завершенность.

4. Итоги

Подведу самые общие итоги моего анализа тезисов Ботвиди как текста, принадлежащего дискурсу схоластического диспута.

Самое важное, что я заметила и постаралась показать, — это то, что *эксплицирование*, выведение на «поверхность» текста речевых структур, которые обнажают *диалектическую природу текста* и предъявляют его как полемическую борьбу, составляют важную риторическую установку. Эта установка отчетливо артикулируется в метатексте тезисов. Не только логические процедуры, но и стремление их демонстрировать выражаются в постоянном присутствии маркеров логического анализа даже там, где он минимален. Акцентирование терминов из арсенала логики, энтимемы вместо полных силлогизмов, прочие «диспутообразные» приемы компоновки сегментов текста, — все это выстраивается в *риторическую стратегию*, призванную не только доказать исходную пропозицию, но и убедить аудиторию в том, что была применена *апробированная методология доказательства*. Mos scholasticum в тезисах Ботвиди являет собой единство способа рассуждать и способа убеждать.

Несомненно, что Ботвиди и сам был одушевлен результатом своего труда, — настолько, что уже после своего «quod erat demonstrandum» доверил самим московитам заявить об истинности своей христианской веры. От лица всего народа выступает

царь («Как стояли против нечестивых врагов Христианской религии, так и стоять будем») и митрополит («Кто из дьяволов <...> столь враждебен истине <...> что братскую нашу любовь из всего Христианского сообщества изъял») (L), — и такое единение власти духовной и власти светской, конечно, не может быть случайным.

Дьявол появляется в последнем тезисе диссертации Ботвиди как противник столь убедительно доказанного христианства москвитов. *Mos scholasticum* и дьявольские наущения — вот два предельных «измерения», предъявляемые Ботвиди всем ходом своей экспертизы, в которых может мыслиться истина и ее противоположность.

Заключение. *Haec sunt quae veritatis gratia proponere voluimus*¹⁴⁴

В этом заключительном разделе я обобщу результаты проделанного анализа и на этой основе выскажу свои суждения о том значении, которое сочинение Ботвиди имело для культурной и политической истории Швеции и всего протестантского сообщества в ближней и отдаленной временной перспективе.

1. Общие итоги

В моей работе я пыталась с возможной полнотой увидеть, а затем представить диссертацию Йоханнеса Ботвиди «Христиане ли Московиты?» как органическую часть целостного социально-культурного контекста эпохи, как фокусное средоточие представлений, идей, верований, а также социальных практик и методологий познания своего времени.

Я подходила к тезисам Ботвиди как к точке пересечения различных актуальных дискурсов, материализовавшихся в сочинении в виде особого речевого мира, в котором явственно звучит диалог автора с многоголосием эпохи. Этот уникальный — как и в случае каждого конкретного текста — речевой мир представляет собой риторический коррелят той «семиотической среды вокруг нас»¹⁴⁵, которая порождает коммуникацию и наделяет ее смыслом.

Каково место творящего субъекта, автора, в этом вербальном пространстве, насыщенном разными смыслами, несущем следы разных — актуальных и потерявших важность — идей и связанных с ними интересов? Есть ли место личности в фундаментальной максиме «речь — орудие дискурса»? Хотя ответ на подобный вопрос может быть только спекулятивным, в этом заключительном разделе я хочу представить свое понимание того, насколько можно говорить о сознательности и осознаваемости речевого выбора Ботвиди. Будучи полидискурсивным текстовым образованием, работа «Христиане ли Московиты?» реализует различные риторические стратегии, отчасти проявляющие себя помимо воли автора как отпечатки окружающих его дискурсов, а отчасти практикуемые сознательно как путь воздействия на реципиента.

¹⁴⁴ Вот то, что мы пожелали сообщить истины ради (лат.).

¹⁴⁵ Выражение Ю.Лотмана (Лотман 1994, 438).

Разные дискурсы, которые я определила как приоритетные в контексте сочинения Ботвиди, имеют сложные взаимоотношения внутри самих текстовых структур тезисов, и получаемая конфигурация этих отношений не сводится к какой бы то ни было иерархии. Поэтому моей задачей не было построение стройной «системы дискурсов» в преломляющей оптике диссертации Ботвиди, — это было бы в определенной мере навязыванием системных ограничений материалу, по определению открытому «в контекст». В своем анализе я следовала скорее логике от внешнего к внутреннему: сфера формирования ценностно-культурной идентичности (образ Другого) — область интеллектуально-духовной практики (богословие) — ведущая идеология эпохи (державность) — внутренние законы канонического жанра (схоластический богословский диспут).

Наиболее осознаваемый дискурс в тезисах, безусловно, — дискурс схоластической методологии, эксплицированный в ясных правилах, предписывающих набор логических процедур и предполагающий конкретные риторические модели для их развертывания и выражения. Схоластическая риторика, нацеленная на демонстративное разрешение контroversий, оказалась спроецированной на базовый дискурс Другого-русского (часть более обширного дискурса Другого). Формирование негативного стереотипа Другого, как во многом «стихийный» результат самоидентификации, может вступать в конфликт с критическим и рационалистическим мышлением, чему мы и становимся свидетелями в трактате Ботвиди. Диалоговая «диспутационная» структура тезисов, предписанная жанровым каноном, по своему назначению направлена на ложные суждения оппонентов. Таким образом, эта структура в работе Ботвиди естественно оказалась вовлеченной в противостояние мифологизированному, основанному на «перевернутой» оптике образу московита, — поскольку шведский теолог принадлежал своему времени и той среде «просвещенных читателей», в которой этот негативный портрет формировался. Нацеленная на дискуссию, риторика тезисов оказалась востребованной как средство полемики с устойчивыми предубеждениями — и еще раз выявила, таким образом, само существование подобных стереотипов. Оба дискурса — дискурс Другого-русского и дискурс схоластического диспута — пронизывают текст насквозь, выражаясь во множественных риторических структурах.

Не менее сложную роль в организации текста играет дискурс державности. Я определяю его как доминирующий, но в то же время он проявляется непосредственно лишь в нескольких устойчивых риторических моделях построения содержательных структур. Дискурс державности манифестирует себя не только и не столько в присущих ему языковых кодах, сколько в специфици-

ческой трансформации религиозного протестантского дискурса о православии. В рамках этого дискурса идеология державности реализовала два своих важных компонента.

Во-первых, это представление о роли Швеции как «Нового Израиля» — народа и государства, избранного Богом и назначенного нести учительное слово Евангелия заблудшим «немогущим» христианам. Эта интенция сказалась в отчетливой избирательности подхода Ботвиди к богословской традиции: актуализируются прежде всего те структурные компоненты, присущие самому общему религиозному дискурсу (и частному дискурсу протестантской рецепции православия), которые оказались способны трансформироваться в стратегию смягчения критики православной веры и сближения протестантизма с православием. Схоластический инструментарий выступает здесь как эпистемологический фундамент доказательности представленных выводов.

Второй компонент идейного комплекса державности, который входит частью — важной, хоть и неявной — в идейную подоплеку тезисов, — это представление о правомерности религиозной войны, которая в это время в текстах державного дискурса постепенно обретала контуры легитимного образа действия. Война в сочинении Ботвиди трактуется как предвечный жребий народов — то есть как некая данность, вынесенная за скобки самого анализа православной религии. Война естественно принимается во внимание и как путь распространения «света Евангелия». Трактовка московитов как богобоязненных, хоть и заблудших, христиан — и война с ними как мирской сценарий исполнения Швецией своей учительной миссии — находятся в определенном противоречии, которое, однако, не становится движущим конфликтом развития мысли в тезисах. Ботвиди — в рамках своей работы — не озадачен тем, чтобы примирить или разрешить это противоречие. Заключение тезисов, в которых дело просвещения московитов представлено в высшей степени угодным Богу и жизненно важным для самих русских, — отодвигает грядущую битву, скорее, в некую эсхатологическую перспективу, соотношенную с пророчеством Христа о том, что «на всяком месте будут приносить фимиам имени моему» (Ботвиди цитирует эти слова в своем эпиграфе). Однако уже само это соположение войны и христианского долга короля-победителя означает продвижение на пути усвоения мысли о правомерности ведения внешних войн во имя веры.

Итак, лютеранизация подданных Великого Московского Князя представлена в сочинении Ботвиди как походящее поприще для воплощения «державной мечты» Швеции о своей особой миссии среди народов с вытекающими отсюда особыми правами.

Однако было бы ошибкой вести речь о некой «ангажированности» или о прямом — говоря сегодняшним языком — «социальном заказе», который выполнял шведский теолог. Скорее, это был ответ на комплексный и многоаспектный вызов «державной мечты»: вряд ли возможно вообще достоверно говорить о причинах и следствиях событий пересекающихся дискурсов, процессы в них много- и разнонаправлены и несводимы к линейной казуальности. Как бы то ни было, синергетика разных дискурсов воплотилась в текст, представляющий собой самую мягкую и непредубежденную критику православия в протестантской традиции рецепции православия для своего времени.

2. Тезисы Ботвиди и религиозная политика шведского государства в 30–50 гг. XVII века

Исторический век тезисов Ботвиди не закончился публичным обсуждением учеными мужами в стенах Уппсальской Академии. И хотя мы ничего не знаем о том непосредственном впечатлении, которое произвело само это событие (архивы Академии за 1620 год не сохранились), однако можно найти немало следов его влияния на выработку общих подходов и на принятие конкретных решений в религиозной политике.

Разумеется, самое серьезное и долговременное воздействие тезисов Ботвиди прослеживается в самой традиции протестантской рецепции православия, поэтому в моем заключении я выделяю отдельный раздел, где будет предложен специальный обзор этого вопроса.

Однако перед этим я остановлюсь на нескольких конкретных исторических свидетельствах, которые с большей или меньшей степенью гипотетичности говорят о влиянии представленного Ботвиди понимания православной веры на социальную практику и религиозную политику в ближайшей временной перспективе.

Во-первых, одно из прямых следствий позиции Ботвиди (как и разбора религии русских в 1614 г. пасторами Рудбекиусом и Пальмой — тоже по заданию короля¹⁴⁶) — это издание церковнославянских катехизисов для пасторского служения в православных ленах. Время издания первого, *Alfabetum Rutenorum*¹⁴⁷, содержащего параллельные тексты малого катехизиса на церковнославянском и шведском языках, остается неизвестным, дру-

¹⁴⁶ См.гл.2.

¹⁴⁷ Орфография оригинального издания.

гой (целиком набранный кириллицей) опубликован в 1628 г.¹⁴⁸ Известно, что специально для этой цели указом Густава Адольфа в Стокгольме была создана типография с соответствующими шрифтами. Понятно, что подобные серьезные решения, как и вся конфессиональная политика в православных ленах — политика катехизического просвещения и ненасильственного вовлечения в веру — должны были опираться на догматически выверенные основания (само же разрешение православным отправлять культ на приобретенных Швецией территориях было закреплено артикулами Столбовского договора).

Другой исторический факт, относительно которого можно предполагать, что сочинение Ботвиди могло стать его прелюдией и даже условием, — это внимание Густава Адольфа к возможности протестантско-православной унии. Насколько можно судить, до защиты тезисов Ботвиди в среде шведского клира не возникали обсуждения, которые служили бы предпосылками подобного экуменического проекта (в то время как католико-православная уния уже была заключена в Бресте в 1596 г.). Однако интерес к такой возможности, обнаруженный прежде всего самим королем, — появился после публикации вероисповедного трактата константинопольского патриарха Кирилла Лукариса *Confessio fidei* в 1629 г., направленного на реформацию православия и отмеченного несомненным протестантским (прежде всего кальвинистским) влиянием (Holmquist, 1938, 423–425, Isberg 1973, 30–33). Небезынтересно, что именно Кирилл Лукарис выступал в качестве экзарха александрийского патриарха на Брестском соборе в 1596 г. Лукарис, безусловно движимый примером уже реализованной унии католиков и православных, направил Акселю Оксеншерне и Густаву Адольфу письма, в которых развивал идеи объединения усилий лютеранства (во главе с королем Швеции) и реформированного православия в борьбе с католицизмом, — и эти мысли нашли отклик у шведской стороны (Isberg 1973, 33). И хотя со смертью Густава Адольфа в 1632 г. эти объединительные планы не получили развития, тем не менее роль тезисов Ботвиди, подготовивших почву подобным идеям в

¹⁴⁸ Последние по времени работы с разбором шведских церковнославянских катехизисов и библиографией — статьи Л. Дуровича (Durovič 2000, 2003).

собственно шведском богословии, должна, безусловно, приниматься во внимание¹⁴⁹.

Наконец, последний в XVII веке эпизод, связанный с религиозными аспектами международной политики Швеции, в котором снова всплывает диссертация Ботвиди, показывает, что это сочинение продолжало оставаться в обиходе лютеранских теологов и воспринималось как авторитетное исследование. В ходе сложной военно-политической игры, которую вела Швеция на европейской арене в 50-х годах в связи со шведско-польской войной 1655–1660 гг. (называемой в польской историографии «шведским потопом»), выделяется линия отношений шведской короны с Бранденбургским курфюрстом Фридрихом Вильгельмом. Необходимость выступать единым фронтом в борьбе с католической Польшей требовала от Швеции известных компромиссов религиозного характера, поскольку позиции реформатской церкви в Бранденбурге, возглавляемом курфюрстом-кальвинистом, были сильны. Уже в кенигсбергском соглашении 1656 г. между Бранденбургом и Швецией была оговорена свобода реформатского и лютеранского вероисповедания в Бранденбурге и герцогстве Пруссии, которое также находилось в юрисдикции Фридриха Вильгельма. Однако политические решения должны были найти подкрепление в теологической разработке вопросов веротерпимости. И вот тут в качестве убедительного богословского фундамента была привлечена именно диссертация Ботвиди «Христиане ли Московиты»¹⁵⁰.

Как писал в это же время в своих донесениях знаменитый английский дипломат и поборник протестантского единства Джон Дюри, находившийся тогда в Данциге¹⁵¹, тезисы Ботвиди «служат средством сильнее их [лютеранскую верхушку Данцига] убедить в том, что они не по-христиански выступают против своих братьев реформатского исповедания».¹⁵² Стоит здесь заметить, что сам Ботвиди как богослов и церковный политик на

¹⁴⁹ Связь между тезисами Ботвиди и интересом Густава Адольфа к протестантско-православной унии предполагает также известный исследователь эпохи Робертс (Roberts 1953–1958, 376).

¹⁵⁰ Об отношениях реформатской и лютеранской церквей в ходе переговоров между Швецией и Бранденбургско-Прусским курфюршеством в 50-е годы XVII века, а также о роли в этих переговорах диссертации Ботвиди см.: Göransson 1956, 191–194.

¹⁵¹ Демонстрация веротерпимости шведского короля по отношению к реформатам использовалась как один из пропагандистских инструментов влияния на власти Данцига в борьбе за этот город (Göransson 1956, 192–193).

¹⁵² Цит. по: Göransson 1956, 193.

протяжении всей жизни стоял на твердой позиции полного неприятия кальвинизма (Holmquist 1938, 153, 425).

Замечательно, что сочинение Ботвиди спустя десятилетия воспринималось уже не просто как образец мягкой критики православия, но как новый способ относиться к религиозному иному. Вопрос о позиции государства по отношению к последователям «фальшивых учений» исподволь приобретал важность в Швеции, где в качестве главной внутривластной задачи выдвигалось обеспечение единства — прежде всего религиозного — населения. Уже в октябре 1617 г. в ходе торжественной церемонии присуждения первых докторских степеней богословия на обсуждение ученой аудиторией был вынесен именно вопрос об отношении лютеранской церкви к сосуществованию правоверной религии одновременно с «фальшивыми» (имелись в виду прежде всего кальвинисты и тайные католики) (Holmquist 1938, 152–153). И хотя вопрос этот в те времена — времена становления лютеранской ортодоксии в Швеции — не мог быть разрешен в пользу допущения религиозной свободы, однако само это событие было первым отчетливым сигналом того, что — по образному выражению Холмквиста — «проблема религиозной толерантности как государственной задачи уже постучалась в дверь» (Holmquist 1938, 153). Дальнейшее следование Швецией своей «великодержавной мечте» в первой половине XVII века происходит в условиях окончательного оформления протестантских доктрин разных толков. После Вестфальского договора (1648), легитимировавшего реформатов и отменившего принцип Аугсбургского мира *cujus regio ejus religio*, идеи веротерпимости — в том числе и внутри протестантизма — начинают быть все более востребованными. Постепенно новый дискурс — дискурс толерантности — обретает самостоятельные контуры. Тот факт, что тезисы Ботвиди «откликнулись» на новые социальные вызовы, я считаю безусловным подтверждением важнейшей общей посылки концепции дискурса: «сначала было слово». Социальный феномен обретает жизнь через осознание в «слове», «проговаривается» для того, чтобы «быть». Сочинение Ботвиди далеко от идеи права на религиозную свободу и приемлемости исповедования в едином государстве разных религий¹⁵³. Однако именно в работе Ботвиди впервые в истории Швеции ясно «озвучены» главные способы терпимо относиться к чужой вере, что и стало вербальной оболочкой подходов толе-

¹⁵³ Речь идет о так называемой «вертикальной толерантности» или «толерантности разрешения» (*tolerance of permission*) (широко принятые сегодня термины (Lenk 2009, 72–73)), предполагающей прежде всего терпимость религиозного большинства по отношению к меньшинству с признанием его легитимного статуса — важнейший тип толерантности, реализованный в Европе в ходе реформационного движения.

рантности и позволило в дальнейшем опираться на тезисы о московитах сторонникам легитимации сосуществования лютеран и кальвинистов. Таким образом, сочинение Ботвиди повлияло на конституирование самой концепции веротерпимости, что способствовало дальнейшему осознанию ее как социального феномена и развитию соответствующего дискурса. Изучение текста Ботвиди в его отношении к шведскому дискурсу религиозной толерантности, в свете всего сказанного, представляет собой интересную и перспективную исследовательскую задачу.

3. Тезисы Ботвиди и дальнейшее развитие протестантского дискурса о православии

Тема рецепции православия в протестантской теологической литературе XVII века представлена лишь несколькими обзорами, содержащимися в работах более общего характера, которые к тому же чаще концентрируются на анализе выборочных сочинений (Kahle 1959, von Rauch 1952). Поэтому представленные в моем заключении размышления о вкладе Ботвиди в трансформацию и развитие протестантского дискурса о православии можно считать предварительной попыткой увидеть этот дискурс в определенной целостности.

Наиболее непосредственное влияние тезисов Ботвиди может быть прослежено в теологической разработке темы православия в XVII веке, — в сочинениях, которые территориально не обязательно были связаны со Швецией, но, тем не менее, так или иначе были инспирированы остротой конфессиональных проблем именно в шведском государстве. После издания тезисов Ботвиди одно за другим появляются богословские сочинения о русской вере, и все они в той или иной степени уже несут печать необратимого поворота в самой структуре репрезентации православного вероисповедания, — поворота, совершенного работой Ботвиди. Отныне никакая критика, пусть вызванная самыми живыми личными впечатлениями и наблюдениями, не может игнорировать уже предложенный и догматически выверенный ответ на вопрос, являются ли московиты христианами. Можно сказать, взгляд на религию русских отныне принципиально двоичен: с одной стороны, неизменно констатируется истинность православного христианства, с другой стороны, излагаются заблуждения и предрассудки русской веры с той или иной степенью терпимости.

Обратимся к конкретным сочинениям.

В 1622 г. Генрих Шталь (будущий суперинтендент Ингерманландии), будучи студентом Виттенбергского университета, пишет магистерскую диссертацию «О вопросе, могут ли Московиты

называться христианами»¹⁵⁴. По всей вероятности, диссертация Шталя представляла собой в той или иной мере переложение тезисов Ботвиди с соответствующим утвердительным ответом на поставленный вопрос, поскольку много лет спустя, в 1643 году, разъясняя свое отношение к православным ингерманландцам с позиций лютеранского богословия, он публикует короткие тезисы о вероисповедании московитов, в которых точно воспроизводит выводы тезисов Ботвиди: «Все, кто (1) крестятся водой во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, (2) придерживаются Никейского символа, (3) желают спасения с помощью одного только Христа и (4) совершают добрые дела, — христиане» (цит. по: Толстиков 2002, 150, перевод Толстикова). Завершает Шталь свой односторонний вердикт в духе и *more scholastico*: «*Quod erat demonstrandum*» (цит. по: Lotman 2010, 75).

В то же время другие сочинения Шталя как суперинтендента дают пример «практической» теологии в ее подходе к нелютеранскому населению. Как показывает анализ Толстикова, Шталь в своих отчетах о состоянии дела на вверенной ему территории проводит ясное разграничение между истинностью самой религии и полным отсутствием (в восприятии Шталя) понимания православными своей веры как среди священничества, так и среди мирян, — и здесь он выступает как весьма жесткий и последовательный критик (Толстиков 2002, 131–135). Самому Ботвиди не свойствен подобный дуализм: через весь текст тезисов проходит мысль о том, что московиты осознанно подходят к своей вере и не только чтят Священное Писание, но и читают его (XLVII, XLVIII). Что же касается «простого народа», то Ботвиди не склонен видеть большое различие между таковым «повсюду» (XXV) и русскими простолюдинами и не сомневается в том, что священники выступают истинными пастырями для мирян (XLVII). Иначе говоря, Ботвиди проецирует на Московскую Русь ординарное для него соотношение священника-наставника и мирянина-простолюдина. И в этом проецировании — какими бы намерениями оно ни вызывалось — Ботвиди, как ни странно, оказывается ближе к истине, чем нарвский суперинтендент, не допускающий (что, конечно, неудивительно) в своей лютеран-

¹⁵⁴ Магистерскую диссертацию Шталя мне не удалось найти в библиотеках Европы. По всей видимости, неудача тут постигла и Толстикова (Толстиков 2002) и Лотман (Lotman 2010), не включивших работу Шталя в круг изучаемых текстов. Не преуспел в поисках работы Шталя даже Н. Бергиус, суперинтендент Ингерманландии (XVII век), который «хоть и труд приложил, а не нашел — и должен в том признаться» (Bergius 1704, 61, перевод мой — Л.М.). О существовании этой работы (без датировки) точно известно из источников, близких по времени к деятельности Г. Шталя, — из трактата М. Оппенбуша (Oppenbusch 1667, 16) и из исследования Н. Бергиуса (Bergius 1704, 61).

ской ортодоксии мысли о том, что у «идолопоклонников» может быть свой способ верить, не тождественный невежеству.

Разумеется, во всех случаях — и у Ботвиди, и у Шталя, и у авторов богословских сочинений, о которых пойдет речь ниже, — мы сталкиваемся только с проекцией видения «самого себя в другом». В данном случае лютеранское понимание веры и пути к ней служит призмой взгляда на вероисповедание москвитов, которое воспринимается лишь в той мере, в какой оно может быть сопоставлено с лютеранской парадигмой и риторически истолковано в свете той или иной идеологии. Мы имеем дело с идентифицирующей культурной поляризацией мы — они, и весьма умозрительная трактовка московской веры Ботвиди в духе ее сближения с лютеранским мы очевидно не совпадает с четким противостоянием православию как воплощению духа Другого. В мире этого Другого находился нарвский суперинтендент и сопротивлялся ему в своей повседневной и энергичной заботе о лютеранском просвещении на территории Шведского государства¹⁵⁵. При этом Шталь никогда не оспаривал факта христианства москвитов и, как я писала выше, вслед за Ботвиди сформулировал догматические основания для такого заключения.

То же можно сказать и о конфессиональной политике в целом на территориях с православным населением: истинность его веры не ставилась под сомнение, хотя отношение к «заблуждениям» русских было причиной тех или иных практических рекомендаций или действий и окрашивало восприятие православия в недоброжелательные (иногда более, иногда менее) тона.

Почти два десятилетия спустя мы видим возвращение богословского интереса к православию, причем знаменуется оно появлением одной из самых непримиримых по отношению к ошибкам православной веры работ — трактата, написанного по материалам магистерского (латинского) диспута 1661 года в Йенском университете Людертом Крамером (Kramer 1661), уроженцем Риги, под названием «Московитские заблуждения веры» (Moscowitische Irrglaube) (Kramer 1662). Этот довольно обширный труд представляет собой компендиум ошибок православной веры, снабженный многочисленными комментариями и ссылками на священное писание, труды теологов, в первую очередь, Лютера, и исторические сочинения о Московии. Однако

¹⁵⁵ Подробно рассказывается об усилиях Шталя, направленных на религиозное образование православных священников и русского населения в работе Толстикова, который не только привлекает к анализу известные работы о религиозной политике Швеции в Ингерманландии, но и инструкции и отчеты самого Шталя (Толстикова 2002, 121–137).

при всем этом Крамер указывает на те положения веры русских, которые делают их христианами (Kramer 1662)¹⁵⁶.

Нам неизвестно, в какой мере на таком освещении материала сказались тезисы Ботвиди, однако относительно других, появившихся вслед за трактатом Крамера, теологических сочинений мы можем судить о подобном влиянии с полной определенностью.

В 1662 г. в Йенском университете Йоханнес Швабе, ливонец из Ревеля, защищает диссертацию «Цурковъ Московскіи sive Dissertatio theologica de religione ritibusque ecclesiasticis Moscovitarum» («Московская церковь или теологическая диссертация о религии и церковных обычаях московитов») (издана в 1665 г. (Schwabe 1665)). Швабе начинает свою диссертацию с пространный исторического очерка и обзора источников, а затем дает свою критику православной веры, разработанную на основе главных лютеранских догматов. Главки трактата Швабе представляют доктринальные положения лютеранства, и через их призму рассмотрены основы православия. Такая композиция заставляет Швабе выделять вопрос об истинности христианства московитов в особый раздел: «Предварительное рассуждение о том, являются ли московиты христианами» (*Discursus praeliminaris <...> an moscovitae sint christiani?*) (Schwabe 1665, B2, перевод мой — Л.М.). С большим пиететом Швабе указывает на работу Ботвиди, вводя его имя со всей возможной уважительностью: «шведский теолог Йоханнес Ботвиди, доктор богословия и достославнейший придворный проповедник некогда могущественнейшего шведов, готов и вандалов короля <...>» (Schwabe 1665, B 3). Коротко ссылается автор также на работу Шталя, который провел «диспут о том же спорном предмете» (Schwabe 1665, B3, перевод мой — Л.М.).

Швабе неоднократно подчеркивает, что суждение об истинности христианства русских должно быть результатом определенного умозаключения из перечисленных им оснований: «Кто же захочет суждение вынести о настоящем вопросе, тому необходимо вывести оное из такого рода оснований» (*ex hujusmodi id principiis formet*)» (Schwabe 1665, B3, перевод мой — Л.М.). Сам Швабе, кроме своих аргументов, полагается прежде всего на доказательство Ботвиди, повторенное Шталем, «из какового, как и из достойных доверия исторических сочинений <...> устанавливается, <...> что они [русские] должны рассматриваться как христиане» (*constat <...> habendi pro Christianis sint*)» (Schwabe 1665, B3, перевод мой — Л.М.).

¹⁵⁶ О Крамере и его сочинении см.: Kahle 1959, 34–46.

Несколькими годами позже обращается к вопросу о христианстве московитов Михаэль фон Оппенбуш (Oppenbusch 1667), уроженец Амстердама, дьякон церкви св. Михаила в Гамбурге. В своем университетском Exercitatio (получившем, однако, как я покажу позже, достаточную известность среди теологов) Оппенбуш предлагает сначала изложение вероисповедания русских, традиционно описательное, без каких бы то ни было признаков диспутационной структуры. Все же и в этом абрисе автор следует тому плану переложения источников, который былработан Ботвиди. Сообразно этому Оппенбуш разделяет свой материал на главы «О происхождении религии», «О положениях веры» (Oppenbusch 1667, 2–26), хотя и излагает свой материал в несколько расширенной версии, поскольку берет сведения не только из франкфуртского сборника, но и из сочинения Адама Олеария (Olearius 1647).

Дескрипцией, однако, автор не ограничивается и в дополнение вводит специальный — третий — раздел «Суждение о Христианстве Московитов» (*Judicium de Christianismo Moscovitico*) (Oppenbusch 1667, 26–28). В первых же строках этого раздела автор указывает имя Ботвиди как первого теолога, разрешившего вопрос (вторым в списке значится вновь Шталь). Оппенбуш и здесь не выводит свои заключения из логического разрешения *pro et contra*, однако сам риторический инструментарий все же берет из арсенала схоластической логики: «следуя в этой части по праву ученым и рассудительным мужам (то есть Ботвиди и Шталю), я заключаю: Московиты суть Христиане <...> от блаженства вечной жизни не должны быть отлучены» (*concludo: Moscos Christianos esse <...> a gratia vitae aeternae non excludendum esse*) (Oppenbusch 1667, 26–30, перевод мой — Л.М.). Хотя предпосылкой этого заключения служит согласие с авторитетом, Оппенбуш снабжает его списком тех «правильных» оснований, которые имеются в теологии московитов, повторяя в целом заключения Ботвиди.

Работа Оппенбуша оказала долготелее влияние на богословские представления о вероисповедании московитов во второй половине XVII века: в 1694 г. выходит ее немецкий перевод под именем Феофила Вармунда¹⁵⁷, представляющий собой несколько

¹⁵⁷ У Бергиуса (Bergius, 1704, 7–8) находим суждение о том, что под именем Вармунда скрывается Г.А. Шлезинг. Это мнение (без ссылки на источник) библиографы принимают как факт. Приоритет Оппенбуша в создании этого текста, который иногда подвергается сомнению, устанавливается простым сравнением двух трактатов (кстати, Бергиус подтверждает почти полную идентичность латинского текста Оппенбуша и немецкого текста Вармунда (Bergius 1704, 8)).

расширенное переложение латинского трактата Оппенбуша (Warmundus 1694), — и именно с этим именем и с этим текстом, впоследствии неоднократно переизданным, связана наибольшая популярность сочинения страсбургского студента. На исходе века то же сочинение было издано по-французски и по-голландски (1698, 1699).

Как видим, тезисы Ботвиди серьезно повлияли на протестантский дискурс о православии: христианство московитов отныне становится непреложным фактом, доказанным в соответствии с правилами богословской диалектики. Тема истинности русской веры теперь рассматривается отдельно, она выносится как самостоятельная содержательная структура и отрывается от описания обычаев и ошибочных положений веры. Более того, эта содержательная структура эксплицирует в своем риторическом исполнении связь с процедурами схоластической доказательности.

Закончить этот обзор богословской традиции XVII века я хочу именем Николая Бергиуса, нарвского суперинтендента, историка и богослова, современника и друга Юхана Габриеля Спарвенфельда, внесшего немалый вклад в шведскую славистику (Virgegård 2005, 6 по электронной версии). Бергиус, теолог и церковный деятель новой эпохи — эпохи Просвещения — в своем этапном труде о русской церкви *Exercitatio Historico-Theologica de statu Ecclesiae et religionis Moscoviticae* (Bergius 1704) представляет новые подходы к изучению религии (пришедшие из секулярных наук) и тем самым открывает новую страницу в истории протестантского исследования православия.¹⁵⁸ Если Ботвиди в свое время назвал вопрос о христианстве московитов «неизведанным» (I), то столетие спустя Бергиус — оппонируя Ботвиди только в этом определении — приступает к «разъяснению **знаменитого** вопроса (ad enucleandam **celebrem** quaestionem), могут ли московиты называться христианами (an Moscovitae Christiani dicendi sint?) (Bergius 1704, 61) (выделено мной, перевод мой — Л.М.).

В вступительном разделе к своей работе Бергиус включает диссертацию Ботвиди в круг тех источников, которые более всего повлияли на его собственное исследование (Bergius 1704,)::(4)¹⁵⁹. Вслед за этим в историко-библиографическом обзоре литературы о православной религии Бергиус, подводя итоги всей предыдущей традиции, устанавливая приоритет Ботвиди в доказательстве тезиса «esse Christianos», определяет место его дис-

¹⁵⁸ Обзор труда Бергиуса представлен в работе Рауха (v. Rauch 1952, 200–212).

¹⁵⁹ Пагинация труда Бергиуса.

сертации как фундаментальное в решении вопроса о христианстве московитов: «Доктор Ботвиди об этом предмете <...> тезисы изложил <...> и всесторонне рассмотрел» (consignavit <...> et ventilavit) (Bergius 1704, 61, перевод мой — Л.М.).

Представленные в этом обзоре имена богословов и их оценки роли труда Ботвиди представляют собой не случайную подборку малозначительных свидетельств или парад цитат, но отчетливую линию в протестантской традиции освещения русского православия в XVII веке, которая осознавалась и внутри самой этой традиции. Переиздание тезисов Ботвиди в Лейпциге в 1705 г. усилиями немецкого теолога и историка церкви Каспара Старка служит самым ясным тому подтверждением. В своем предисловии Старк не только упоминает те исследования религии московитов, для которых диссертация Ботвиди послужила отправной точкой, но настаивает на том, что «ученейшее рассуждение» (doctissimus discursus) шведского теолога повлиял на общую трактовку иных конфессий в богословских работах, рассматривающих лютеранскую доктрину и историю церкви как целое (Старк, в частности, ссылается на немецких богословов Людовика Дунте и Иоганна Миерелиуса) (Botvidi 1705, A2).

Слава Ботвиди как богослова, доказавшего истинность религии русских, выходит за пределы богословского дискурса и становится достоянием широкого русского дискурса. Этому мы обязаны сочинению Адама Олеария «Описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию» (Olearius 1647), только в XVII веке переизданному на языке оригинала (немецком) 4 раза, переведенному при жизни автора на французский, голландский и английский языки и сыгравшему для своего времени ту же роль, что и «Записки» Герберштейна для предшествующей «Россики». С имени шведского теолога Олеарий начинает раздел своей книги о православии: «При упоминании о религии русских, я, естественно, начну с вопроса, который в публичных диспутациях рассматривался д-ром Бодфидием, покойного короля Густава шведского придворным проповедником <...>. Вопрос этот следующий: «Можно ли считать русских христианами» <...>. Что они, однако, все-таки христиане, это мы, вместе с вышеупомянутыми мужами, вправе заключить, так как *essentialia christianismi* или "существенно необходимые главные основания христианства" мы у них находим» (Олеарий 2003, 255–256). Так имя Ботвиди сделалось известным самому широкому просвещенному европейскому читателю и неотделимым на долгие времена от представления о христианстве московитов. В России диссертация Ботвиди стала известна в 1725 г.: во время визита в Швецию В.Н.Татищева (впоследствии выдающегося русского историка) последний получил в подарок тезисы Ботви-

ди в числе нескольких шведских сочинений, расцениваемых как самые значительные труды о России (Некрасов 1993, 138).

Из исторической перспективы нашего времени сегодня и мы имеем право на свою оценку тезисов Ботвиди как эпизода в культурном диалоге между протестантизмом и православием. Это сочинение не много добавляет к нашим представлениям о религиозной ситуации в Московской Руси в начале XVII века, но зато оно и в наши дни не потеряло значения своего рода небольшой революции разума: силой рационального рассуждения и орудием логических процедур были поколеблены стойкие стереотипы и предвзятые мнения. Отказавшись исходить в своем анализе из заряженного негативным потенциалом современного ему образа москвиты и его веры, Ботвиди продемонстрировал безусловную интеллектуальную неподкупность. Помимо этого, тезисы Ботвиди еще раз ставят перед нами вопрос о том, в какой мере в диалоге разных культур эти самые культуры предстают прозрачными друг для друга и обоюдно «переводимыми». Работа «Христиане ли Московиты?» ведет нас к пониманию и признанию той истины, что восприятие чужой культуры (и религии как ее важнейшей части) исходит из собственной — нашей — системы духовных координат, что конечный образ Другого есть проекция понимания самих себя. Однако результат подобного восприятия не предопределен никакими стереотипами, ведь наше видение себя — процесс динамичный, феномен создаваемый, и у него может быть много ликов, а значит и образ Другого, который служит нам зеркалом, отражает наши разные ипостаси. Неизменно одно — текст о Другом всегда продолжает быть и текстом о себе.

Svensk sammanfattning

QUAESTIO NOSTRO SAECULO INUSITATA

Den ryska ortodoxin i Johannes Botvidis teser "Är Moskoviterna kristna?" (1620)

Den svenska pastorn Johannes Botvidi (1575-1635) försvarade år 1620 sitt verk *Theses de quaestione, utrum Moschovitae sint Christiani?* ("Är Moskoviterna Kristna?") vid en allmän disputation som ägde rum vid Akademien i Uppsala. Botvidi hade fått uppdraget att utreda frågan av kung Gustav Adolf själv. Trots att Botvidis teser är centrala för den protestantiska synen på den ryska ortodoxin vid denna tid har verket inte studerats i detalj och inte heller har man i forskningen sett på texten i en bredare kulturhistorisk kontext.

Teserna har tidigare främst setts som ett inlägg i frågan som uppstod efter freden i Stolbova (1617) — hur skall vi se på de ortodoxa kristna som kommit in i det svenska riket efter den nya gränsdragningen? Men Botvidi diskuterar i sina teser inte de nya svenska undersåtarna, han talar om Storfurstens av Moskva undersåtar. En annan sak som väcker förundran är kung GustavAdolfs val av Botvidi att utreda frågan, då det i riket fanns personer som var mera insatta i de ryska förhållandena. Botvidi medger själv att han har föga kompetens i ryska angelägenheter. Och hur kommer det sig att Botvidi efter den "eviga fred" som ingåtts 1617 i sina teser talar om "kristna konungars" framtida krig med Moskva? Botvidi kommer i sin diskussion av Moskva-kristendomen oväntat fram till en positiv slutsats — i motsats till den ute i Europa förhärskande uppfattningen. Hur gör han det?

För att belysa ovanstående frågor har jag läst Botvidis verk som en text där olika för tiden aktuella *diskurser* kommer till uttryck och där innehållet fokuseras ur olika synvinklar. Centrala för Botvidis teser är följande diskurser: i början av 1600-talet har i Europa redan etablerats en syn på moskoviten som den Andre, om vilken man berättar "enligt vissa mönster"; en protestantisk kritik av ortodoxin har uppstått som en del av en bredare religiös diskurs; i stormakten Sverige uppfattar man sig ha en ny roll som ledare för den protestantiska världen med åtföljande ideologi och retorik; den skolastiska disputationen förutsätter en metod och retorik som i Botvidis teser har till syfte att ge auktoritet åt den svenska teologin. Min metod att studera Botvidis text försiggår således i ett diskursperspektiv, där språkliga strukturer och retoriska strategier inbyggda i texten tolkas inom ramen för den relevanta diskursen. Jag har fäst särskild uppmärksamhet vid hur Botvidi använder och

behandlar sina källor. Genom denna metod närmar jag mig målet för min utforskning – att förstå inte bara betydelsen av Botvidis text om moskoviternas religion utan också meningen med själva disputationen. Botvidis teser kontextualiseras i sin tid, vilket ger oss insikter i hur ett kulturmedvetande fungerar.

I kapitel 1 analyseras Botvidis teser utifrån den omfattande textmassa (diskurs) som kallas *Rossica* och som innehåller olika skildringar av Storfurstendömet Moskva och där ryssen vanligen ses som *den Andre*. I den vid denna tid existerande diskursen skiljer sig *Moscovia* från övriga Europa genom avsaknaden av vissa förenande institutioner (*Lex Romana*, *Lingua Latina*, *Religio Christiana*) och uppfattningen om ryssen som *den Andre* har fått vissa enhetliga drag.

I det kollektiva porträttet av ryssen ingår sålunda uppfattningen att moskoviternas liv inte bara är annorlunda, det är irrationellt och ologiskt, de betar sig tvärtemot det man bör, det som är synd ses som dygd och ånger öppnar vägen för nya synder. Moskoviternas tro tolkas som motstridande och deras yttre fromhet döljer en oförståelse av vad som utgör kristet liv. Denna syn finns uttryckt i den väldiga textsamlingen *Rerum Moscoviticarum auctores varii* (1600) där flera européer lämnat bidrag. Det är den som tjänar som kunskapskälla för Botvidi vad gäller Moskva-riket.

I Botvidis disputation underställs emellertid de gängse uppfattningarna ett ifrågasättande. Botvidi fäster sig inte vid allt det i *Rossica*-traditionen där moskoviten beskrivs som en motpol i moraliskt hänseende. Tvärtom väljer han sina källor så att betoningen läggs på det förnuftiga och rationella i ryssarnas leverne och i deras religiösa seder. En sådan strategi, förstärkt av argumentation, leder till att Botvidi kan komma fram till den annorlunda slutsatsen: moskoviterna skiljer sig inte från oss och de ingår i den *allmänna congregatio Christiana*. Retoriskt-metodiskt avfärdar Botvidi författarna i *Rerum* och förklarar moskoviterna vara ett gudfruktigt folk som högaktar överheten, besitter politisk vishet, följer kristen moral helt och fullt och till en del är europeiskt bildat.

I kapitel 2 läses Botvidis text inom ramen för den protestantiska uppfattningen av ortodoxin och den svenska stormaktsideologin.

Väsentliga är härvidlag *dogmerna* som genomgående aktualiseras i traktaten om ortodoxin och som tjänar som underlag för att bestämma förvillelser (*errores*) i trosuppfattningen. Temat "*kyrkans enhet*" och *raserandet av den* finns ständigt närvarande i diskussionen om ortodoxin. Andra viktiga moment i diskursen om den ortodoxa tron är å ena sidan tanken på ett närmande mellan den protestantiska tron och ortodoxin på grundval av ett förkastande av den katolska kyrkans "falska" dogmer, å andra sidan möjligheten att

tolka vissa förvillelser (*errores*) som *adiafora* — mänskliga bestämmelser som har sin grund i traditionen och inte härrör från dogmerna. I Botvidis teser finns avspeglad ovanstående diskurs och frågorna får hos honom sin speciella tolkning.

Eftersom den teologiska diskussionen inte existerar skild från tidens samhälle var det nödvändigt att i avhandlingen också gå in på ideologi och retorik i stormaktstidens Sverige. Botvidis teser betraktas sålunda även i skenet av *göticismen* som skapade en språklig kod. Obetvinglighet, odödlighet och evig ära var viktiga beståndsdelar i denna diskurs, liksom idén om ett förnämligt förflutet, handlingar i rättvisans tjänst och en av försynen given kristen mission.

Icke mindre viktig var idén om Sverige som utvalt att bli det "Nya Israel". Denna uppfattning kom till uttryck särskilt vid firandet av Reformationsjubiléet 1621. I detta firande deltog aktivt Botvidi som i predikningar förde fram tanken på Sveriges roll som den rätta trons banerförare.

Synen på Sverige som kristenhetens stormakt påverkade givetvis relationen till Storfurstendömet Moskva. Den östliga grannens "kristna profil" och dess plats i kampen mellan lutherdomen och papismen hade fått ny aktualitet efter 1617. Detta torde vara orsaken till kung Gustav Adolfs önskan att ortodoxin på nytt genomlystes av en *svensk* teolog, Johannes Botvidi.

I sina teser finner Botvidi att moskoviterna visserligen är sanna kristna men de hänförs till en kategori som i lutherdomen betraktas som "svaga kristna" och är som sådana i behov av religiös ledning. Sålunda positionerar Botvidi Sverige som en möjlig andlig-religiös ledare för moskoviterna. Ser man på den allmänna strategin hos Botvidi vad gäller textens uppbyggnad (ordval, metaforik, kommentarer och referat, tematisk utveckling) framstår målet för dissertationen vara att betona likheter mellan lutherdomen och ortodoxin och att mildra betydelsen av möjliga förvillelser. Moskoviterna kommer därmed att närma sig "oss protestanter" och Sveriges roll som religiös mentor även för de ortodoxa tolkas inom ramen för den kristna plikten.

I kapitel 3 studeras teserna utifrån den skolastiska disputationens mönster. Tolkningen av den ryska ortodoxin måste utgå från vad som gäller i den lutherska dogmatiken och teserna underställs sålunda *mos scholasticum*, grundad på den dialektiska logikens regler. Då detta intellektuella förfarande ansågs vara förnuftets enda väg till sann kunskap fick *disputationen* en central roll även i trosfrågor. En disputation i teologi i Sverige hade uppenbarligen till syfte att befästa lutherdomens konfessionella doktrin. Av det prästerskap som stod Gustav Adolf nära var Johannes Botvidi den mest kvalificerade i skolastiska frågor – han hade 1614 utkommit med

traktaten *De recta disputandi ratione* (en skrift som inte tidigare fångat forskarnas uppmärksamhet). Kungens val av Botvidi att utreda moskoviternas kristendom *more scholastico* blir förståeligt.

Analysen av Botvidis teser avslöjar hur den skolastiska disputationemetoden har format uppbyggnaden av texten och hur logiska mönster kommer till uttryck i den retoriska strukturen. Genom att använda denna metod har Botvidi kunnat ge den ställda frågan epistemologisk tyngd. "*De quaestione utrum Moschovitae sint Christiani*" upphöjer den svenska teologin till jämbördighet med den ute i Europa.

Sammanfattande kan sägas att jag i avhandlingen visat hur olika retoriska strategier med ursprung i tidens diskurser format Johannes Botvidis text. Texten "Är Moskoviterna Kristna?" framstår som ett mångfasetterat dokument som i sin sociokulturella kontext svarar på fler frågor än den som ställs i rubriken.

Botvidis text lämnade spår i Sveriges kulturhistoria vad gäller kontakterna med den ryska ortodoxin. De syntes i planerna på en katekesundervisning för de ortodoxa och ett intresse för en möjlig lutheransk-ortodox kyrklig union. Spännande i Botvidis text är också hur teologen Botvidi genom den medeltida skolastikens metoder lägger grunden för en toleransdiskurs. Att genom disputationens *pro et contra* och skolastikens stränga kriterier kunna visa att moskoviternas tro var *sann* kristendom fick betydelse för den protestantiska traditionen under 1600-talet.

English summary

QUAESTIO NOSTRO SAECULO INUSITATA

Russian Orthodoxy in Johannes Botvidi's theses "*Are the Muscovites Christians?*" (1620)

In 1620 Doctor of Divinity Johannes Botvidi (1575–1635) presented his theses *Are the Muscovites Christians? (De quaestione utrum Muscovitae Christiani sint?)* in a public disputation at Uppsala University. This work had been commissioned by King Gustav Adolf himself. Although Botvidi's treatise is central to the Protestant view of Russian Orthodoxy at the time, previous research has viewed the topic mostly within the political context. According to the Treaty of Stolbova (1617), vast lands populated by Orthodox communities were annexed by Sweden, creating numerous challenges for Sweden's religious policy. However, political motives alone explain very little in Botvidi's treatise. Botvidi does not say a word about the missionary activity of the Swedish church in the annexed lands. Standing at the center of the theses are the subjects of the Tsar of Muscovy — the Muscovites — and their religious denomination. Botvidi's interest lies with the future religious policy of Christian kings in Muscovy. Why were Botvidi's theses so poorly adapted to the contemporary political situation? Why did the King ask Botvidi to undertake such research? Botvidi himself admitted frankly in his theses that he was unfamiliar both with the Russian language and Russian history. It is also unclear why the Swedish theologian so readily gave an affirmative answer to the question addressed in the theses, asserting that the Muscovites were indeed Christians. Answers to these and similar questions can be found if we apply a broader cultural perspective to the text.

I read Botvidi's work as a text in which different relevant discourses converge. The following discourses are central to Botvidi's theses. First, in the early 1600s a vision of the Muscovites as the Other had been established in Europe through a mass of descriptions, generally called *Rossica*. Second, a Protestant critique of Orthodoxy had emerged as part of a broader religious discourse. Third, the Russian topic began to take on new dimensions as a result of Swedish messianic ideas proclaimed at the time as "*stormaktsdröm*" ("*a dream about Great Per*"). Fourth, scholastic disputations started to play a greater role in enhancing the status of Swedish theology among the Protestants. In my analysis of Botvidi's work these discourses all come into focus.

My method of studying Botvidi's text proceeds thus in a discourse perspective, where verbal structures and rhetorical strategies em-

bedded in the text are interpreted within the context of the relevant discourses.

Through this method I am able to contextualize Botvidi's theses in his time, which opens them up for a deeper interpretation.

In the early XVII century, Sweden emerged as a leader of the Protestant world. The nation's success on the military and political arena created the illusion that God himself was on Sweden's side. If God had elected Sweden to bring the light of the new Gospel to the world, Muscovy would be one of the key objects of Sweden's proselytizing efforts. It was, therefore, important to know what Muscovites were like, as a potential arena for Sweden's civilizing Christian mission. Considering the grand scale of this mission, a true judgment on the Muscovites' religion had to rely exclusively on the dogmas of the Christian doctrine and on scholastic methodology. I see further evidence of this in the fact that Gustav Adolf was not deterred by Botvidi's incompetence in Muscovite affairs; much more important was Botvidi's expertise in the rules of theological discourse. In his theses Botvidi followed the main principles of scholastic logic and its rhetorical procedures. Within the framework of these methods, Botvidi's conclusion about the Christianity of the Muscovites was exhaustively demonstrated.

That made his theses a milestone in the Protestant theological treatment of Russian Orthodoxy prior to early XVIII century.

Botvidi's treatise has a unique character for the epoch. His impartiality originated in his specific mission, i.e. to challenge every opinion based on emotions, negative personal experience or existing stereotypes.

Seen in a cultural perspective, Botvidi's treatise was a small-scale intellectual revolution. His rational resistance to the mythologization found in earlier descriptions of Russian Orthodoxy and the lifestyle of the Muscovites brought forth a religious tolerance that was exceptional for his time.

Приложение I.

*Theses de quaestione, utrum Muschovitae sint Christiani?*¹⁶⁰

¹⁶⁰ Репринт издания *Theses de quaestione: utrum Muschovitae sint Christiani?* Holmiae: Reusnerus, 1620.

Благодарю Отдел ранних печатных изданий и специальных коллекций библиотеки Уппсальского университета за предоставленное мне разрешение воспроизвести здесь репринт принадлежащей библиотеке копии стокгольмского издания тезисов Ботвиди (которое также хранится в Отделе ранних печатных изданий).

THESE
DE QUESTIONE
UTRUM
MUSCHOVITÆ
SINT CHRISTIANI?

*Jussu S. R. M. Sveciæ etc. ad publicam disputa-
tionem in Academia Upsaliensi
propositæ,*

à
IOHANNÉ BOTVIDI
GOTHO, S. S. Theol. D. & Regis
Cancionatore.

Respondente.

M. ANDREA IOHANNIS PRYTZ.

Prid. Cal. April. in Auditorio magno horâ 6. mat.

Malach. I. v. 11.

*Ab ortu Solis usq. ad occasum ejus, magnum erit nomen meum in genti-
bus: & in omni loco sacrificium offeretur nomini meo & munus pu-
rum: quia magnum nomen meum in gentibus erit, ait Iehovah exercituum.*

Holmiæ, Prælo Reusneriano.

ANNO M. DC. XX.

SERENISSIMO ET POTENTIS-
SIMO PRINCIPIS AC DOMINO,

DOMINO

GUSTAVO ADOLPHO,

Svecorum, Gothorum, Wandalorum etc. Regi:

Magno Duci Finlandiæ, Duci Estoniæ & Careliæ;

Domino Ingermanniæ.

Gratiam & pacem à DEO per Iesum
Christum Dominum nostrum.

Non ita pridem, serenissime Rex, Domine clementissime, iussit R. V. M. ut Theses de utili illa quæstione licet inusitata, utrum Muschovitæ sint Christiani? more scholastico componerem, easq; in Academiâ Upsaliensi, Dominis Professoribus, viris omni scientiæ laude ornatissimis, publicè discutiendas offerrem: addita hac animi declaratione clementissima, velle nempe R. V. M. simul adesse, & decisionem audire. Etsi autem id in principio, quoniam & linguæ Muschovitæ notitiâ, & historiarum Rhutenicarum copiâ destitutus fui, arduum ac difficile mihi videbatur: id tamen in me suscepi, ac potius volui aliqua laboris gravitate premi, quàm rem tam præclaram, è manibus, præ animi timiditate abijcere: præsertim, quia intellexi R. V. M. propositum, in vera istius quæstionis explicatione, cum Ecclesiæ Christianæ emolumento, ac æternæ laudis apud posteros memoriâ

a 2

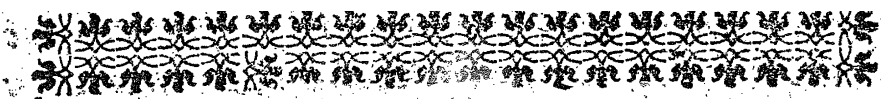
con-

conjuactum esse. Quoniam itaq; R. V. M. potentissime, ad optatam metam linguâ Rhutenicâ pervenire mihi non licuit; varios coactus sum gentis istius Scriptores Latinos conquirere. Ac ubi eorum bene magnam partem evolui, deprehendebam pleraq; quæ ad propositum nostrum faciunt, ab illis annotata fuisse. Ea igitur ordinis melioris gratia, ad certas classes revocavi, & alia ad religionis Muschoviticæ originem, alia ad libros sacros, alia ad fidei articulos, alia ad Ecclesiæ regimen, alia deniq; ad cultum divinum reduxi, indeq; hasce quinquaginta theses construxi: in spem bonam adductus, Muschovitas esse Christianos: cum ea quæ in istis quinq; classibus dicuntur, non possunt nisi de Christianis, commodè dici. Hoc quidquid est, R. V. M. demissè humiliterq; offero, dico, confesco. Quod si quid expectatione minus R. V. M. inveuerit, idem meliorem partem, pro solita regia benevolentia accipere velit. Comendo R. V. M. divinæ bonitati & clementiæ: ea R. V. M. largam & perennem benedictionem, toto vitæ curriculo coelitus demittat, per Iesum Christum Dominum nostrum. Amen.

R. V. M.

subjectissimus

Johannes Borvidi.



Thesis I.

DE QUÆSTIONE, UTRUM MUSCHOVITÆ SINT CHRISTIANI:



Uoniam h̄ic de quaestione, nostro se-
culo ferè inusitata, nobis sermo erit:
An videlicet Muschovitæ sint
Christiani? opera pretium est, in
principio, ejus rei causam afferre,
ne quid contra illud Pauli, 2. Tim.
2. 23. Μωϋσῆς καὶ οἱ πατέρες ἑθνηδὸν ἐδίδαξαν, εἰδὲς ἐπιφρονῶσι μὴ χάρι-
factum videatur. Fieri enim potest, ut Muschovitæ
plurimi (sicut humanarum rerum sors est) vel in ca-
pitivitate eant, vel etiam vicinos reges Christianos,
jure belli Dominos agnoscant. Itaq; Reges illi, sicut
veri sunt utriusq; tabulae custodes ac Ecclesiae nutri-
cij: Ita quoq; curam salutis eorum suscipere debent.
Quæ si procuranda est, ab informatione catechetica, &
lavacro regenerationis, initium fieri debet. Jam ve-
rò, si planum fuerit, eos esse Christianos rite baptizatos;
tantum in agnita veritate confirmandi sunt, deq;
A huma

humanarum traditionum superstitione erudiendi sine iteratione baptismi: nisi quis Anabaptistarum errorem sequi voluerit.

II.

Sit ergò hæc questio, dicta de causâ futura disquisitionis materia: an Muschovita sint Christiani? per Muschovitas intelligo populos, Magno Duci Muschovitarum antiquitus subjectos, per Christianos eos homines, qui sunt in Ecclesiâ Christi.

III.

Hujus affirmativam duabus conclusionibus perspicuam facere conabimur, ostendentes primò, religionem Christianam in Muschoviam, aliquando fuisse introductam: deinde eandem in hodiernum diem usq; ibidem conservatam esse. Utramq; ita informabimus, ut ea etiam, quæ vel explanationis, vel correctionis, vel etiam refutationis gratiâ sunt necessaria, non intermissa videamur.

IV.

Quamvis autem prior conclusio, inde inferri queat, quod Evangelium Jesu Christi, & debuit in omnigente, atq; ita consequenter Muschovitica predicari. Psal. 19. v. 4. & 5, Marc. 16. v. 15 & 16: & facile potuit in Muschoviam propagari, quia eò ex Judæâ, terrâ mariq; satis facilis est transitus: hæc tamen suo loco relinquenda, & ad ea quæ de religione Muscho-

*Muschoviticâ, à bonis auctoribus, in commentaries
relata sunt, proferendum esse existimamus.*

V.

*Scribunt itaq; terram Russia, à S. Andrea B.
Apostoli Petri fratre, esse baptizatam & benedictam,
quem Muschovitici annales ex Graciâ per Pontum
Euxinum, ad ostia Boristenis, indeq; in Chioviam ac
Novogardiam magnam venisse affirmant. Ut habe-
tur in Opere de varijs rerum Muschoviticarum Au-
ctoribus. p. 20. 133. 172. & 256.*

VI.

*Sed dicat aliquis, istam narrationem fabulam es-
se: quia in eodem Opere, Paulus Iovius p. 126. refert,
ante quingentos annos, Muschovitas gentilium DEOS
coluisse! quoniam verò neq; testimonia, neq; rationes
ullas affert, meritò annales Muschoviticos, nuda Io-
vij relationi preferimus. Et si maxime, quod de S. An-
drea dicitur, fabulam esse constaret: eatenus tamen ad
propositum nostrum faceret, quatenus Muschovitas
Christi doctrina, non in unum versum ignaros esse, vel
fuisse demonstrat.*

VII.

*Deinde si Muschovita post Apostolorum tempo-
ra, ut in alijs quoq; gentibus saepe evenit, ad solitos ido-
latria veteris errores redierunt: non tamen jam
erunt à Christianorum albo expurgendi. Afferit enim*

A 2

Zona

Zonaras, Anno partæ salutis 870, vel circiter, ante
Wolodimiri tempora. Muschovitis à Basilio Rege,
Constantinopolitano Episcopum missum, cuius operâ
ad religionem adducti fuerunt. Addit illos non
potuisse permoveri, ni miraculum cernerent: Episco-
pum itaq; postquam preces aliquot recitasset, Ewange-
liorum codicem in ignem projecisse, eumq; allasum per-
mansisse. Hoc miraculo adductos, ut Christi dogma-
ta pro veris haberent, ijsq; se addicerent, Ut est in Ge-
nealogiâ Magni Ducis Muschovitarum, in princi-
pio prænominati Operis.

VIII.

Postea circa annum Domini 968. profecta est
Olha, civis Pleschoviensis filia, uxor Igoris Magni
Ducis Muschovitarum in Graciam, baptismumq;
sub Rege Johanne Constantinopolitano suscepit, muta-
toq; nomine Helena dicta est. Hæc religionem Chris-
tianam in Muschoviâ longè lateq; propagavit. Ideoq;
etiam Muschovitæ eam Soli æquiparant. Sicut enim
inquiunt, Sol ipsum mundum illuminat: ita ipsa Rus-
siam fide Christi illustravit. Ut est in prænominata
Genealogiâ, & paulo post in eodem Opere p. 3.

IX.

Hanc Olham vel Helenam, anno ferè 980. se-
quebatur ex filio Stoflao vel Svatoslao nepos Wolo-
dimirus, totius Russiæ Monarcha, qui matrimonio
cum

cum Annâ, sorore Basilij & Constantini, Regum Constantinopolitanorum contracto, salutari baptismatis fonte tinctus est; & Christianam religionem cum Ecclesia Græcarum ritibus seu ceremonijs suscepit, mutatoq; nomine Basilius est dictus. Ab eo tempore Russia in fide Christi permansit. Ut est in eadem Geneal. & eodem Oper: p. 5. 126. & 171.

X.

Quæ omnia conclusionem priorem evidenter comprobant: Religionem videlicet Christianam, aliquando in Muschoriam fuisse introductam. Consequens est, ut ostendamus eandem in hodiernum usq; diem ibidem conservatam esse.

XI.

Quod ut planum perspicuumq; fiat, videndum est primò, quos sacros libros linguâ literisq; habeant Illyricis: deinde quos religionis articulos: præterea quale Ecclesiæ regimen: ultimò qualem cultum divinum. Quod si in his, cum Orbe Christiano magna ex parte faciunt, causa nulla est, cur eos extra Ecclesiæ limites positos esse velimus.

XII.

Illyricam voco linguam, quæ Sclavis, Croatis, Bohemis, Dalmatis, Polonis, Lithuanis, Russis, Muschoritis alijsq; populis est communis. In Oper. pag. 1. Ea q; omnium largissima perhibetur: nam Con-

stantinopoli Ottomannorum in aulâ familiaris est. & nuper in Ægypto apud Memphiticum Sulthanum, atq; Equites Mamaluchos, haud ingratis auribus audiebatur. In eodem Oper p. 128.

XIII.

Hac linguâ sed dialecto propria, totam sacram Scripturam typis expressam habent. p. 152 & 256. Eandem plurimi faciunt, sacro loco semper reponunt, & summa cum reverentiâ quoties opus est, in manus sumunt p. 26: & 172.

XIV.

Doctae sunt, qui plerosq; Græcos Patres in linguam Sclavicam, partim à Methodio & Constantino p. 351. partim à D. Hieronymo & Cyrillo traductos asserunt p. 128. Sed Muschovite dogmata precipuè sequuntur Basilij Magni, Gregorij Nazianzeni & Iohannis Chrysostomi, quem Sloto usi, id est, os aureum appellant. 31. & 173. Eorumq; homilias propria linguâ ad populum pronunciant, ut infra thesi 45. docebitur.

XV.

Adhæc usitata Symbola, primasq; septem Synodos generales agnoscunt; in quibus fidem orthodoxam & Christianam, dicunt institutam fuisse ac prorsus confirmatam: ita ut Sapiencia DEI in illis tanquam septem columnis sibi domum ædificaverit. Reliquas

quas omnes reijciunt: dicunt enim in septimo generali Concilio conclusum esse, ut ea quae in precedentibus constituta ac determinata erant, in posterum quoque rata ac perpetua essent: nec unquam cuiquam licere, aliud Concilium indicere, sub poenâ anathematis. p. 22. § 173.

XVI.

Præcipue verò ea quae in prima Nicenâ Synodo conclusa, ac à Basilio Magno, & sancto Chrysostomo tradita, & predicata fuerunt, tam sancta, tam firma, tam sincera esse affirmant, ut ab illis hæcenus nunquam licuerit transverso digito, ut ajunt, recedere cuiquam: sicut neq; à Christi Evangelio,

XVII.

Ultimo loco illud quoque addendum est, quod præter annales Patrios, etiam Alexandri Magni, Romanorumq; Caesarum: itemq; M. Antonij & Cleopatrae memoriam habeant iisdem literis commendatam. Unde facile perspicitur prudentiam eorum politicam in rebus gerendis non solum naturali solertia: Sed etiam talium historiarum cognitioni acceptam referendam esse. p. 128.

XVIII.

Sequitur ut de fidei articulis, secundo loco agamus: de quibus Muscovitæ cum Græcis opinionem communem alunt. p. 265. Primò unum DEVM

in

in Trinitate & Trinitatem in unitate venerantur, p. 256. præclareq; sentiunt, eum peccati causam non esse: sed perennem potius perpetuumq; omnium bonorum fontem. pi 257.

XIX.

Hic dicat aliquis, Muschovitas & Græcos in hoc articulo pariter errare: quia Spiritum sanctum non à Patre & Filio, sed à Patre per Filium procedere asseverant. Verum ea controversia in conventu Florentino, circa annum Christi 1436. magna partium contentione agitata eum exitum habuit, ut pertinacia Græcorum in sermone potius, quam sensu castiganda videretur: cum Græci Antistites, evidentissimis contradictionibus, Spiritum sanctum à Patre & Filio procedere fatebantur. Unde colligitur prædentiores Muschovitas, aliosq; pios in Oriente, qui quondam Græscam Ecclesiam sequuntur sunt, ea in re mitius sentire quam loqui. Sed de his in examine copiosius.

XX.

Porro, quod Spiritus sanctus, à Patre & Filio procedat, non solum Scriptura, sed etiam sanctorum Patrum tam Græcorum, quam Latinorum testimonijs, ubi opus fuerit, luculenter probari potest. Procedit autem ab utroq; veluti ex uno fonte essentiali: ut enim Pater & Filius sunt unum essentiâ: sic in producendo uno eodemq; Spiritu consubstantiali, sunt unum essentialiale

essentiale principium, & sub essentia ratione, unum omnino in spirando. οὐδὲν ἄλλο ἴδιον ita tamen, ut Pater habeat illam facultatem spirativam à se, Filius per ineffabilem generationem accipiat.

XXI.

Deinde sacram Scripturam maxima veneratione prosequuntur. p. 140. & 172. Quod autem omnes libros Pontificio more, ut quidam volunt p. 140. pari pietatis affectu suscipiant, dubium esse potest. Constat enim ex prologo Galeato Hieronymi & Eusebij Casarea Palestina Episcopi Hist. Eccles. lib. 3. cap. 3. & 25. veterem in Oriente Ecclesiam quam Mischo-vitæ sequuntur, aliter sensisse: p. 126. & 256. Sed ut ut est, nunquam possunt libri sacri utriusq; Testamenti, sine incredibile veritatis jacturâ, sublato Canoncorum & Apocryphorum discrimine, in unum quasi chaos confundi.

XXII.

3. Decem præcepta eadem autoritate tenent, quæ Mosis primò tradita sunt, quasi nunquam inter mortuà certi per verbum Christi, quod venerit, ut imple-ret legem, minime ut solveret. p. 140.

XXIII.

4. Originalem labem nobiscum vehementissimè deplorant, naturam hominis extreme corruptam asserentes; ita ut in locum imaginis Dei, sanctitatis, ve-

B

TRQ

raque justitia, nunc contemptum numinis, injustitiam impietatemque successisse opinentur. Aiunt non esse in carne nostra bonum, omnesque homines in tenebris, et densa ignorantium nocte sepultos, violare mandata Dei; et ex pravo corde, tanquam ex perenni fonte, omnium malorum rivulos descendere. p. 256.

XXIV

5. Eadem salutis fundamentum ponunt, sed vitam fidem et eam, qua à bonis operibus testimonium habet. Ideo fieri non posse putant, ut quis bonorum operum excellentia destitutus Deo jungatur et vivat. p. 256.

XXV.

6. Quoniam peccata in omnibus hominibus predominantur, vere solideque coram Deo et homine agnoscenda, et virtutes vitij contrarias exercendas esse docent. p. 256. Et quamvis ex vulgo nonnulli affirmant, confessionem ad Dominos pertinere: sibi autem in Deum Patrem et Filium ejus Jesum Christum, et Spiritum S. simpliciter credere (sicut ubi vis gentium agrestes animi garrire solent) satis esse: non tamen esse licere in ea re quod libet, certum est. quia omnes confessionem ex praescripto habent, ut sub per. a exclusionis, in paschate confiteantur. p. 29. 138. et 176.

XXVI.

7. Baptismum pro sacramento primo a deo, praecipuo

capuo ducunt; quapropter hoc, si quisquam neglexerit deriseritque, mortis poenā affligitur. *Baptizant in nomine Patris & Filij & Spiritus sancti.* p. 136. Infantes baptizant, quia iniquum peccato originis contaminati sunt, itaque necesse est, ut in luminis auras editi, statim Christo offerantur, & baptizentur. p. 256. Perhibent aliqui, baptizandi muneri, quacumque necessitas incidit, neminem hominum sufficere, nisi Sacerdos extiterit. p. 136. Sed primus canon Iohannis Metropolitae eorum dicti prophetae, jubet quoque pueros in necessitate absque Sacerdote baptizari. p. 24.

XXVII.

Quoniam autem questio nostra, in hoc articulo tota sita est, ut cum eo stetque cadatque; necesse est hic aliquid de veritate Baptismi apud Muschovitas agamus. nam si constiterit, illos verum habere baptismum, planum quoque erit eos esse Christianos: cum baptismus verus sit in universo orbe, janua Ecclesiae Christi.

XXVIII.

Fam quatuor sunt praecipue, quae baptismum apud Muschovitas labefactare videntur. Primum, quod cum in tertia persona conferunt, U. G. Baptizetur servus Christi, in nomine Patris & Filij & Spiritus sancti. Secundum, est error de processione Spiritus sancti, & consequenter in forma baptismi. Tertium, corporis totius quam exacte requirunt immersio. Quar-

*eum, ceremoniarum variarum tanta copia, ut nescias
cui rei ipsam regenerationis efficaciam attribuant.*

XXIX.

*Respondetur ad primum. Non multum interest,
sive quis dicat: Ego te baptizo, in nomine Patris &
Filij, & Spiritus sancti. Sive: Baptizetur talis ser-
vus Jesu Christi, in nomine Patris & Filij, & Spiritus
sancti. Sive: Baptizetur manibus meis talis, in no-
mine Patris & Filij & Spiritus sancti. Sed interim
verum perficitur baptismus: quia tota Trinitas, à quâ
virtutem habet baptismus & efficaciam omnem, se-
cundum institutionem Christi, Matth. 28. 19. sincere
exprimitur. p. 136. Sacerdos autem sive in prima, si-
ve tertia personâ institutionis verba pronunciet, nō er-
rat: Minister enim est baptismi tantum, non magister.
nec pendet efficacia ex verbis, Ego baptizo: vel Bap-
tizetur talis: sed ex institutione Jesu Christi. Quocirca
baptismus in tertiâ personâ collatus, iterationem neces-
sariam non postulat. Ut etiam in Concilio Florentino,
cujus supra mentio facta est, conclusum fuit. pag 28.
Sciendum tamen est, formam verborum alicubi re-
ceptam, temerè mutandum non esse.*

XXX.

*Ad secundum ea, quæ supra thesi 18. dicta sunt,
sufficiant.*

XXXI.

*Ad tertium. Si quis totum corpus aquis im-
mergat:*

mergat: siue partem tantum, puta frontem, pectus vel caput guttis aquæ conspergat, idq; vel semel vel ter, in veritate Evangelij rectè ambulat. hac enim adia-phora sunt, libertati Christiana subjecta. Quocirca totius corporis immersio, per se daminari non potest: sicut neq; partis alicujus aspersio. In quâ licet aqua pectus vel caput tantum abluat: virtus tamen baptismi, quam ex institutione habet, ad totius hominis regenerationem valet. est enim hæc aqua vi ordinationis Dei ita penetrans, ut ad ipsam quoq; animam intrinsecus abluendam pervadat. Deinde Muscovitæ non semper & necessariò immergunt: sed etiam aquâ conspergunt, etsi rarius: conspersio enim minus sufficiens judicatur. p. 136.

XXXII.

Ad quartum. Certum quidem est, eos in baptismo ceremonias adhibere plerimas: sed non continuò incertum, cui rei opus regenerationis attribuunt, nempe soli baptismo: clarè enim dicunt, eo tantum peccata deleri. p. 256. Porro ex ceremonijs talibus nonnulla sunt utiles. E. G. usus patrinorum: adhibentur enim, ut baptismi testes sint; pro salute infantis orent, & suo tempore eum in pietate informant. p. 136. nonnulla superstitiosa, quæ quia baptismi virtutem, quemadmodum etiam Romanæ, obscurant, hominibus rectius informatis, meritò tolluntur.

B 3

8 Cir-

XXXIII.

8. Circumcisionem Veteris Testamenti, & Judaismum totum planè rejciunt: imo in detestationem illius nec quisquam Judaeorum, per univèrsam Ruthenorum Imperium admittètur, etiamsi multis aureorum millibus hoc consequi præsumeret.

XXXIV.

9. Sacramentum cœnae Presbyteri, sub utraq; specie populo dano univèrso p. 29. 129. 136. & 257. Pane utuntur fermentato: quia dicit Metropolitae eorum Johannes, in Epist. ad Episcopum Romanum, Christus tali pane utebatur: nam tum non stabat (quod necessarium erat in agno paschali comedendo, ubi azymi panis usus erat) sed accumbebat cum duodècim ad mensam. Itaq; certum est, ait, eum pane fermentato usum fuisse: p. 23. Deindè calici paulum aqua tepida admiscens: quia dicunt ex latere Domini sanguis profluxit & aqua, quam calidam fuisse credere fas est. p. 136. Præterea, panem divisum in particulas calici addunt, easq; cochleari communicantibus cum vino adhibent. p. 29. Tandem pueros quoq; ad cœnam Domini admittunt. p. 29.

XXV.

Verùm scimus, in se ac per se, extra casum scandalali ²²⁹ esse pane azymo uti vel fermentato, quare in re suâ naturâ libera conscientias opinione necessitatis

tatis pragra vere nemo debet. In sequentibus duobus
 tutissimum est Iesu Christi filij Dei institutionem testa-
 mentariam strictè observare, & modum administra-
 tionis inde petere. De quarto nota est Apostoli regula,
 1. Cor. 11. 21. Δοκιμαζέτω ὁ ἀνθρώπος ἑαυτὸν, καὶ ἄνωγ' ἐν τῷ ἀπέ-
 ἰδίετω, καὶ ἐκ τῆς ποτιῆς πινέτω. Jam pueri usurationis desti-
 tuti, se ipsos probare nequeunt: quare à cœna usu meruò
 arcentur.

XXXVI.

10. *Marrimonium ita Muschovita contrahunt,*
ut quartum consanguinitatis gradum non attingant.
 p. 177. Hoc nulli, nec sacro nec prophano interdiciunt.
 p. 152. Sponsalia in templo præsente Sacerdote publice
 celebrant lecto Evangelio de nuptijs Canæ in Gal. &
 nonnullis psalmis p. 177. Similiter marrimonia publice
 fiunt p. 25. Tertiam uxorem ducere, viro vix conce-
 dunt. Quartam verò, nec concedunt, neq; etiam Chri-
 stianum esse judicant. Divortia Episcopi sæpe permit-
 tunt. Sed sacra litera docent, vinculum conjugale in
 morte esse solutum. Rom. 7. v. 1. 2. & 3. 1. Cor. 7. v. 39.
 ut pio liberum sit ad alia transire vota. 1. Cor. 7. v. 2.
 & 3. Heb. 13. v. 4. Deinde divortia ad certos casus
 revocant. Matt 19. v. 9. 1. Cor. 7. v. 15.

XXXVII.

11. *Inter cætera autem beneficia, quibus huma-*
num genus cumulat DEUS, non postremum & hoc
esse testantur, quòd Imperia orbis conservat, quòd cer-
tos

tos homines ordinat, qui *Respublicas piarum & impiarum gentium administrat: ne omnis humana vita ratio & ordo pervertatur, & omnia plena sint tumultu- & confusione.* Itaq; omnes qui ad clarum Imperiorum sedent honorandos asseruerant: illos etiam, qui a *justitiâ & pietate recesserunt.* p. 256. & 257.

XXXVIII.

12. *Extremum iudicium credunt & expectant, quo quidem nihil clarius, nihil illustrius & magnificentius, nihil probis hominib. optatius, nihil improbis horribilibus futurum opinantur: illud etiam addentes, eos qui cum pietate & justitiâ vixerunt, definitum in caelo locum habere, in quo summus bonis expleti, & Christo gloriae communionem conjuncti, sempiterna letitiâ, cum immensa & inexplicabili voluptate perfruuntur. Impiis e contra, & illis qui falsas religiones coluerunt, quiq; DEUM res humanas non curare existimaverunt, procul à consortio & cœtu beatorum seclusis aeternas tenebras & gehennae incendium paratum esse.* p. 257.

XXXIX.

Ultimo, Romanam Ecclesiam, ceterarum omnium principatum obtinere superbe negant p. 127. Confirmationem reiiciunt p. 174. Purgatorium non agnoscunt: sed unumquemq; dicunt, secundum opera post mortem, locum designatum habere, ubi diem extremi judi-

judicij expectet. p. 30. 127. § 174. Cœmeteria non
consecrant. p. 30. § 175.

XL.

Haëtenus de fidei articulis : pergamus tertio loco ad
Ecclesia Muschoritica regimen. Metropolitanam vel
Principem sacrorum unum habent, videlicet Episcopum
Muschoriensem. Is dignitatis gradum olim accepit,
à Patriarcha Constantinopolitano, p. 265. Cui Ma-
gnus Dux quingentos aureos numos in elemosynam,
quo vivere § Turcica servitutis finem æqua mente
expectare possit, adhuc quotannis numerat. p. 134.
Antea Metropolita, Episcoporum § totius ordinis
spiritualis consensu eligebatur: nunc verò solius Magni
Ducis, qui jus hoc sibi asservit, judicio constituitur.
p. 20. 133. § 172. Deinde Archiepiscopos duos, No-
vogardiensem, § Rostoviensem. Episcopos plures, vi-
delicet, Smolensem, Tverensem, Rezanensem, Susda-
lensem, Casanensem, Wologdensem, Columnensem §
Corticensem : qui omnes Metropolita sunt subjecti.
Abbates seu Archimandritas paucos: Priores seu Igu-
menos plurimos, qui omnes hodie Principis arbitrio,
cui nemo resistere audeat, eliguntur. p. 20. 133. § 172.
Mitras Archiepiscopi, Episcopi § Abbates nigras §
rotundas ferunt. Solus Novogardiensis albam bicor-
nem fert more Romano. Præterea baculum, in mo-
dum crucis formatum manu tenet. p. 22. Priores
C ordi-

ordine sequuntur Sacerdotes & Diaconi, qui omnes in conjugio vivunt. p. 20. & 172. Hos tandem Monachi & Eremita. p. 31.

XL I.

Deinde certa sunt dioeceses, templa & parochia. p. 133. & 139. Monasteria quoque, p. 32. & 135. ac Schola, in quibus pueri bonis literis maxime verò sacris, lingua instituantur Rutenicâ. p. 140.

XL II.

Episcoporum jurisdictioni subsumt Clerici, Monachi, Moniales, Proscurnica, Uxores & filij sacerdotum, Vidua & Obstetrices, ac Ministri Monasteriorum, qui vestes Monachorum conficiunt & similes. p. 33. Officium Episcoporum est, ordinare Sacerdotes p. 134. ac dissidia in religione componere. p. 133. Sacerdotum ter in septimanâ sacra peragere. p. 21. & 135. De Eremitis legitur, quod ad varias regiones, septentrionem versus & Orientem sitas, cum maximo vitæ periculo eant, sine spe alicujus commodi, tantum ut eos, qui DEUM non noverunt, ad Christum perducant. p. 31.

XL III.

Episcopi necessarios proventus habent ex prædijs, alijsque extraordinarijs accidentibus ac beneficijs. Arces verò vel Civitates, & seculares administrationes eis sunt ademptæ. p. 172. Sacerdotes plerumque ex contribu-

tributione Curialium sustentur : assignanturq; eis domuncula cum agris & pratis, unde victum quaritant p. 21.

XLIV.

Hac de Ecclesia regimine: sequitur ultimò de cultu divino. Primò diem dominicum servant p. 135. Festa quoq; tum majora, ut Natalem Domini, Pascha, & Pentecosten; cuius feriâ secunda celebrant festum Trinitatis. p. 140. & 173. tum minora, ut Mariae Matris Domini, & aliorum Sanctorum. pag. 30. & 134.

XLV.

Deinde sacra peragunt materno idiomate. p. 34. & 152. In Missâ extra chorum, Epistolam & Evangelium populo astanti recitant. p. 31. 34. & 173. post canticum Seraphicum Symbolum Nicanum decantant. p. 136. Homilias quoq; Ecclesiae Doctorum linguâ vernaculâ publicè legunt. p. 127-256. & 151.

XLVI.

Sed his in Muschovitis duo reprehendi solent. prius, quòd in templis omne tumultuariò faciant, sine mente & sensu: posterius, quòd Concionatores non habeant. Sed ij qui res Muschoviticâs coram cognoverunt, dicunt Epistolam & Evangelium, quo magis à populo astante percipiuntur, extra chorum clarâ voce recitari. p. 34. & 173. Itaq; id sine tumultu & confusione

sione fieri credibile est. Et si maxime aliquid tale, vel lingua volubilitate, vel consuetudinis vitio alicubi contingeret: id tamen in totam Muschoviticam Ecclesiam, sine certâ causâ transferri non debet.

XLVII.

Porro, quod Concionatores non habeant, ejus rei hasce afferunt rationes. Prima: quia rudes imperitorum animos, simplici potius doctrinâ, quàm altissimis arcanorum interpretationibus, ad sanctiorem morum frugem evadere arbitrantur. p. 127. Secunda: dicunt se hoc modo varias hereses, & diversas de fide opiniones effugere, quæ ex consionibus & subtilibus argumentis, sophisticisq; questionibus oriuntur. pag. 31. & 173. Tertia, quia sufficere putant, quæ à veterib. Doctoribus Græcis sunt tradita, & in propriam linguam eam ob causam traducta studioseq; conquesta, quando è scripto publice pronunciantur. p. 351.

XLVIII.

In Ecclesijs conveniunt frequentes. p. 139. Orationes prolixas & quotidianas ad Deum fundunt. Literati orationum libros, ab Ecclesia receptorum habent. p. 138 Communis oratio Muschovitarum est: Iesu Christe Filij Dei viri, miserere nostri. p. 176. Dant decimas de omnibus rebus, in usum pauperum, pupillorum, infirmorum, senum, advenarum, & captivorum. p. 33. Dant Eleemosynas pro facultatum ratione,

tionem, iuvant pauperes, & nudos vestiunt, ex mandato Christi. Matth. 25. v. 35. In Oper. p. 139.

XLIX.

Denique Apostolos magno loco habent, ut & alios Sanctos praesertim Nicolaum quendam in Lyciâ Myrae Episcopum, quem *Κρυδοθωροετ*, seu *Κρυδοθωρο* appellant. p. 140. In horum veneratione videntur nimis occupati: satis enim Sanctos veneratur, qui eorum fidem & mores imitatur.

L.

Quae quoniam ita se habent, sequitur religionem Christianam, in hodiernum diem usque, in Muschoviâ conservatam esse: atque ita Muschovitas esse Christianos, quod erat demonstrandum. Idem etiam sine his, ex literis Basilij Magni Ducis Muschovitarum, circa annum 1524. ad Clementem VII. Pontif. missis, quibus facile colligere potest, in quibus ita scribit: Nos sicuti haecenus adversus impios Christianae religionis hostes, impigre constanterque steterimus: ita in posterum stare decrevimus. p. 121. Et ex Epistola eorum Metropolitae ad Episcopum Romanum, quae ita habet: Mirari satis non possum, quis Diabolorum tam malus, ac invidus, tam veritati inimicus, ac mutuae benevolentiae adversarius fuerit, qui fraternam nostram caritatem, à tota Christiana congregatione alienavit, dicens nos non esse Christianos. p. 22. Item ex ijs quae

Lutherus Tom. 7. Witt. p. 223. & Philippus Nicolai
Tom. 2. Oper. Germ. p. 3. & seq. in eandem sententiam
scripta reliquerunt. Interim Muschoritas suos
habere errores, non diffitemur, quos partim supra atti-
gimus, partim etiam brevitatis causâ omisimus. O-
utinam eis aliquando, renascentis Evangelij lucem
propius aspicere liceat: ita sine dubio abjectis errorum
flexibus, recto pede ut veritati Evangelij congruit, in-
cedent. Hac sunt quæ in nomine sanctæ Trinitatis,
veritatis gratiâ proponere volumus. Ea adoranda
Trinitas, nomen suum in gentibus gloriosum faciat,
per Jesum Christum Dominum nostrum,

A M E N.



Приложение II. *Lingua litterisque Illyricis*¹⁶¹

Перевод тезисов «Христиане ли
Московиты?»

¹⁶¹ Языком и буквами Иллирийскими (лат.).

ТЕЗИСЫ

о вопросе,

Христиане ли Московиты?

по повелению Его Величества Короля Швеции и прочая,

предложенные для публичного обсуждения

в Уппсальской Академии

Йоханнесом Ботвиди

Готом, Доктором Теологии и Королевским Проповедником

Респондент

М. Андреас Йоханнис Прютц

31 марта, в большой аудитории, в шестом часу утра

Малах. I: 11

Ибо от востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву; велико будет имя Мое между народами, говорит Господь Саваоф.

Стокгольм, типография Рейснера
1620

Светлейшему и могущественнейшему
властителю и господину

Государю

Густаву Адольфу
Королю Шведов, Готов, Вандалов и прочая,
Великому Князю Финляндии, Князю Эстонии и Карелии,
Государю Ингерманландии

Милость и мир от Бога во имя Иисуса Христа Господа нашего

Не так давно, о светлейший Король, милостивейший Государь, Ваше Королевское Величество повелело, чтобы я составил по схоластическим правилам тезисы об этом полезном, хоть и необычном вопросе, а именно: «Христиане ли Московиты?»¹⁶² и чтобы я эти тезисы публично в Уппсальской Академии представил для обсуждения Господам Профессорам — мужам, удостоенным всяческой хвалы за познания. К этому я смиреннейше присовокупаю разъяснение своих намерений, ибо Ваше Королевское Величество изволят тут присутствовать и внимать разрешению дела. Ведь если поначалу это и показалось мне тяжким и трудным, поскольку я был лишен как познаний в Московитском языке, так и материалов о Рутенской¹⁶³ истории, однако все же я предпринял этот труд и пожелал скорее обременить себя определенным гнетом работы, нежели из-за робости духа выпустить из рук столь славное дело. И прежде всего потому, что я понял: задание Вашего Королевского Величества

¹⁶²Я сохраняю при переводе некоторые особенности латинской орфографии в тезисах Ботвиди, а именно написание названий народов, некоторых титулов и религиозных обрядов с прописной буквы.

¹⁶³ В тексте тезисов не делается разграничения между определениями Ruthenicus и Muschoviticus. Оба значат «русский» и могут относиться к Московской Руси (такое словоупотребление характерно и для шведских документов этого времени, см. например образцы дипломатической переписки, которые приводит Таркиайнен (Tarkiainen 1974, 49–50)). Кроме того, наряду с названием Московской Руси Muschovia Ботвиди (вслед за своими источниками) использует также Russia. Также встречаем у Ботвиди определение Russus (populus). Я старалась передать эти различия в наименовании Московской Руси и населяющего ее народа, соответственно в переводе встречаются следующие слова: Московитский, Московия, Рутенский, Русс, Русь.

при верном разъяснении этого вопроса связано с пользой для Христианской Церкви и вечной памятью и славой в потомстве. Поскольку же, стало быть, Могущественнейший Король, я не сподобился достичь желательного уровня в Русском языке, то принужден был собрать разных латинских авторов, писавших об этом народе. Когда же я большую часть их хорошенько разобрал, то обратил внимание на то, что многие вещи, значительные для нашей задачи, и ими были замечены. Так вот, этот материал я для лучшего порядка распределил по определенным разделам, и таким образом отнес одно к происхождению Московитской религии, другое — к Священным книгам, третье — к положениям веры, четвертое — к управлению Церковью, наконец, пятое — к богослужению. Из этого-то я и составил сии пятьдесят тезисов, склоняясь к благой надежде, что Московиты суть Христиане, поскольку то, о чем в этих пяти разделах говорится, не может быть уверенно сказано ни о ком, кроме Христиан. Каков бы ни был мой труд, Вашему Королевскому Величеству со смирением и покорностью его предоставляю, излагаю и посвящаю. Если же Ваше Королевское Величество найдет что-либо не оправдавшим ожиданий, то пусть соизволит принять это снисходительно, по обычаю царственной благосклонности. Я препоручаю Ваше Королевское Величество Божеской справедливости и милости. Пусть же она ниспошлет с небес Вашему Королевскому Величеству на всю жизнь щедрое и вечное благословение.

Во имя Господа нашего Иисуса Христа. Аминь

Вашего Королевского Величества
преданнейший

Йоханнес Ботвиди

Тезис I
о вопросе
Христиане ли Московиты?

Поскольку здесь у нас пойдет речь о вопросе, для нашего века почти необычном, «Очевидно ли, что Московиты являются христианами?», то стоит сообщить для начала о причине этого вопроса, чтобы не было впечатления, будто тут что-то сделано в разрез с известными словами Павла (2 Тим. 2, 23): «От глупых и невежественных состязаний уклоняйся, зная, что они рождают ссоры». Ведь может так статься, что многие Московиты (ибо таков жребий человеческих дел) либо в плен попадут, либо признают соседних христианских королей Государями по праву войны. Вот тогда эти короли, коль скоро они суть истинные хранители обоих Заветов и кормильцы Церкви, то должны и попечение об их [этих народов] спасении принять на себя. И если придется заботиться об этом, то началом должно стать катехизическое просвещение и купель возрождения. И тут-то, если выяснится, что они крещены Христианами по обряду, то следует лишь укрепить их в познании истины и наставить относительно предрассудков в людских преданиях — без повторения крещения, чтобы не впасть в ошибку Анабаптистов.

II.

Итак, пусть по названной причине предметом будущего исследования станет следующий вопрос: «Христиане ли Московиты?» Под Московитами я подразумеваю народы, с древних времен подвластные Великому Князю Московитов, под Христианами — тех людей, которые принадлежат Христовой Церкви.

III.

Утвердительный ответ на этот вопрос мы начнем прояснять с двух умозаключений: во-первых, показывая, что христианская религия некогда в Московии была введена, во-вторых, — что она там вплоть до настоящего дня сохранена. Оба заключения мы будем представлять таким образом, чтобы не показалось, что пропущены какие-то сведения, необходимые для пояснения, исправления или даже опровержения.

IV.

Хотя первый вывод можно уже на том основании сделать, что поскольку Евангелие Иисуса Христа надлежало всем народам проповедовать (Псалмы, 19, стих 4 и 5; Марк. 16, стих 15 и 16), постольку, следовательно, и Московитам. К тому же оно в Московию могло легко проникнуть, так как сюда из Иудеи до-

статочно простой доступ и сушей и морем. Однако мы полагаем, что эту тему следует отложить до другого времени и нужно поспешить к тому, что сообщается о Московитской религии добротными авторами в их записках.

V.

Так вот, они пишут, что земля Руси была крещена и благословлена Святым Андреем, братом Апостола Петра. Московитские летописи утверждают, что он из Греции прибыл по Черному морю к устью Борисфена, а оттуда — в Киев и Великий Новгород. Об этом говорится в Сборнике разных авторов о делах Московитских¹⁶⁴ — стр. 20, 133, 172 и 256¹⁶⁵.

VI.

Но кто-то может сказать, что этот рассказ — вымысел, поскольку в том же Сборнике Павел Иовий на стр. 126 сообщает, будто Московиты пятьсот лет назад почитали Богов язычников! Но поскольку он не приводит каких-либо свидетельств или доводов, то мы по праву предпочитаем Московитские летописи пустому донесению Иовия. И если бы даже, более того, стало известно, что рассказ о Святом Андрее — это вымысел, то и это, однако же, говорит в пользу нашего предположения, поскольку показывает, что Московиты в целом причастны — или были причастны — Христианскому учению.

VII.

Далее, если Московиты в послеапостольские времена, как и у других народов это часто случалось, вернулись к привычным заблуждениям древнего идолопоклонства, то и тогда все же их нельзя будет вычеркнуть из Христиан. Ведь Зонара утверждает¹⁶⁶, что в лето 870 от рождения Спасителя или около того во времена, предшествующие Владимиру, царем Константинопольским Василием к Московитам был послан Епископ, усили-

¹⁶⁴ Так Ботвиди называет франкфуртский сборник *Rerum Moscoviticarum auctores varii* (1600).

¹⁶⁵ Ссылки на страницы франкфуртского сборника у Ботвиди указываются без скобок. В переводе в целях удобства чтения я в некоторых случаях использую для ссылок круглые скобки.

¹⁶⁶ Речь идет об историческом труде «*Epitome Historiarum*» Иоанна Зонары (Ioannes Zonaras), известной византийской хронике всемирной истории от сотворения мира до времен императора Иоанна II Комина, созданной, предположительно, около 1117 г. (см.: Творогов 1985, 163–165).

ями которого они были обращены к религии. Он добавляет, что Московиты смогли быть подвигнуты не иначе, как узревши чудо. Так вот, Епископ, прочтя несколько молитв, бросил в огонь список Евангелий, а тот остался невредим. Этим чудом Московиты были склонены к тому, чтобы учение Христа принять за истинное и вверить ему себя. Так рассказывается в Генеалогии Великого Князя Московитов в начале вышеназванного Сборника.

VIII.

Затем приблизительно в 968 году Господнем Ольга, дочь псковитянина, жена Великого Князя Московитов Игоря, отправилась в Грецию и в царствование Константинопольского царя Иоанна приняла крещение, а при крещении была названа Еленой. Она повсюду в Московии и распространила Христианскую религию, и по этой-то причине Московиты ее сравнивают с солнцем. Они говорят, что подобно тому, как само солнце мир освещает, так и она сама Русь верой Христовой просветила. Об этом — в вышеназванной Генеалогии и несколько ниже в том же Сборнике на стр. 3.

IX.

За этой-то Ольгой или Еленой около 980 года последовал ее внук, сын чада ее Стослава или Святослава, Владимир — Государь всей Руси, который, заключив брак с Анной, сестрой Василия и Константина, Царей Константинопольских, был очищен спасительной купелью Крещения и принял христианскую религию по обрядам, то есть священнодействиям Греческой Церкви, и при крещении получил имя Василия. С этого времени Русь пребывала в вере Христовой. Так говорится в той же Генеалогии, что в названном Сборнике — стр. 5, 126 и 171.

X.

Все это наглядно подтверждает первое заключение: Христианская религия, что очевидно, некогда была в Московии введена. Очередная задача — показать, что она там вплоть до настоящего дня пребывает сохранной.

XI.

Чтобы это стало ясно и наглядно, прежде всего следует рассмотреть, какие у них есть священные книги, написанные иллирийскими буквами по-иллирийски, затем — каковы положения веры, кроме того — каково управление Церковью, и наконец, каково их богослужение. И если во всем этом они по

большей части едины с Христианским миром, то нет никакой причины, зачем было бы желательно их помещать за пределами Церкви.

XII.

Иллирийским языком я называю язык, общий для Славян, Хорватов, Богемцев, Далматов, Поляков, Литовцев, Руссов¹⁶⁷, Московитов и прочих народов — стр. 1 указанного Сборника. Этот язык считается самым распространенным, ведь на нем говорят в Османской порте, и недавно в Египте, при дворе Мемфисского Султана, его прекрасно понимали конники-Мамелюки. Об этом — в том же Сборнике, стр. 128.

XIII.

На этом языке, но на особенном наречии у них напечатано все Священное Писание . — стр. 152 и 256. Они придают ему огромное значение, всегда кладут в освященное место и всякий раз, как потребуется, берут в руки с величайшим почетом. — стр. 26 и 172.

XIV.

Далее, есть те, кто уверяет, что Отцы Греческой Церкви переведены на Славянский язык частью Мефодием и Константином (стр. 351), а частью Св. Иеронимом и Кириллом — стр. 128. Но догматы Московитов, главным образом, следуют за Василием Великим, Григорием Назианзином и Иоанном Хрисостомом, которого они зовут «Златоустом», то есть «золотые уста» — стр. 31 и 173. Их проповеди они к тому же на отеческом языке зачитывают народу, как это будет показано в тезисе 45.

XV.

Вдобавок к этим общепринятым символам исповедания они признают также первые семь Вселенских Соборов, где, как они утверждают, вера православная и Христианская была установлена и наперед закреплена, так что мудрость Божия на них, как на семи столпах, воздвигла себе чертоги. Все осталь-

¹⁶⁷ Russi (руссы) — собственное добавление Ботвиди в перечне говорящих на «иллирийском» языке народов к реферируемому им здесь тексту Иовия. По всей видимости, Ботвиди называет так русское (русскоговорящее) население Речи Посполитой.

ные [соборы] они отвергают, ведь, как они говорят, на седьмом Вселенском Соборе было решено, что все принятое и определенное на предыдущих Соборах также и впредь останется незабываемым и неизменным, и никому никогда не дозволяется под страхом анафемы созывать другой Собор.— стр. 22 и 173.

XVI.

По их утверждению, в первую очередь решения Первого Никейского Собора, а также то, что Василий Великий и Святой Христомом поведали и возвестили, пребывает столь свято, столь надежно, столь истинно, что и ныне и никогда впредь никому не дозволено, как они говорят, отступить от этого ни на палец — все равно что от Евангелия Христова.

XVII.

Под конец нужно также добавить, что кроме Отеческих летописей у них также есть сочинения, изложенные на их собственном языке, об Александре Великом, о Римских Кесарях, а равно и об Антонии и Клеопатре. Отсюда легко догадаться, что их политическую мудрость в ведении дел следует считать приобретенной не одним природной сметливостью, но и знакомством с подобными историями. — стр. 128.

XVIII.

Далее следует нам в свой черед обсудить положения веры, о которых Московиты поддерживают общее с Греками мнение.— стр. 265. Во-первых, они чтят единого Бога в трех лицах и Троицу в единстве. — стр. 256. Они прекрасно понимают, что Бог не выступает причиной греха, но, наоборот, вечным и неизменным источником всяческого блага. — стр. 257.

XIX.

Тут кто-то может сказать, что Московиты и Греки одинаково заблуждаются в том положении веры, что они утверждают, будто Дух Святой не от Отца и Сына, но от Отца через Сына исходит. И в самом деле, около 1436 года от рождения Христова на Флорентийском Соборе эта распря, после спора при горячем столкновении мнений, разрешилась так, что стало очевидно, что Греки настаивали на исправлении, скорее, слов, чем смысла, поскольку Греческие первосвященники, сраженные очевиднейшими доводами, признали, что Дух Святой исходит от Отца и Сына. Из этого следует, что более рассудительные Московиты и прочие благочестивые люди на Востоке,

которые некогда за Греческой Церковью последовали, судят об этом вопросе с большей уступчивостью, чем говорят. Но об этом — при более пространным рассмотрении.

XX.

С другой стороны, то, что Дух Святой исходит от Отца и Сына, прекрасно может быть доказано, коль будет нужно, не только Писанием, но также и свидетельствами Святых Отцов, как Греческих, так и Латинских. Дух ведь исходит от них обоих, как из единого сущностного источника. Ибо поскольку Отец и Сын суть единое по сущности, то и при исхождении одного и того же Духа единосущного они суть единое сущностное основание, и при выдыхании [Духа] вообще, с точки зрения сущности, они есть *συνδυάζων*¹⁶⁸, так что Отец сам от себя обладает этой духотворной способностью, а Сын ее получает через невыразимое рождение.

XXI.

Далее, Священное Писание они блюдут с величайшим почтением. — стр. 140 и 172. А что они с одинаковым чувством благоговения приемлют все книги по папскому обычаю, как желательно некоторым [утверждать] (стр. 140), то в этом можно усомниться. Ведь известно из Галеатского Пролога Иеронима¹⁶⁹ и Истории церкви Евсевия, Епископа Палестины Кесарийской (кн. 3, гл. 3 и 25)¹⁷⁰, что Древняя Церковь на Востоке, за которой следуют Московиты, полагала иначе. — стр. 126 и 256. Но как бы то ни было, нельзя смешивать в подобие хаоса священные книги обоих Заветов, и тем наносить невероятный ущерб истине, стирая различие между каноническими книгами и апокрифическими.

¹⁶⁸ Двоединое существо (греч.)

¹⁶⁹ Prologus Galeatus — Пролог Св. Иеронима к Книгам Царств, созданный около 391 г.. Входит частью в издания Библии (Vulgata) в переводе Св. Иеронима.

¹⁷⁰ «Церковная история» Евсевия Кесарийского, епископа, создана около 323–324 гг.. Скорее всего, речь идет об издании *Ecclesiastica historia divi Eusebii, et Ecclesiastica historia gentis Anglorum venerabilis Bede*. Hagenaw: Henricus Gran, 1506.

XXII.

3. Они повинуются десяти заповедям как столь же влиятельной силе, какой эти заповеди были в то время, когда впервые — и словно навеки бессмертными — они были сообщены Моисею. Опора их твердости — слово Христово, что-де пришел он, дабы исполнить закон, но ничуть не нарушить. — стр. 140.

XXIII.

4. Первородный грех они вместе с нами неумно оплакивают, уверяя, что природа человека крайне испорчена — настолько, что они полагают, будто на место образа Божия, святости и истинной справедливости ныне заступили пренебрежение святыней, несправедливость и нечестие. Они говорят, что во плоти нашей нет блага, и что все люди, в потемках и густой ночи неведения погребенные, нарушают заветы Бога, и из несправедливого сердца, как из вечного источника, проистекают ручьи всех зол.— стр. 256.

XXIV.

5. Веру в Спасение они считают основой, но веру живую, и такую, которая доказана благими делами. Потому-то они считают, что быть того не может, чтобы кто-то, уклонившись от достоинства добродетели, жил бы в единении с Богом. — стр. 256.

XXV.

Поскольку у всех людей, как они учат, грехи преобладают, то в них следует признаваться истинно и досконально пред лицом Бога и человека, а также нужно упражняться в добродетелях, противоположных порокам. — стр. 256. И хотя кое-кто из простонародья утверждает, будто исповедь касается только Господ, а им достаточно просто верить в Бога Отца, Сына его Иисуса Христа и Дух Святой (точно так же везде обычно болтают простолюдины), но конечно же, в этом деле им вовсе не позволительна любая вольность, поскольку все на исповедь ходят согласно предписанию исповедоваться на Пасху под страхом отлучения.— стр. 29, 138 и 176.

XXVI.

7. Они называют Крещение первым таинством и настолько главным, что по этой причине, если кто им пренебрежет или посмеется, тот подвергается смертной казни. Крестят во имя Отца, Сына и Святого Духа.— стр. 136. Они крестят младенцев, поскольку, как они говорят, те были осквернены гре-

хом рождения, так что нужно, чтобы, явившись на свет, они тотчас были преданы Христу и крещены. — стр. 256. Некоторые утверждают, что, какая бы нужда ни выпала, никто из людей не подходит для исполнения Крещения, если не оказалось Священника. — стр. 136. Но первый канон Митрополита Иоанна, названного у них пророком, повелевает, чтобы детей крестили в случае необходимости и без Священника. — стр. 24.

XXVII.

Поскольку же весь наш вопрос заключается именно в этом положении, так что на его основании решается положительно или отрицательно, то нам необходимо тут немного остановиться на истинности Крещения у Московитов. Ведь если будет установлено, что Крещение у них истинное, то станет очевидно также и то, что они — Христиане, поскольку истинное Крещение служит в целом мире вратами Церкви Христовой.

XXVIII.

Так вот, существуют, главным образом, четыре момента, которые, как кажется, подрывают Крещение у Московитов. Во-первых, то, что они произносят от третьего лица, к примеру, «Крещается раб Христа во имя Отца и Сына и Святого Духа». Во-вторых, раз есть ошибка в вопросе об исхождении Святого Духа, то, значит, и в образе Крещения. В-третьих, они требуют возможно более тщательного погружения всего тела. В-четвертых, такое обилие разнообразных священнодействий применяют, что и не знаешь, чему именно они приписывают саму действенность Крещения.

XXIX.

Ответ на первое обвинение. Не имеет большого значения, скажет ли кто «Я тебя Крещу во имя Отца и Сына и Святого Духа» или «Крещается такой-то раб Иисуса Христа во имя Отца и Сына и Святого духа», или «Крещается моими руками такой-то во имя Отца и сына и Святого Духа». При всем при том Крещение свершается истинное, поскольку вся Троица, от которой Крещение получает силу и всю действенность, в соответствии с заветом Христа (Матф. 28 стих 19), искренне производится. — стр. 136. Священник же не ошибается, хоть от первого, хоть от третьего лица он произносит заповеданные слова, ибо он только помощник в Крещении, а не учитель. Действенность зависит не от слов «Я крещу» или «Крещается такой-то», но от завета Иисуса Христа. Поэтому Крещение, провозглашенное от третьего лица, не требует необходимого повторения. К тому же так было решено и на Флорентийском Соборе, который выше упоминался. — стр. 128. Однако следует знать, что словесное вы-

ражение не должно меняться по произволу, взятое откуда ни попадя.

XXX.

Относительно второго момента пусть достанет того, что было изложено ниже в 18 тезисе.

XXXI.

По третьему обвинению. Погрузит ли кто все тело в воду или только часть его окропит водой, допустим, лоб, грудь или голову, причем сделает это один раз или трижды, тот праведно в истине Евангелия обретается. Ведь это предмет нейтральный¹⁷¹, относящийся к Христианской свободе. Поэтому то погружение всего тела само по себе не может осуждаться — равно как и окропление какой-либо части. В последнем случае допустимо, чтобы вода омыла только грудь или голову, ибо действительность Крещения, которой оно обладает согласно завету, способствует возрождению всего человека. Ведь эта вода силой устройства Божия столь проникновенна, что приводит и к омоложению изнутри самой души. Далее, Московиты не всегда и не обязательно погружают, но также и окропляют водой, хотя и реже, поскольку они считают окропление менее действенным. — стр. 136.

XXXII.

К четвертому обвинению. Верно, однако, что они при Крещении применяют многочисленные церемонии. Но из этого не следует неопределенности в том, с чем именно они связывают свершение возрождения, — конечно, с одним Крещением, ведь они ясно заявляют, что только им уничтожаются грехи. — стр. 256. В свою очередь, некоторые из этих священных обрядов полезны, например, обычай крестного попечительства. У них ведь принято, чтобы Крещению были свидетели, которые бы за здоровье младенца молили и в нужный срок его к благочестию наставили. — стр. 136. Некоторые же предрассудки, поскольку те затеяют силу Крещения (как и Римские, к примеру), они по справедливости устраняют, давая более верные наставления людям.

¹⁷¹ В тексте *adiaphora* (греческое *ἀδιάφορος* в латинской передаче) — собственно, «безразличный».

XXXIII.

8. Обрезание Ветхого Завета и весь Иудаизм они, конечно, отвергают. И мало того, из ненависти к нему никто из Иудеев во всю империю русских не будет допущен, пусть бы даже он ожидал добиться этого многими тысячами золотых.

XXXIV.

9. Таинство Причастия Священники совершают обоими видами причащения для всех людей. — стр. 29, 129, 136 и 257. Они используют дрожжевой хлеб, поскольку, как утверждает их митрополит Иоанн в письме к Римскому Епископу, Христос пользовался подобным хлебом, ведь он тогда не стоял (что требовалось при вкушении пасхального ягненка, когда подавался пресный хлеб), но возлежал за столом в обществе двенадцати. Таким образом ясно, как он говорит, что Христос употреблял дрожжевой хлеб. — стр. 23. Далее, они к чаше [с вином] примешивают немного теплой воды, поскольку, по их словам, из тела Господня проистекла кровь и вода, и позволительно думать, что она была теплая. — стр. 136. Кроме того, они хлеб добавляют в чашу, разломавши на кусочки, и ложкой его вместе с вином раздают причащающимся. — стр. 29. К тому же и детей они допускают к Причастию. — стр. 29.

XXXV.

На самом же деле мы знаем, что само по себе использовать хлеб пресный или дрожжевой — не повод для препирательства, ἀδιάφορον, поскольку никому не следует обременять себя чувством долга в деле, свободном по самой своей природе. Самое надежное при обоих качествах (хлеба) — это строго соблюдать завещанный Иисусом Христом Сыном Божиим наказ и способ выполнения искать в нем. Касательно четвертого же (обвинения) известно правило Апостола (1 Кор. 11, стих 28): «Да испытает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей». Так что дети, лишённые опыта разумения, не могут сами за себя ответить, поэтому они заслуженно удерживаются от участия в причастии.

XXXVI.

10. Браки Московиты заключают таким образом, чтобы они не затрагивали четвертой степени родства. — стр. 177. Этому не возбраняют никому — ни священнослужителю, ни мирянину. — стр. 152. Обручение они справляют принародно в храме при Священнике, зачитывая из Евангелия о свадьбе в Кане

Галилейской и некоторые Псалмы. — стр. 177. Точно так же и свадьбы свершаются публично. — стр. 25. Мужчине они с трудом позволяют жениться на третьей жене, на четвертой же — и не позволяют и к тому же считают, что это не по-христиански. Епископы часто допускают разводы. Но Священные книги учат, что брачные узы распадаются только со смертью (Ром. 7, стих 1, 2 и 3 & 1 Кор. 7, стих 39). Тогда можно, сохраняя благочестие, перейти к другим обетам (1 Кор. 7, стих 2 и 3 & Евр. 13, стих 4). Наконец, разводы сообразуются с конкретными случаями (Матф. 19, стих 9, 1 Кор. 7 стих 15).

XXXVII.

11. Как они уверяют, среди прочих благодеяний, которыми Бог одарил род людской, не последнее значение имеет и то, что он хранит империи мира и назначает верных людей, которые управляют¹⁷² государствами благочестивых и нечестивых народов, дабы устройство и порядок всей человеческой жизни не опрокинулись и не наполнилось бы все смутой и замешательством. Таким образом, они утверждают, что следует почитать всех тех, кто восседает у кормила Империй, и тех даже, кто отступил от справедливости и благочестия. — стр. 256 и 257.

XXXVIII.

Они верят в Последний Суд и ждут его. Они полагают, что ничего светлее этого, ничего замечательнее и чудодейственнее, ничего желаннее для людей честных и ничего ужаснее — для бесчестных не будет. При этом добавляют, что те, кто жил благочестиво и по справедливости, получают на небе определенное место, где, исполненные высшего блага и с Христом соединенные общностью славы, они наслаждаются вечной радостью с огромным и невыразимым удовольствием. Нечестивцам же, а также тем, кто почитал ложные религии и полагал, что Бог не заботится о человеческих делах, напротив, уготованы вечные потемки и пламень геенны, и они будут прочь отлучены от причастности сонму блаженных. — стр. 257.

XXXIX.

Наконец, они гордо отрицают, что Римская Церковь обладает главенством среди всех остальных. — стр. 127. Отвергают Конфирмацию. — стр. 174. Чистилища не признают, но говорят, что каждый после смерти получает предназначенное

¹⁷² Конъектура. В оригинале *administrat* (sing.) — управляет.

место, где ожидает дня последнего суда. — стр. 30, 127 и 174. Кладбищ не освящают. — стр. 30 и 175.

XL.

Довольно этого о положениях веры, в третий черед переходим к управлению Московитской Церковью. Они имеют одного Митрополита, то есть Главу Священства, а именно, Епископа Московского¹⁷³. Некогда он получил свой сан от Константинопольского Патриарха — стр. 256. Ему Великий Князь вот уже сколько лет и доньше выплачивает пятьдесят золотых монет подаяния, на что тот живет и со спокойной душой ожидает конца Турецкого рабства. — стр. 134. Раньше Митрополит избирался с согласия всего духовного сословия, теперь же он назначается решением одного Великого Князя, который присвоил себе это право. — стр. 20, 133 и 172. Далее, у них есть два Архиепископа, Новгородский и Ростовский, много Епископов, а именно, Смоленский, Тверской, Рязанский, Суздальский, Казанский, Вологодский, Коломенский и Крутицкий, — все они подчиняются Митрополиту. Немногих имеют Аббатов или, по-другому, Архимандритов, довольно — Приоров, то есть Игуменов, — все они сегодня избираются по решению Государя, которому никто не смеет противоречить. — стр. 20, 133 и 172. Архиепископы, Епископы и Аббаты носят черные круглые Митры. И только один Новгородский Архиепископ носит белую — по Римскому обычаю. Кроме того, он в руке держит жезл, выполненный в форме креста. — стр. 22. За Приорами по сану следуют Священники и Диаконы, — все они живут в браке. — стр. 29 и 172. За ними уже [следуют] Монахи и отшельники. — стр. 31.

XLI.

Далее, существуют определенные епархии, храмы и приходы (стр. 133 и 139), а также Монастыри (стр. 32 и 135) и школы, в которых дети обучаются русскому языку по добротным книгам, все больше, конечно, по священным. — стр. 140.

XLII.

Юрисдикции Епископов подчиняются Священнослужители, Монахи, Монахини, Просвирни, жены и чада священников, вдовы и повивальные бабки, а также монастырская

¹⁷³ Ботвиди сообщает устаревшие сведения. Патриаршество в России учреждено в 1589 г.

прислуга, которая одежды Монахов изготавливает и тому подобное. — стр. 33. В обязанность Епископов входит назначать священников (стр. 134) и улаживать раздоры в религиозных вопросах. — стр. 133. Священники должны трижды в неделю совершать богослужение. — стр. 21 и 135. Об отшельниках говорят, что они отправляются в разные области — и на Север обращенные, и к Востоку расположенные — с величайшей опасностью для жизни и без надежды на какое-либо удобство, а лишь затем только, чтобы тех, кто Бога не познал, привести ко Христу. — стр. 31.

XLIII.

Епископы получают необходимое содержание от поместий и прочих особых, учиняемых по случаю, даров. Крепости же или Города, а также мирское управление у них отняты. — стр. 172. Священники по большей части содержатся за счет общинных податей. Им выделяются также усадьбы с полями и лугами, откуда они изыскивают пропитание. — стр. 21.

XLIV.

Речь до этого шла об управлении Церковью. Под конец следует разговор о богослужении. Во-первых, они служат по Воскресеньям. — стр. 135. Также по праздникам, то по более важным, как Рождество Господне, Пасха и Духов День, после которого на второй выходной справляют праздник Троицы (стр. 140 и 173), то по менее значительным, как день Марии Божьей Матери и других Святых. — стр. 30 и 143.

XLV.

Далее, богослужение ведут на родном наречии. — стр. 34 и 152. Во время службы, без хорового исполнения, они Послание и Евангелие зачитывают стоящему народу. — стр. 31, 34 и 173. После торжественного песнопения они возглашают Никейский Символ. — стр. 136. Они также читают Послания Учителей Церкви на собственном языке. — стр. 127, 256 и 151.

XLVI.

Но тут обычно Московитов порицают за две вещи. Во-первых, что они в храмах все совершают суматошно, без толка и смысла. Затем за то, что у них нет Проповедников. Но те, кто Московитские дела узнал как очевидец, говорят, что Посла-

ние и Евангелие зачитывается ясным голосом и без общего хорошего произнесения, чтобы тем сильнее они воспринимались стоящим народом. — стр. 34 и 174. Так что можно поверить, что это происходит без суматохи и беспорядка. И пусть бы даже нечто похожее — по бойкости ли языка, по порочности ли обычая — и приключилось бы где-либо, то не должно того без определенной причины переносить на всю Московитскую Церковь.

XLVII.

Далее, они выдвигают такие объяснения тому, что не имеют Проповедников. Во-первых, поскольку грубые души невежественных людей достигнут более безупречной зрелости в нравах при помощи, как они считают, простого учения скорее, чем путем глубочайших разъяснений скрытых смыслов. — стр. 127. Во-вторых, они заявляют, что таким образом они избегают разных ересей и рознящихся о вере суждений, которые проистекают из проповедей и изощренных умозаключений, а также из софистических вопросов. — стр. 31 и 173. В-третьих, поскольку, согласно их суждению, хватает уже и того, что они принародно зачитывают из написанного Древними Греческими Учителями, ради чего эти сочинения и переведены на их собственный язык, да к тому же тщательно подобраны. — стр. 351.

XLVIII.

В Церкви они собираются часто. — стр. 139. Обильные молитвы Богу изливают ежедневно. Люди образованные имеют сборники молитв, принятых Церковью. — стр. 138. Общая молитва Московитов такова: «Иисусе Христе, сыне Бога живого, смилуйся над нами». — стр. 176. Десятину со всего дохода они отдают в пользу бедных, сирот, немощных, странников и пленных. — стр. 33. Милостыню подают сообразно возможностям, помогают бедным, одевают нищих по завету Христа (Матф., 25. стих 35). В Сборнике стр. 139.

XLIX.

Далее, Апостолов они ставят высоко, как и других Святых, в особенности же Николая, некогда Епископа в Ликии Мирской, которого зовут «Чудотворцем», то есть «Творящим чудеса». — стр. 140. Кажется, что они чрезмерно отдаются их почитанию, ведь вполне достаточно почитает святых тот, кто подражает их вере и нравам.

L.

Поскольку все обстоит таким образом, то, следовательно, в Московии вплоть до настоящего времени Христианская религия сохранена и Московиты являются Христианами, что и требовалось доказать. Но даже и без того то же самое каждый легко может заключить из писем Великого Князя Московитов Василия, посланных около 1524 года Папе Клименту, где он так пишет: «Мы, как и до сей поры стояли ревностно и неизменно против нечестивых врагов Христианской религии, так и впредь стоять постановили». — стр. 121. Также из письма их Митрополита к Римскому Епископу, где есть такие слова: «Не могу довольно надивиться, кто из Дьяволов был столь зол, столь завистлив, столь враждебен истине и противен взаимному благоволению, что братскую нашу любовь ото всего Христианского сообщества отделил, заявив, что мы не Христиане». — стр. 22. Равным образом [это следует] и из того, что написали и оставили на эту тему Лютер (Том. 7. Witt.¹⁷⁴, стр. 223) и Филипп Николаи (Том 2, Oper. Germ¹⁷⁵, стр. 3 и далее). Между тем мы не скрываем, что у Московитов есть свои заблуждения, которых мы частично выше коснулись, а частично для краткости опускаем. О, если бы им довелось некогда увидеть поближе свет возрожденного Евангелия, они, без сомнения, будут выступать твердым шагом, оставив ошибочные заблуждения, как и достойно Истины Евангелия. Вот это и есть то, что мы хотели доложить во имя Святой Троицы истины ради. Да восславит имя свое в народах обожаемая сия Троица во имя Иисуса Христа Господа нашего,

АМИНЬ

¹⁷⁴ Речь идет, по всей видимости, об издании Martini Lutheri Opera omnia. Т. 1–7. Witebergae, 1545–1548. Т. 7, 1548.

¹⁷⁵ Филипп Николаи (1556–1608), немецкий богослов и гимнограф. Речь идет о трактате Explicatio solida articuli de Omnipraesentia Christi secundam utramque Naturam in Coelo et in Terra в собрании D. Philippi Nicolai Operum Germanicorum. Том. I–IV. Hamburg: a G. Dedekeno, 1617 (см.: Spizelius 1673, 24).

Литература. *Voni auctores*¹⁷⁶

1. Цитируемые сочинения Й. Ботвиди

Botvidi J.

Tractatus brevis de recta disputandi ratione. Lubecae: Albinus, 1614¹⁷⁷.

Theses de quaestione: utrum Muschovitae sint Christiani? Holmiae: Reusnerus, 1620.

Tree jubelpredikningar/ om then reformation/ som skedde för hundrade år sedan vthi Sverige/ bådhe i regementet och religionen/ genom then stormechtigeste herre och förste K. Göstaf Erickson/ högloffligh i åminnelse/ hållen anno 1621 i Stockholms slotzkyrkia. Stockholm: Reusner, 1622.

Theses de quaestione, utrum Muschovitae sint Christiani? / Curante C.H. Starck. Lipsiae: Brandenburgerus, 1705.

2. Использованная литература

Аделунг Ф. Критико-литературное обозрение путешественников по России до 1700 года и их сочинений / Пер. с нем. А. Клеванова. М.: Изд-во ИОИДР, 1864. Ч. 1, 2.

Алексеев М. Эпизоды из русской истории в «Опытах» Монтеня // Романо-германская филология. Сборник статей в честь Академика В. Ф. Шишмарева. Л.: Изд-во ЛГУ, 1957. С. 16–32.

¹⁷⁶ Добротные авторы (лат.).

¹⁷⁷ Библиографическое описание источников (в основном, латинские тексты XVI–XVIII веков) дается, по возможности, с сохранением особенностей написания и пунктуации оригинальных титульных листов. Издатель указывается по фамилии (всегда, когда это возможно), в латинизированной форме (именительный падеж), в соответствии с информацией на титульном листе оригинального издания.

Алексеев М. Московский подьячий Я. Полушкин и испанский гуманист Педро Мартир // В.Г. Базанов (ред.). Культурное наследие Древней Руси. М.: Наука, 1976. С. 129–135.

Алпатов М. Русская историческая мысль и Западная Европа: XVII — первая четверть XVIII века. М.: Наука, 1976.

Арзыматов А. К вопросу о русско-шведских отношениях в 1618–1648 годах (по материалам ЦГАДА) // Скандинавский сборник. 1956. Вып. 1. С. 72–100.

Багно Е. и др. (ред.). Образ России: Россия и русские в восприятии Запада и Востока. СПб: Изд-во ИРЛИ, 1998.

Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. / Пер. Е. Ч. Скржинской, М. Михайловского. Л.: Наука, 1971.

Бахтин М. Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.

Белоброва О. Географические сочинения в России XVII века // Барокко в славянских культурах. М.: Наука, 1982. С. 358–374.

Буссов К. Московская хроника 1584–1613. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1961.

Вайнштейн О. Россия и Тридцатилетняя война. Л.: Госполитиздат, 1947.

Вежбицкая А. Метатекст в тексте // Новое в зарубежной лингвистике. Лингвистика текста. 1978. Вып. 8. М.: Прогресс. С. 402–421.

Виноградов П. Римское право в средневековой Европе / Лекции. М.: Изд. А.А. Карцева, 1910.

Гальперин И. Текст как объект лингвистического исследования. М.: Наука, 1981.

Герберштейн С. Записки о Московии / Пер. с нем. А. И. Малейна, А. В. Назаренко. М.: Изд-во МГУ, 1988.

Голубинский Е. История Русской Церкви. Период второй, Московский. М.: Синодальная типография, 1910.

Де ла Невилль. Записки о Московии. М.: Аллегро-пресс, 1996.

Задворный В., Юдин А. История католической церкви в России. М.: Изд-во Колледжа католической теологии, 1995.

Зимин А., Пашуто В. (ред.) Международные связи России до XVII века. М.: Изд-во АН СССР, 1961.

Замятин Г. К вопросу об избрании Карла Филиппа на русский престол. 1611–1616. Юрьев: Типография Г. Лаакмана, 1913.

Кампензе А. Письмо к Его Святейшеству Папе Клименту VII / Пер. В.И.Семенова // Библиотека иностранных писателей о России. Отд. 1. Том 1. СПб.: Типография 3 отделения собственной ЕИВ типографии, 1836.

Кан А. Швеция и Россия в прошлом и настоящем. М.: Изд-во РГГУ, 1999.

Карлссон Т. Адулруна. Готическая каббала / Пер. И.С. Анিকেева. Домодедово: Дархон, 2009.

Кирпичников А. Сообщение Иоганна Вундерера о Пскове и России 1590 г. Исследование и публикация источника // Проблемы истории Северо-запада Руси. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. С. 167–234.

Ключевский В. Сказания иностранцев о Московском государстве. М.: Университетская типография, 1866.

Книга согласия. Символические книги евангелическо-лютеранской церкви / Под ред. М. Сяреля / Пер. В. Муштака. Lahti: Финляндская Церковь Лютеранского Исповедания (STLK), 1999.

Коваленко Г. Русско-шведские отношения в XVII веке. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского университета, 1982.

Козубский Е. Заметки о некоторых иностранных писателях о России в XVII веке // Журнал министерства народного просвещения. 1878. № 5. С. 1–28.

Колобков В. Форма правления Русского государства в иностранных описаниях от Сигизмунда Герберштейна до Джильса Флетчера // 450 Jahre Sigismund von Herbersteins Rerum Moscoviticarum Commentarii. Jubiläums Vorträge herausgegeben

von Frank Kämpfer und Reinhard Frötschner. Wiesbaden: Harrassovitz Verlag, 2002. С. 115–130.

Крижанич Ю. Из рукописного наследства Юрия Крижанича: «Политичные думы» / Исторический архив. 1958. Вып. 1. С. 154–189.

Крижанич Ю. Политика. М.: Новый свет, 1997.

Кудрявцев О. «Угнетенные чрезвычайным рабством»: об одном стереотипе восприятия русских европейцами первой половины XVI века (по материалам конференции) // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2002. 3(9). С. 24–29.

Илюшечкин В. Античная физиогномика // Человек и общество в античном мире. М.: Наука, 1998. С. 442–443.

Лахман Р. Демонтаж красноречия. СПб: Академический проект, 2001.

Левин Ю. , К. Ровда (ред.). Восприятие русской культуры на Западе. Л.: Наука, 1975.

Лимонов Ю. «История о Великом княжестве Московском» Петра Петрея // Скандинавский сборник. 1967. Вып. 12. С. 260–269.

Лимонов Ю. Русские источники «Истории Московии» Джона Мильтона // Проблемы истории международных отношений. Л.: Наука, 1972. С. 243–247.

Лимонов Ю. Петр Петрей и его сочинение о России начала XVII в. // Реяция Петра Петрея о России начала XVII в. М.: Изд-во АН СССР, 1976. С. 5–29.

Лимонов Ю. Россия в западноевропейских сочинениях XV–XVII вв. // Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. Л.: Лениздат, 1986. С. 3–16.

Лотман Ю. К вопросу об источниковедческом значении высказываний иностранцев о России // Сравнительное изучение литератур / Сб. статей к 80-летию Академика М. П. Алексева. Л.: Изд-во АН СССР, 1976. С. 125–132.

Лотман Ю. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. Избранные статьи. В 3 т. Таллинн: Александра, 1992. Т. 1. С. 200–202.

Лотман Ю. О природе искусства // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М.: Гнозис, 1994. С. 432–438.

Лотман Ю. Семиосфера: механизмы диалога // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек — текст — семиосфера — история. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 193–205.

Лыжин Н. Столбовский договор и переговоры, ему предшествовавшие. СПб.: Изд-во Императорской Академии наук, 1857.

Мелетинский Е. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.

Мокроброродова Л. Европоцентризм и «русский миф» / Доклад на XIV Международной конференции скандинавских славистов (Fjortonde Nordiska Slavistmötet). Хельсинки, 1997. (Тезисы доклада опубликованы в Fjortonde nordiska slavistmötet 17–23 augusti 1997: Program och resuméer. Helsinki: Helsingin Yliopisto, 1997).

Мокроброродова Л. Московское православие в западной богословской традиции. С. Герберштейн и Й. Ботвиди // 450 Jahre Sigismund von Herbersteins Rerum Moscoviticarum Commentarii. Jubiläums vorträge herausgegeben von Frank Kämpfer und Reinhard Frötschner. Wiesbaden: Harrassovitz Verlag, 2002. С. 235–247.

Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI — начала XVIII века. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1999.

Некрасов Г. Тысяча лет русско-шведских культурных связей IX–XVII вв. М.: Наука, 1993.

Олеарий А. Описание путешествия в Московию / Пер. А.М. Ловягина. М.: Русич, 2003.

Петрей де Ерлезунда. История о Великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах, произведенных там тремя Лжедимитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах / Пер. с нем. А. Н. Шемякина. М.: Изд-во ИОИДР, 1867.

Петрей П. Реляция Петра Петрея о России начала XVII в. М.: Изд-во АН СССР, 1976.

Подокшин С. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. Минск: Изд-во АН БССР, 1970.

Поло М. Книга о разнообразии мира // Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествия в восточные страны. Книга Марко Поло / Пер. И.М. Минаева. М.: Мысль. 1997.

Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М.: Типография Т. Рись, 1875.

Поршнев Б. Московское государство и вступление Швеции в Тридцатилетнюю войну // Исторический журнал. 1945. № 3. С. 3–20.

Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. / Пер. Л. Н. Годовиковой. М.: Изд-во МГУ, 1983.

Россия и Запад: диалог культур / Сборник статей XIV международной конференции 24–26 ноября 2011 года. М.: Изд-во МГУ, 2012.

Руцинский Л. Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков. М.: Изд-во ИОИДР, 1871.

Савельева Е. Олаус Магнус и его «История северных народов». Л: Наука, 1983. (Электронная версия http://www.kolamar.ru/library/savelyeva_.htm). (Последнее посещение 01.12.2012.)

Синицына Н. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998.

Творогов О. Хроника Иоанна Зонары // Труды Отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, 1985. Т. XXXIX. С. 163–165.

Толстиков А. Русское православие в политике и политической риторике Швеции (первая половина XVII в.) / Дисс. канд. ист. наук. Москва, 2002 (хранение в Российской Государственной библиотеке, отдел диссертаций, код 61 03-7/76-6). (Электронная версия, предоставленная автором.)

Толстиков А. Русское православие в свете шведской лютеранской теологии (первая половина XVII в.) // Мозаика: фрагменты истории шведской культуры. Москва: Изд-во РГГУ, 2006. С. 209–227.

Форстен Г. Балтийский вопрос в XVI и XVII столетиях (1544–1648). В 2 т. СПб.: В.С. Балашев и К, 1893–1894.

Фролов Э. Русская наука об античности (историографические очерки). СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999.

Фуко М. Археология знания / Пер. с французского С. Митина, Д. Стасова. Киев: Ника-Центр, 1996.

Цветаев Д. Протестантство и протестанты в России до эпохи Преобразований. М.: Университетская типография, 1890.

Черепнин Л. Материалы по истории русской культуры и русско-шведских культурных связей XVII века в архивах Швеции / Труды Отдела древнерусской литературы. Л.-М.: Наука. 1961. Т. XVII. С. 454–481.

Шаскольский И. Экономические отношения России и Шведского государства в XVII в. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998.

Шарыпкин Д. Русская литература в скандинавских странах. Л.: Наука, 1975.

Шарыпкин Д. Русские дневники шведов — полтавских пленников // Восприятие русской культуры на Западе / Отв. ред. Ю.Д. Левин и К.И. Ровда, Л.: Наука, 1975.

Шаум М. Tragoedia Demetrio-Moscovitica: История достопамятных происшествий, случившихся со Лжедмитрием, и о взятии шведами Великого Новгорода / Пер. К.М.Оболенского // Иностранные сочинения и акты, относящиеся до России, собранные К.М. Оболенским. Вып. 1. М.: Изд-во ИОИДР, 1847.

Хойссер Л. История реформации. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1882.

Хорошкевич А. Герберштейниана сегодня // Сигизмунд Герберштейн — воин, государственный деятель, дипломат и миротворец. М.: Белые альвы, 2000. С. 10–18.

Хорошкевич А. Русские обычаи в изображении Герберштейна // 450 Jahre Sigismund von Herbersteins Rerum Moscoviticarum Commentarii. Jubiläums Vorträge herausgegeben von Frank Kämpfer und Reinhard Frötschner. Wiesbaden: Harrassovitz Verlag, 2002. С.49–76.

Чернявская В. Лингвистика текста. Поликодовость. Интертекстуальность. Интердискурсивность. М.: Книжный дом «Либроком», 2008.

Эйсман В. Русские фразеологизмы в иноязычном тексте. Выражение и описание обычаев при формировании стереотипа о «русских» в описаниях немецких путешественников XVI–XVIII вв. // Фразеология в контексте культуры / Отв. ред. В.Н.Телия. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 41–51.

Якубов К. Россия и Швеция в первой половине 17 века / Сборник материалов, извлеченных из Московского Главного Архива Министрства Иностранных Дел и Шведского Государственного Архива и касающихся истории взаимных отношений России и Швеции в 1616–1651 годах. М.: Университетская типография, 1897.

450 Jahre Sigismund von Herbersteins Rerum Moscoviticarum Commentarii 1549–1999. Jubiläums Vorträge herausgegeben von Frank Kämpfer und Reinhard Frötschner. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002.

Actorum graecorum Concilii Florentini: Necnon descriptionis cuiusdam eiusdem. Pars II: Res Florentiae gestae / Ed. by Gill J. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1953.

Adelung F. Kritisch-literärische Übersicht der Reisenden in Russland bis 1700, deren Berichte bekannt sind. Bd. I, II. St. Petersburg: Eggers & Comp., 1846.

Alkarp M. Det gamla Uppsala: Berättelser och metamorfoser / Doctoral thesis. Uppsala: Uppsala universitet, 2009.

Almqvist H. Sverige och Ryssland 1595–1611: Tvisten om Estland, förbundet mot Polen, de ryska gränsländans erövring och den stora dynastiska planen. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1907.

Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso, 2006 (1983).

Angelelli I. The Techniques of Disputation in the History of Logic // *The Journal of Philosophy*. 1970, Vol. 67. N 20. P. 800–815.

Anjou L. A. Svenska kyrkans historia ifrån Uppsala möte år 1593 till slutet af sjuttonde århundradet. Stockholm: Norstedt, 1866.

Attius Sohlman M. "Moscovitae fidem christianam sequuntur": Om synen på medeltida ortodoxa Ryssland genom några samtida västeuropeiska resenärer. Umeå: Umeå universitet, 1994.

Auerbach I. Sigismund von Herbersteins "Moscovia" als Lehrbuch // 450 Jahre Sigismund von Herbersteins *Rerum Moscoviticarum Commentarii* 1549–1999. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. S. 383–398.

Aurelius C. "Sverige, känn dig själv": en studie av det svenska reformationsjubileet // *Kyrkohistorisk årskrift* 87. 1987. S. 105–119.

Aurelius C. Luther i Sverige. Svenska lutherbilder under tre sekler. Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag, 1994.

Aurivillius P. F. *Dissertatio gradualis, de bibliothecis medii aevi in Sviogothia.* Upsaliae: Edman, 1782.

Baazius J. *Inventarium Ecclesiae Sveo-Gothorum.* Linkopiae: Güntherus, 1642.

de Beaugrande R. *Text, Discourse and Process.* Norwood, New Jersey: Ablex, 1980.

de Beaugrande R., Dressler W. *Introduction to Text Linguistics.* London, New York: Longman, 1981.

de Beaugrande R. *Discourse Studies and Ideology: On 'Liberalism' and 'Liberalisation' in Three Large Corpora of English* // *Discourse Studies.* 1999. Vol. 1. N 3. P. 259–295.

Behre G., Larsson L. O., Österberg E. *Sveriges historia 1521–1808: Stormaktsdröm och småstatsrealitet.* Stockholm: Esselte Studium, 1985.

Beller M. *Perception, Imago, Imagology* // *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters* / Ed. by Beller M., Leerson J. Amsterdam, New York: Rodopi, 2007. P. 3–16.

Berckenmeyer P. L. *Vermehrter curieuser Antiquarius, das ist: Allerhand auserlesene Geographische und Historische Merckwürdigkeit-*

en, so in denen Europaeischen Ländern zu finden. Hamburg: Bey Benjamin Schillern, 1709.

Berghius N. Exercitatio historico-theologica de statu Ecclesiae et religionis Moscoviticae. Holmiae: Enaeus, 1704.

Birgegård U. The History of Slavistics in Sweden // Contribution à l'histoire de la slavistique dans les pays non slaves / Schriften der Balkankommission 46. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005. P. 151–196.

http://www.moderna.uu.se/digitalAssets/42/42371_birgegard.pdf
(Last accessed 15.09.2012.)

Bitzer L. F. The Rhetorical Situation // Philosophy and Rhetoric 1968. N 1(1). P. 1–14.

Bodin P.-A. Ryssland och Europa: En kulturhistorisk studie. Stockholm: Natur och kultur, 2006.

Brudin J. L. Förteckning på en större samling svenska mynt och medaljer, som kommer att försäljas på Bok-auktionskammaren i Stockholm den 1 m. fl. dagar i juni. Stockholm: Schultze och komp:s boktryckeri, 1844.

Calovius A. Tractatus novus de methodo docendi et disputandi. Ros-tochii: Hallervordius, 1637.

Catalogus librorum piae memoriae doctoris Joh. Bothvidi // Handlingar rörande Skandinaviens historia. 1843. Vol. 26. S. 353–371.

Chadwick O. The Reformation. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1965.

Chaillou-Geronimi V. La mission de Juraj Križanić en Moscovie // Revue des Études slaves. 1998. LXX/2. P. 347–361.

Cherry C. (Ed.) God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1998.

Chytraeus D. Chronicon Saxoniae & vicinarum aliquot Gentium: Ab Anno Christi 1500 usque ad M.D.XCIII. Lipsiae: Lantzenbergerus, 1593.

Cnattingi H. Johannes Rudbeckius och hans europeiska bakgrund: en kyrkorättshistorisk studie / Uppsala universitets årsskrift. 1946. Vol. 8.

Concordia. Christliche Widerholete einmütige Bekentnüs nachbenater Churfürsten, Fürsten und Stende Augspurgischer Confession. Dresden: Durch Matthes Stöckel, 1580.

Dictionarium Theologicum portatile, in quo cuncta fidei dogmata et doctrinae moralis placita. Augustae Vindelicorum: Veith, 1762¹⁷⁸.

van Dijk T. Ideology and Discourse Analysis // Journal of Political Ideologies 2006. N 11 (2). P. 115–140.

van Dijk T. Ideology: A Multidisciplinary Approach. London: Sage, 2000. (Reprinted, first published 1998.)

van Dijk T. Discourse and Power. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Durovič L. Kyrkslaviskan som Sveriges missionsspråk på 1600-talet // Språkets speglingar. Festskrift till Birger Bergh / Ed. by Arne Jönsson & Anders Piltz. Lund: Klassiska institutionen, 2000. S. 358–367.

Durovič L. Russisch und Kirchenslavisch in Gustav Adolfs Schweden // Rusistika – Slavistika – Lingvistika. Festschrift für Werner Lehfeldt zum 60. Geburtstag / Ed. by Kempgen S., Schweier U., Berger T. München: Verlag Otto Sagner, 2003. S. 99–108.

Eisman W. Nationales Stereotyp und sprachliches Klischee. Europhras 92. Deutsche und Slawen im lichte ihrer Phraseologie und Parömiologie // Sandig B. (Hrsg.) Tendenzen der Phraseologieforschung. Bochum: Brockmeyer, 1994. S. 81–107.

Eisman W. Der barbarische wilde Moskowit. Kontinuität und Wandel ein Stereotyps // F.K. Stanzel (Hrsg.). Europäische Völkerspiegel. Imagologisch-ethnographische Studien zu den Völkertafeln des frühen 18. Jahrhunderts. Heidelberg, 1999. S. 283–297.

¹⁷⁸ В библиографических описаниях авторство приписывается P.A. Alletz, однако в указанном латинском издании имя автора отсутствует.

Ekedahl N. Det svenska Israel: Myt och retorik i Haquin Spegels predikokost. Uppsala: Gidlunds Förlag, 1999.

Ericsson G. Atlantica: Its Contents and Relevance for Perceptions of the East // Birgegård U., Sandomirskaja I. (eds.). In Search of an Order. Mutual Representations in Sweden and Russia during the Early Age of Reason. Södertörn: Södertörns högskola (Södertörn Academic Studies 19). 2004. P. 97–110.

Eriksson J., Skrutkowski M. (eds.). Den svenska historien. 4: Gustav Adolfs och Kristinas tid 1611–1654. Stockholm: Albert Bonnier, 1967.

Erlandsson S. Lutherdomens första tid i Sverige // Tidskriften Biblicum. 1978. N 6. <http://gammal.lbk.cc/biblicum/19786602.HTM> (Last accessed 23.01.2012.)

Fabri I. Epistola de Moscovitarum juxta Mare glaciale religione, seu de dogmatibus Moscorum ad Seren: Principem Ferdinandum, Archiducem Austriae. Tubingae, 1525. (Приводится по библиографическому обзору Аделунг 1864, ч. 1, 122.)

Fabri I. Moscovitarum religio // Rerum Moscoviticarum auctores varii unum in corpus nunc primum congesti. Francofurti: Marnius et Aubrius, 1600.

Fairclough N. Language and Power. London: Longman, 1989.

Felipe D. L. Post Medieval Ars Disputandi / University of Texas Doctoral Dissertation, 1991.
<http://disputatioproject.files.wordpress.com/2011/01/post-medieval-ars-disputandi.pdf> (Last accessed 29.12.2012.)

Foucault M. L'archéologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969.

Gilson E. L'esprit de la philosophie medievale. Paris: J. Vrin, 1944.

Göransson S. Den Europeiska konfessionspolitikens upplösning 1654–1660. Religion och utrikespolitik under Karl X Gustav / Uppsala universitets årsskrift. 1956. Vol. 3

Gosman M. et al. (eds.). Princes and Princely Culture, 1450–1650. Vol. 1. Leiden, Koln: Brill, 2003.

Grabmann M. Die Geschichte der scholastischen Methode. Vol. I–II. Freiburg: Herdersche Verlagshandlung, 1909–1911.

Grendler P. F. The Universities of the Renaissance and Reformation // *Renaissance Quarterly*. 2004. N 57. P. 1–42.

Gröndahl A.-S. En stormaktsdröm: om symbolspråket i Stockholms slott. Stockholm: Anna-Stina Gröndahl, 2006.

Grundberg M. Ceremoniernas makt: maktöverföring och genus i Vasatidens kungliga ceremonier. Lund: Nordic Academic Press, 2005.

Guagnini A. Omnium regionum Moschoviae Monarchae subiectarum <...> descriptio. Spira: Albinus, 1581. (Cracoviae, 1578.)

Guagnini A. Omnium regionum Moschoviae Monarchae subiectarum <...> descriptio // I. Lasicius (ed.). De Russorum Moscovitarum et Tartarorum Religione. Spira: Albinus, 1582.

Gustaf II Adolf. Generalstabens krigshistoriska avdelning. Stockholm: Hasse W. Tullbergs förlag, 1932.

Gustafsson L. Virtus Politica. Politisk etik och nationellt svärmeri i den tidigare stormaktstidens litteratur. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1956.

Hafenreffer M. Loci theologici: certa methodo ac ratione, in tres libros tribut. Tubingae: Gruppenbachius, 1600.

Hall B. R. Den kyrkliga folkuppfostran i Johannes Rudbeckii stift: Studier rörande det Lutherska folkbildningsarbetet före 1686 / Kyrkohistorisk årskrift. 1919. S. 65–236.

Haslam A. Psychology in Organization. The Social Identity Approach. London: Sage, 2001.

Helander H. Neo-Latin Literature in Sweden in the Period 1620–1720: Stylistics, Vocabulary and Characteristic Ideas. Uppsala: Uppsala Universitet, 2004.

Herberstein S. Rerum Moscovitarum Commentarii. Viennae Austriae: Augustin Hirschvogel, 1549. (По библиографическому описанию Шведской национальной библиотеки (Kungliga bibli-

oteket). (<http://libris.kb.se/bib/12418789>.) (Last accessed 01.10.2013.)

Herberstein S. Rerum Moscoviticarum commentarii. Basileae: Oporinus, 1571.

Hering G. Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620–1638 / Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz / Abteilung Universalgeschichte 45. Wiesbaden: Steiner, 1968.

Hering G. Orthodoxie und Protestantismus // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1981. Bd. 31/2. S. 823–874.

Herman H. et al. Svenskt biografiskt handlexikon. Vol. II. Stockholm: Bonniers förlag, 1906.

Holm J. Konstruktionen av en stormakt: kungamakt, skattebönder och statsbildning 1595 till 1640. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2007.

Holmquist H. Svenska kyrkan under Gustav II Adolf 1611–1632 / Svenska kyrkans historia. IV: I. Stockholm: Svenska Diakonistyrelsens bokförlag, 1938.

Horn E. Die Disputationen und Promotionen an den Deutschen Universitäten vornehmlich seit dem 16. Jahrhundert. Leipzig: Harrassowitz, 1893.

Hornborg E. Sverige och Ryssland genom tiderna: Politiska relationer och krigiska konflikter. Stockholm: Natur och kultur, 1941.

Isberg A. Livlands kyrkostyrelse 1622–1695: Reformsträvanden, åsiktsbrytningar och kompetensvister teori och praxis. Uppsala: Uppsala Universitet, 1968.

Isberg A. Kyrkoförvaltningsproblem i Estland 1561–1700. Uppsala: Uppsala Universitet, 1970.

Isberg A. Svensk segregations- och konversionspolitik i Ingermanland 1617–1704. Uppsala: Uppsala Universitet, 1973.

Jacobs H. E., Haas J. A. (eds.). The Lutheran Cyclopedia. New York: C. Scribner's Sons, 1899.

Jägerstad H. Sveriges historia i årtal. Stockholm: Prisma, 1975.

Jovius P. De legatione Basilii, Magni Principis Moscoviae, ad Clementem VII. Basileae, 1537. (Приводится по библиографическому описанию Рое 1995, 66.)

Jovius P. De legatione Basilii, Magni Principis Moscoviae, ad Clementem VII // *Rerum Moscoviticarum auctores varii unum in corpus nunc primum congesti.* Francofurti: Marnius et Aubrius, 1600.

Kahle W. Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der Russisch-orthodoxen Kirche Leiden, Köln: Brill, 1959.

Kalm I. Studier i svensk predikan under 1600-talets förra hälft med särskild hänsyn till Gamla Testamentets ställning. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, 1948.

Kälvemark T. Petrus Petrejus och Johannes Botvidis skildringar av den ryska kyrkan // *Kyrkohistorisk årsskrift* 1969. 1970. S. 85 – 95.

Karlsson T. Adulrunan och den götiska kabbalan. Warszawa: Ouroboros Produktion, 2005.

Karlsson T. Götisk kabbala och runisk alkemi: Johannes Bureus och den götiska Esoterismen. Stockholm: Stockholms universitet, 2009.

Keckermannus B. Systema logicae. Frankerae: Alberti, 1640.

Kirchner W. Russia and Europe in the Age of the Reformation // *Archiv für Reformationsgeschichte.* 1952. Bd. 43. H. 2. P. 172–186.

*Kramer L.*¹⁷⁹ Religio Moscovitica, per certa lectu digna et utilia capita. Giessae: Utzius, 1661.

Kramer L. Moskowitischer Irrglaube. Giessen: Utz, 1662.

Lasicius I. (ed.). De Russorum Moscovitarum et Tartarorum Religione. Spira: Albinus, 1582.

¹⁷⁹ В библиографических описаниях встречается под именем М. Siricius (praeses в ходе защиты диссертации). Вопрос об участии М. Сирикиуса в латинском труде Л. Крамера нуждается в дополнительном исследовании.

Lawn B. The Rise and Decline of the Scholastic 'Quaestio disputata': With Special Emphasis on Its use in the Teaching of Medicine and Science. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1993.

Le Goff J. Intellectuals in the Middle Ages. Oxford: Blackwell, 1993.

Legras J. L'âme Russe. Paris: Flammarion, 1934.

Lenk H. Tolerance for Different Cultures and Traditions: Some Remarks on Tolerance between the Cultures from a Metatheoretical Perspective // Comparative and Intercultural Philosophy: Proceedings of the IIP Conference in Seoul, 2008. Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf, 2009. P. 67–77.

Lindroth S. Paracelsismen i Sverige: till 1600-talets mitt. Uppsala, Stockholm: Almqvist och Wiksell, 1943.

Lindroth S. Svensk lärdoms historia: Stormaktstiden. Stockholm: Norstedt, 1975.

Lotman P. Heinrich Stahli pastoraalne tegevus Rootsi Läänemere provintsi 17 sajandi esimesel poolel / Dissertationes theologiae universitatis tartuensis, 20. Tartu: Ülikooli Kirjastus, 2010. (http://dspace.utlib.ee/dspace/bitstream/handle/10062/15911/lotman_piret.pdf?sequence=1;) (Last accessed 03.08.2012.)

Melancthon. P. Historia de vita et actis Lutheri. Heidelberg, 1548. (<http://www.iclnet.org/pub/resources/text/wittenberg/melan/lif eb-01.txt> / Prepared by S. Sohmer. 1996.) (Last accessed 05.09.2013.)

Mokroborodova L. Lingua Latina in historia Russiae // Vox Latina. 1994. N 30. P. 553–566.

Mokroborodova L. Johannes Botvidi in Search of an Order // In Search of an Order. Mutual Representations in Sweden and Russia during the Early Age of Reason / Ed. by Birgegård U., Sandomirskaja I. Stockholm: Södertörns högskola, 2004. P. 67–76.

Mokroborodova L. Ad Fontes: Latin in Shaping a European Identity. In print. 2013. (Paper presented at the international conference "Identity and Intercultural Communication" in Bucharest 24–26 September 2011.)

Montgomery I. Sveriges kyrkohistoria. 4: Enhetskyrkans tid. Stockholm: Verbum, 2002.

Müller L. Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Mainz: Akademie der Wissenschaften, 1951.

Mund S. Orbis Russiarum. Genèse et développement de la représentation du monde "russe" en Occident à la Renaissance. Genève: Droz, 2003.

Murphy J. Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1981.

Neumann I. Russia and the Idea of Europe. London: Routledge, 1996.

Neumann, I. User of the Other: "The East" in Europe Identity Formation. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Neusner J., Chilton B. (eds.). Religious Tolerance in World Religions. West Conshohocken, Pa: Templeton Foundation Press, 2008.

Nordin J. Ett fattigt men fritt folk: Nationell och politisk självbild i Sverige från sen stormaktstid till slutet av frihetstiden. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion, 2000.

Nordström J. Lejonet från Norden // Samlaren: Tidskrift för svensk litteraturhistorisk forskning. 1934. Vol. 15. S. 1–66.

Normann C.-E. Prästerskapet och det karolinska enväldet. Studier över det svenska prästerskapets statsuppfattning under stormaktstidens slutskede. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1948.

Oderbornius P. De Russorum religione, ritibus nuptiarum, funerum, victu, vestitu. Epistola ad D. Davidem Chytraeum recens scripta. Spira: Albinus, 1582a.

Oderbornius P. De Russorum religione, ritibus nuptiarum, funerum, victu, vestitu. Epistola ad D. Davidem Chytraeum recens scripta / I. Lasicius. De Russorum Moscovitarum et Tartarorum Religione. 1582. Spira: Albinus, 1582b.

Oderbornius P. Ioannis Basilidis Magni Moscoviae Ducis Vita. Witebergae: Haeredes I. Cratonis, 1585.

Öhlander C. Bidrag till kännedom om Ingermanlands historia och förvaltning / D. 1. 1617–1645. Uppsala: Harald Wretmans tryckeri, 1898.

Öhlander C. Om den svenska kyrkoreformationen uti Ingermanland: Ett bidrag till svenska kyrkans historia åren 1617–1704. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1900.

Olearius A. Beschreibung Der Muscowitischen Und Persischen Reise. Schleswig: Johan Holwein, 1656. (Первая, значительно более краткая версия книги вышла там же (издатель Glocken) в 1647 г.)

Onasch K. Geist und Geschichte der Russischen Ostkirche. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1947.

Oppenbusch M. Exercitatio historico-theologica in qua religio Moscovitarum breviter delineata et exhibita. Argentorati: Staedlius, 1667.

Oppenbusch M. La religion ancienne et moderne des Moscovites. Amsterdam: J. Louis de Lorme¹⁸⁰, 1698.

Oredsson S. Gustav Adolf, Sverige och Trettioåriga kriget: historieskrivning och kult. Lund: Lund University Press, 1992.

Park K. The Meaning of Natural Diversity: Marco Polo on the World // Text and Context in Ancient and Medieval Science / Ed. by E. Sylla et al. Leiden, New York, Köln: Brill, 1997. P. 134–147.

Parvio M. Luterilais-ortodoksiset teologineuvottelut Narvassa vuonna 1615 // Xenia oecumenica: In honorem Ioannis metropolitae helsingiensis sexagenarii. Vammala: Missiologian ja ekumeniikan seura, 1983. S. 192–211.

Pereswetoff-Morath A. "Otiosorum hominum receptacula": Orthodox Religious Houses in Ingria, 1615–52 // Scando-Slavica. 2003. N 54. P. 105–129.

Persson B. Gud verkar med naturliga medel: pestens härjningar i Skåne 1710–1713. Lund: Nordic Academic Press, 2007.

¹⁸⁰ В библиографических описаниях как автор часто указывается G. Schleusing.

Petrijus P. Historien und Bericht von dem Grossfürstenthumb Muschow mit dero schönen fruchtbaren provincien und Herrschafften. Lipsiae: [s.n.], 1620.

Petrijus P. Regni Muschovitici Sciographia: Thet är: Een wiss och egenteligh Beskriffning om Rydzland / med thes många och stora Furstendömers / Provinciers / Befestningars / Städars / Siögars och Elfwers Tilstånd / Rum och Lägenheet: Såsom och the Muskowiterske Storfursters Härkomst / Regemente / macht och myndigheet / medh theras Gudztienst och Ceremonier / Stadgar och åthäfwor / både vthi Andeliga och Politiske saker. Stockholm: Meurer, 1615.

Phillips N., Hardy C. Discourse Analysis: Investigating Processes of Social Construction. London: Sage, 2002.

Poe M. A People Born to Slavery: Russia in Early Modern European Ethnography, 1476–1748. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000.

Poe M. Foreign Descriptions of Muscovy: An Analytic Bibliography of Primary and Secondary Sources. Columbus: Slavica Publishers, 1995.

Possevini A. Moscovia. Vilnae: Velicensis, 1586.

Quadros D. Palaestra Scholastica. Matriti: Ferrantinus, 1722.

Raspe R. Baron Munchausen's Narrative of His Marvelous Travels and Campaigns in Russia. Oxford, 1785. (На титульном листе дата 1786.)

von Rauch G. Protestantisch-ostkirchliche Begegnung im baltischen Grenzraum zur Schwedenzeit // Archiv für Reformationsgeschichte. Gütersloh. 1952. 43. S. 187–211.

Rerum Moscoviticarum auctores varii unum in corpus nunc primum congesti. Francofurti: Marnius et Aubrius, 1600.

Rescher N. Dialectics: A Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge. New York: SUNY Press, 1977.

Ringmar E. Identity, History and Action: A Cultural Explanation of Sweden's Intervention in the Thirty Years War. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Roberts M. Gustavus Adolphus. A history of Sweden 1611–1632. Vol. 1, 2. London: Longmans Green, 1953–1958.

Roobol M. Disputation by Decree: The Public Disputations Between Reformed Ministers and Dirck Volckertszoon Coornhert as Instruments of Religious Policy during the Dutch Revolt (1577–1583). Leiden: Brill NV, 2010.

Rudbeckius J., Palma J. Een kort Berättelse och Vndervisning om Wår Christeliga Troo och Gudztienst vthi Swerige. Ther vthi ock the groffuete Vilfarelser som äre vthi the Ryssars Religion warda kortelighan förlagde och tilbaka dreffne / skriffuin Til the Ryske Präster och gemene Församling vthi Iwangorodh / såsom ock andre aff samma Troo och Mening <...>. Westeras: Peder Ericksson Wald, 1640.

Sacranus I. Elucidarius errorum ritus Ruthenici // I. Lasicus (ed.). De Russorum Moscovitarum et Tartarorum Religione. Spira: Albinus, 1582. (Первое издание 1500 г., по сообщению Lasicus 1582, 184.)

Schaum M. Tragoedia Demetrio-Moscovitica: Warhafftige Histori der Wunderseltzamen vnd Gedenckwürdigen Geschicht wie es mit dem Demetrio der sich für einen Grossfürsten in der Moschow auffgeworffen eigentlich einen anfang vnd ende gewonnen. Rostock: Jochim Fucss, 1614.

Scheidegger G. Perverses Abendland — barbarisches Russland: Begegnungen des 16. und 17. Jahrhunderts im Schatten kultureller Missverständnisse. Zürich: Chronos, 1993.

Schwabe J. Dissertatio theologica de religione Moscovitica tamquam erronea deque ritibus Moscovitarum ecclesiasticis. Jenae: Bauhofferus, 1665.

Selnecker N. Theses de peccato originis, an sit substantia hominis (ut aliqui finxerunt) an vero accidens. Lipsiae: [s.n.], 1580.

Sjöberg A. Первые печатные издания на русском языке в Швеции (катехизис Лютера и “Alfabetum Rutenorum”) // Slavica Lunden-sia, 1975. Vol. 3. S. 9–28.

Skarga P. O jedności Kościoła Bożego pod jednym Pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu. Vilnius: M. Radziwiłł, 1577.

Spizelius T. Templum honoris reseratum. Augustae Vindelicorum: Goebelius, 1673.

Stahel M. H. Disputatio Synodica Aestivalis, quam Deo ter optimo ter maximo adjuvante. Revaliae: Westphalus, 1643. (Приводится по Толстиков 2002, 150.)

Stahel M. H. De quaestione an Moscovitae Christiani dicendi sint. Narva, 1643. (Приводится по Лотман 2010, 153.)¹⁸¹

Stewart-Sykes A. From Prophecy to Preaching: a Search for the Origins of the Christian Homily. Leiden: Brill, 2001.

Strindberg A. Bondenöd och stormaktsdröm. Stockholm: Gidlunds, 1971.

Svenkst biografiskt lexikon (SBL). Band 20 / Under red. av Erik Grill. Stockholm: Norstedts Tryckeri, 1973–1975.

Sveriges krig 1611–1632. I 8 vol. Vol. 1. Danska och ryska krigen. Stockholm: Generalstaben, 1936.

Tajfel H., Turner J. C. An Integrative Theory of Intergroup Conflict // Austin W.G., Worchel S. (eds.). The Social Psychology of Intergroup Relations. Monterey, Calif.: Brooks/Cole, 1979. P. 33–47.

Tal och skrifter av Konung Gustaf II Adolf / Ed. by C. Hallendorff. Stockholm: P.A. Norstedt & söner, 1915.

Tarkiainen K. Den svenska synen på den grekisk-ortodoxa religionen i början av 1600-talet / Kyrkohistorisk årsskrift. 1971. S. 106–139.

¹⁸¹ Я выражаю осторожное сомнение в существовании подобного сочинения, датированного 1643 г., которое П. Лотман вводит в список литературы своей диссертации. Мне не удалось найти других следов этой работы Шталя, и только на страничке университета Виттенберга, посвященной выдающимся людям, вышедшим из стен этой alma mater, <http://kulturportal-west-ost.eu/biographies/stahl-heinrich-2/> (last accessed 02.02.2013), трактат с этим названием отмечен как магистерская работа Шталя 1622 г., что значительно более похоже на правду. К сожалению, на мой запрос в библиотеку университета Виттенберга я не получила ответа и решила отложить свое «расследование» до лучшего времени.

Tarkiainen K. "Vår Gamble Arffiende Ryssen". Synen på Ryssland i Sverige 1595–1621 och andra studier kring den svenska Rysslandsbilden från tidigare stormaktstid. Uppsala: Textgruppen i Uppsala AB, 1974.

Tazbir J. Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1978.

Tengström L. "Muschoviten — Turcken icke olijk": Ryssattribut, och deras motbilder, i svensk heraldik från Gustav Vasa till freden i Stolbova. Vol. 1. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 1997.

Tham W. Den svenska utrikespolitikens historia. I:2. 1560–1548. Stockholm: Norstedt, 1960.

Tigerström H. Johannes Botvidi, en östgöte i Gustav II Adolfs tjänst. Klockrike: Noteria, 1986.

Warmundus T. Universa religio Moscovitica, das ist: Die Auffgehende Sonne der Christlichen Religion, wie und zu welcher Zeit dieselbige durch die finstere Wolcken des Heydenthums sich herfür gethan, und das gantze Moscovitische Reich bestraalet, auch was darinnen, biss auf jetzige Zeit, so wohl in ihren Glaubens-Artickeln, als Kirchen Ceremoniis vorgegangen und geändert worden ist. [s.l.]: [s.n.], 1694.

Westin G. Negotiation about church unity: John Dury, Gustavus Adolphus, Axel Oxenstierna. Uppsala: Almqvist and Wiksell, 1932.

Westman K. W. Gustav II Adolf och svensk kyrklig expansion. Stockholm: Svenska tryckeriaktiebolaget, 1916.

Widén B. Böndagsplakaten och opinionsbildningen under Gustav II Adolfs tid // Kyrkohistorisk årsskrift. 1987. S. 17–22.

Wieselgren P. Sveriges sköna litteratur: en öfverblick vid akademiska föreläsningar. Vol. 3:2. Lund: Gleerup, 1835.

Wolff L. Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Wolff R. The Three Romes: The Migration of an Ideology and the Making of an Autocrat // Daedalus. 1959. Vol. 88. N. 2.

Wordsworth J. The National Church of Sweden. London: Mowbray, 1911.

Zacharasiewicz W. Die Klimatheorie in der englischen Literatur und Literaturkritik von der Mitte des 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert. Wien: Braumuller W., 1977. S. 50–53.

Лариса Мокробородова

Quaestio nostro saeculo inusitata

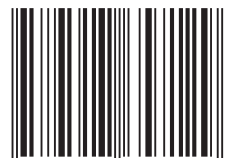
Русское православие

в тезисах Йоханнеса Ботвиди

«Христиане ли Московиты?» (1620)

Йоханнес Ботвиди (1575–1635) — шведский теолог, епископ, церковный деятель, автор известных в свое время богословских тезисов «Христиане ли Московиты?» (1620).

Тезисы Ботвиди дали новую точку отсчета протестантской рецепции православия и оставили яркий след в обширной теологической литературе раннего Нового времени. В предлагаемой книге богатый речевой мир богословской диссертации Ботвиди предстает как культурная призма, в которой преломились актуальные для его эпохи идеи, социальные практики, методологии поиска истины.



9 789517 657129 >