

М.В. Лескинен

Мифы и образы сарматизма

**Истоки
национальной идеологии
Речи Посполитой**



ИСлРАН
Москва-2002

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

М.В. Лескинен

Мифы и образы сарматизма.

Истоки национальной идеологии

Речи Посполитой



Москва
2002

Лескинен Мария Войттовна

Мифы и образы сарматизма.

Истоки национальной идеологии Речи Посполитой

Москва, 2002. 178 с.

Ответственный редактор
доктор филологических наук
Л.А. Софронова

Рецензенты:
кандидат исторических наук
Г.П. Мельников
кандидат исторических наук
М.А. Корзо

Монография посвящена реконструкции и анализу элементов и структуры идеологии сарматизма, которая стала основой формирования национального самосознания народов Речи Посполитой. Предметом исследования является самосознание польской шляхты и украинской православной знати конца XVI – первой половины XVII в. В центре внимания автора три основные категории сарматской идеологии – время, человек, Родина.

ISBN 5-75-76-0095-0

© Институт славяноведения РАН, 2002 г.

© М.В. Лескинен, 2002 г.

Введение



И в древности и в наше время мифология может найти свое основание только в истории, так как миф – это слово, избранное историей, он не может возникнуть из «природы» вещей.

Р. Барт

(Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 73)

Исключительное положение шляхты в обществе и государстве Речи Посполитой в XVI–XVII вв. обусловило социально-правовую основу сословной идеологии польского дворянства – сарматизма. Под термином «сарматизм» принято понимать совокупность присущих польскому шляхетскому сословию особенностей мировоззрения, образа жизни, системы взглядов, поведенческих стереотипов и соответствующей ему культуры. Сформировавшись в шляхетской среде, эти черты надолго определили своеобразие польского общества и стереотипы мышления и поведения дворянства, а позже и других слоев общества. Даже когда в начале XVII в. власть в государстве перешла в руки магнатирии, она именовала себя шляхтой и апеллировала к идее внутрисословного дворянского братства, используя терминологию сарматизма, который стал основой польского национального самосознания XIX в. Элементы этой идеологии просуществовали в общественном сознании поляков на протяжении столетий, видоизменяясь и мифологизируясь. Отзвуки сарматской идеологии и культуры продолжают обнаруживать себя вплоть до наших дней.

Предмет настоящего исследования – самосознание польской элиты и «русской» православной знати XVI–XVII вв. в контексте идеологии сарматизма¹.

Сарматизм как определенная совокупность устойчивых представлений, которые явным образом складываются в идеологию, является важной составной частью самосознания дворянства Речи Посполитой. Мы исходим из предположения о том, что идеология, стремясь продлиться во времени, вбирает в себя элементы мифа², т. е. мифологизируется. Обращение к константам сознания позволяет ей легко адаптироваться к любым условиям и функционировать в любой этнической среде.

Мы рассматриваем феномен сарматизма в качестве явления, которому присущи признаки амбивалентности: с одной стороны, он объединил в себе черты идеологии и мифа, с другой – совместил идею польской сословной (а также государственной, этнической, культурной, конфессиональной) исключительности с необыкновенной гибкостью и приспособляемостью основных идеологов к этнонациональной специфике других народов и к разным историческим ситуациям. Анализ этих качеств сарматской идеологии в значи-

тельной мере обусловил проблематику второй части исследования, а именно: сопоставление главных ее элементов с соответствующими категориями украинского ³ этноисторического сознания, находившегося также на стадии формирования.

Украина XVI–XVII вв., являясь частью многонациональной (или, точнее, полиэтнической) Речи Посполитой, не имела собственной государственности, которая во многом определяла процесс формирования национального сознания в Европе. Поэтому политические взгляды и идеалы польского дворянства, ставшие частью его своеобразной – сарматской – идеологии, оказали существенное воздействие на воззрения знати, вовлеченной в общественную жизнь Речи Посполитой. Важно, однако, и то, что это влияние «не противоречило существованию и даже обострению в ее среде сепаратистских настроений» ⁴. С другой стороны, шел и параллельный процесс – идеалы, черты и вкусы польских сарматов активно «перерабатывались», обогащаясь новыми значениями и дополняясь новыми чертами. Как убедительно доказывает ряд исследований, в особенности в области истории искусства и истории культуры, процесс в этом случае был двойственным – влияние было взаимным ⁵. Иначе, впрочем, и не могло быть, поскольку именно восточные земли Речи Посполитой («кресы») представляли собой пространство «культурного пограничья» и были местом «встреч, взаимодействий ... особым пространством, где зарождались новые формы культуры» ⁶.

Совокупность исследовательских задач ограничивается анализом и попыткой воссоздания целостности исторической мифологии и национального сознания ⁷ Речи Посполитой эпохи сарматизма.

Источники. Круг основных идей и представлений идеологов и носителей сарматизма выявляется во взглядах представителей элиты общества (шляхты, духовенства, образованных горожан). Источниковую базу составили главным образом нарративные памятники на польском, латинском, а также церковнославянском языке украинского извода, создававшиеся на протяжении столетия (60-е годы XVI – 60-е годы XVII в.) в Речи Посполитой. Это, во-первых, исторические труды, хроники и летописи, а также нормативные произведения эпохи. Во-вторых, поэтические сочинения, мемуарная литература и публицистика. Использовались переводы с латинского на польский, украинский и русский языки, выполненные как при жизни авторов, так и в новейшее время.

Необходимо подчеркнуть, что в центре внимания находились в первую очередь памятники, в которых отражалось идеальное и нормативное поведение, представления о должном, но не реалии действительности и повседневной жизни.

Источниками по исследованию исторического сознания являются польские хроники⁸ и восточнославянские летописи⁹, а также литературные сочинения, посвященные отдельным событиям польской истории¹⁰.

Центральная по значимости группа источников представлена публицистическими произведениями социально-философского характера, в которых содержатся рассуждения о государственном и общественном устройстве Польши, об особенностях исторического и политического развития польского народа, о правах и функциях короля и сословий, о месте и значении католической религии в Польском государстве¹¹. Произведения западнорусских авторов, относящиеся к этой группе, представлены полемическими церковными сочинениями православных публицистов¹². Они дают богатый материал об их представлениях о себе, своем народе и его исторических корнях.

Наиболее значительный по объему комплекс источников, анализ которых позволяет вычлениить элементы и черты мировоззрения сармата, состоит из нормативных произведений – т. е. тех, что задают идеальный образ, определяют эталон поведения человека и отношений внутри социума¹³. Они обосновывают также сословные и личностные идеалы польского дворянина и позволяют реконструировать основные черты сарматского рыцарского этоса. Образ украинского рыцаря-казака и шляхтича выявляется при анализе поэтических, в частности панегирических сочинений¹⁴.

В основу *структуры* книги положен последовательный анализ содержания идеологии сарматизма, внутренних связей составляющих его элементов и их генезиса. Монография состоит из пяти глав: первая представляет собой историографический очерк, вторая описывает мифологический образ прошлого в идеологии сарматизма, третья – представление польского сармата о своем Отечестве; в четвертой реконструируются идеал человека, государства и социальная сарматская утопия. Пятая глава посвящена украинскому сарматизму, рассмотренному в качестве примера своеобразной эволюции сарматских идеологов (не во времени, но в пространстве). Таким образом, три главы раскрывают базисные элементы исторического мифа: время (этногенетический миф и история народа); пространство (картина мира и образ Отечества); человек (идеал человека – шляхтич-сармат). В последней главе показано, как и в каких аспектах польский сарматский миф был воспринят украинской культурой.

Примечания

Мы исходим из следующих дефиниций. Идеология являет собой систему взглядов социальной группы, доминирующей в определенном (политичес-

ком, экономическом или идейном) отношении. Она, по нашему мнению, не может быть выражена непосредственно, поскольку представляет собой нуждающуюся в реконструировании систему воззрений. Используя термин «идеология» при анализе «своеобразия и характера всей структуры сознания ... эпохи или ... групп» (определение К.Манхейма см.: *Манхейм К.* Идеология и утопия // *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 57), социума Речи Посполитой, мы имеем в виду, в частности, что, пережив не одну эпоху и значительно видоизменившись, в своих основополагающих постулатах сарматизм остался неизменен и впоследствии стал фундаментом польской национальной идеи. А первоначальные элементы и тип их взаимосвязи, своеобразие польского менталитета, получившего название «сарматизм» можно рассматривать и как своеобразный «скелет», стержень более поздних теоретических и программных систем «чистой» идеологии (дефиницию идеологии, предложенную Г.Ф.Матвеевым см.: *Матвеев Г.Ф.* «Третий путь». Идеология аргаризма в Чехословакии и Польше в межвоенный период. М., 1992. С. 12–13). Однако необходимо уточнить, что цели нашей работы ограничивают исследование сарматской идеологии лишь одним аспектом этого сложного и комплексного явления, а именно, ее аксиологической стороной (следуя классификации идеологий по В. Иванову: *Иванов В.* Идеология: характер и закономерности развития. М., 1977). В этом отношении правомерность использования термина «идеология» применительно к системе мировоззрения шляхетского сословия XVI–XVII вв. абсолютно обоснована.

² Под термином «миф» мы понимаем «модель мира, создаваемую на основе земного опыта» (*Мелетинский Е.М.* Общее понятие мифа и мифологии // Мифологический словарь. М., 1990. С. 634), исходя при этом также из семиотической интерпретации мифа как «способа означивания» (*Барт Р.* Миф сегодня // *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 72), который представляет собой фундаментальную форму строения реальности. Черты мифа выражены в сарматизме не только непосредственно в отдельных составляющих: этногенетическом мифе, мифах о «золотом веке», первопредках и героях, в наличии определенного идеального образца, эталона поведения, реально существовавшего в прошлом. Признаки мифа заключены также в принципах строения и соотношения этих элементов, в их внутренних структурных связях.

³ Прилагательное «украинский» использовано нами как определяющее географическое положение, а не этническую принадлежность. Здесь и далее термины «русский», «западнорусский», «украинский» понимаются нами как

синонимичные, за исключением собственно текстов источников и определенный языка (Глава 5).

4 *Тананаева Л.И.* Сарматский портрет. Из истории польского портрета эпохи барокко. М., 1979. С. 14.

5 *Venclova T.* Mit o początku // *Teksty.* 1974. № 4. S. 104–105.

6 *Софронова Л.А.* Старинный украинский театр. М., 1996. С. 19.

7 Безусловно, определение «национальный», строго говоря, некорректно в отношении эпохи, к которой принято относить лишь зарождение наций. Однако обширная российская, польская и англоязычная историография не дает ясного ответа на вопрос, как называть этот тип коллективной самоидентификации на переходном этапе. Особенно остро проблема определения встает, когда предметом исследования становятся процессы и явления истории и культуры Центрально-Восточной и Восточной Европы. Типологическое сходство их очевидно. Используемая дефиниция этого этапа развития национального сознания (рамки которого в данном регионе широки – от конца XVI до XVIII в.) как «формы донациональной идеологии» (*Хаванова О.В.* *Нация. Отечество. Патриотизм.* М., 2000) ограничивает, на наш взгляд, его значение и роль внешними проявлениями и атрибутами, в то время как именно содержательная часть «протоидеологии» в современном значении слова закладывает базис будущей национальной идеи. Говорить об «этническом» сознании или идеологии, как нам кажется, столь же неприемлемо. Исследуя феномен польского сарматизма, избежать подобного определения вообще не просто трудно, но и невозможно. И, в частности, по той причине, что в представлениях шляхты о себе как о сарматском народе доминирует именно политический компонент самоотождествления. Потому, хотя и с изрядной долей условности, мы все же остановились на применении дефиниции «национальный».

8 *Długosz J.* *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego.* Warszawa, 1961; *Меховский М.* Тракта́т о двух Сарматиях. М.–Л., 1936; *Bielski M.* *Kronika Polska.* Kraków, 1597; *Kromer M.* *Kronika polska, na język polski z łacińskiego przełożona przez Marcina z Błazowa Błazowskiego.* Sanok, 1857; *Strykowski M.* *Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi.* Królewec, 1582.

9 Синописі, или краткое собрание от различных летописцев о начале славяно-русского народа // *Українська література XVII ст.* Київ, 1987. С. 167–183; *Киевская летопись* // *Сборник летописей, относящихся к истории Южной и*

- Западной Руси. Киев, 1888; Густынская летопись // Українська література XVII ст.
- ¹⁰ *Starowolski Sz.* Polska albo opisanie położenia Królestwa Polskiego. Kraków, 1976; *Orzechowski St.* Kroniki Stanisława Orzechowskiego przez M. Zygmunta Alexandra należąc Włynskiego w Akademii Krakowskiej z łacińskiego na Polskie przetłumaczone. Warszawa, 1767; *Dembolecki W.* Pamiętniki o Lissowczykach, czyli przewagi Elearów Polskich. Kraków, 1859; *Kochowski W.* Lata Potopu. Warszawa, 1966.
- ¹¹ *Orzechowski St.* Policyja Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych Polityk wypisana i na świat dla dobra pospolitego trzema knihami wydana. Przemyśl, 1984; *Idem.* Polskie dialogi polityczne // Biblioteka pisarzy Polskich. Kraków, 1919; *Petrycy S.* Pisma wybrane. Warszawa, 1956. T. 1–2.
- ¹² Перестрога // Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1851. Т. 4. № 406. С. 203–236; *Копытенский З.* Палинодия или книга обороны кафолической // Русская историческая библиотека. Т. 4. Памятники полемической мысли в Западной Руси. СПб., 1878. Кн. 1; *Вишневский И.* Сочинения. М.–Л., 1955.
- ¹³ *Starowolski Sz.* Reformacja obyczajow Polskich wszystkim stanom ojczyzny naszej. [B.m.], 1650; *Opaliński Ł.* Obrona Polski. Lwów–Warszawa, 1921; *Starowolski Sz.* Prawy rycerz. Kraków, 1858; *Kunicki W.* Obraz szlachcica polskiego. Kraków, 1615; *Zywot y smierc Jana Tarnowskiego, Kasztelana Krakowskiego, Hetmana Wielkiego Koronnego* pisany przez Stanisława Orzechowskiego. Warszawa, 1773; *Radawiecki A.* Prawy szlachcić, w kazaniu na pogrzebie Andrzeja ze Żmigroda Stadnickiego w osobie jego ukazany... d. 23 września 1614. Kraków, 1632.
- ¹⁴ См.: *Наливайко Д.* Лямент дому княжат Острозских // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. Київ, 1978. С. 151–152; *Он же.* На герб ясне освенцоного княжати Константина Константиновича, княжати Острозскаго // Там же. С. 154; *Он же.* На герб ясне освенцонных их милости княжат Острозьских // Там же. С. 156; *Зизаний Ст.* Herb jaśnie oświeconego pana K. Ozstrozkiego... // Там же. С. 148; *Сакович К.* Вѣрникъ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича-Сагайдачного, гетмана войска его королевской милости запорозского // Там же. С. 322–336.

Глава 1

**Феномен сарматизма.
К постановке проблемы**



...и будут новые живые жить мечтами о нас, умерших,
о нашей давней жизни, о нашем древнем времени,
что будет казаться им прекрасным
и счастливым, – ибо легендарным.

И. Бунин

Речь Посполитая в XVI–XVII веках.

Общество и государство

Процесс формирования основных элементов национального самосознания славянских народов Речи Посполитой занимает примерно столетие – с 60-х годов XVI по 60-е годы XVII в. Поскольку объектом изучения является общественное сознание, то фиксация данного временного отрезка достаточно условна. Эти границы, с одной стороны, выделяют период истории Польши эпохи расцвета и начала кризиса «шляхетской демократии», и связаны со столетней историей украинских земель в составе Речи Посполитой, с другой. Начальная дата определена заключением Люблинской унии и возникновением Польско-Литовского государства Двух Народов – Речи Посполитой (1569 г.). Конечная – Переяславской Радой 1654 г. и включением Левобережной Украины в состав Московского государства, а также окончанием «шведского потопа» (1660 г.).

Историю Польского государства второй половины XVI – первой половины XVII в. в исторической науке принято относить к двум эпохам: времени «золотого века» (XVI в.) и периоду кризиса государственно-политической системы Речи Посполитой (XVII–XVIII вв.). Первую – так называемый «длинный век» 1501–1618 гг. (с прихода к власти короля Александра Ольбрахта до начала 30-летней войны в Европе) – отличает преобладание барщинно-фольварочных отношений в экономике, господство «шляхетской демократии» в политике и доминирование ренессансных явлений в культуре. Вторая (1618–1733 гг.) характеризуется окончательным кризисом экономической системы и хозяйственным застоєм, властью магнатской олигархии в государстве и усилением анархических тенденций, а также преобладанием барочного стиля в искусстве и культуре ¹.

Социальное развитие Польши в XVI в. заметно отличалось от аналогичного процесса в Центральной Европе ². Особенностью польского социума была его сословная структура, когда определяющим являлся не имуществен-

ный, а правовой статус человека. Спецификой этой структуры была размытость и подвижность границ между социальными группами польского общества. К началу XVII в., несмотря на формальное обособление, сословия так и не стали ни герметически замкнутыми, ни строго иерархизированными. В полной мере эта характеристика применима к дворянству³.

Шляхта была главным сословием польского общества, что определялось, во-первых, особым правовым статусом, который позволял ей занимать господствующее положение в государстве, а во-вторых, немалой численностью (в историографии ее долю в составе населения принято исчислять 6–10%, хотя в последних исследованиях эта цифра все же считается несколько завышенной⁴). Кроме того, выходцы из дворянского сословия преобладали в среде высшего духовенства.

Между тем «нарисовать единый ... портрет польской шляхты – и тем более дворянства всей громадной Речи Посполитой – было бы чрезвычайно сложно, а то и вовсе невозможно. Причина – резкие религиозные различия и не менее резкая, хотя и сглаженная на какой-то период внутренняя социальная дифференциация сословия»⁵. Значительные экономические, конфессиональные и региональные различия порождали существенную внутрисословную неоднородность. Поэтому вопрос о реальной иерархии внутри шляхетского сословия и его границах очень сложен⁶. Это позволило одному из польских исследователей заявить, что шляхта – «скорее политическая и культурная, нежели социально-экономическая категория»⁷, хотя XVI век и закрепил в шляхетском сознании устойчивый стереотип единого сословия равных между собой дворян. Такое представление, в свою очередь, обосновывалось как особым политико-правовым сознанием, так и особым положением дворянства в обществе.

Шляхта обладала исключительными функциями и привилегиями по сравнению с иными сословиями. Несмотря на это, она постоянно пыталась урезать их права. В частности, на протяжении XVI в. ей удалось отобрать ряд важных льгот у горожан⁸ (покупать землю, занимать церковные и светские должности; широко участвовать в сеймовом представительстве; иметь значительное число прав нобилитаций и др.)⁹. Это было вызвано тем, что в конце XV – первой половине XVI в. мещанство (горожане) являлось основным соперником шляхты в социально-политической жизни. В исторической литературе существует гипотеза, основной смысл которой сводится к следующему: резкий подъем польской экономики был вызван стремлением шляхты достичь уровня жизни мещанства, достаточно высокого в активно развивающихся городах первой трети XVI в.¹⁰

Что касается сферы политики, то в течение второй половины XV – первой половины XVI в. дворянское сословие вело активную борьбу с возмож-

ладцами и королем за верховную власть, которая, в конечном итоге, увенчалась успехом. В 1505 г. была принята Радомская Конституция с принципом *nihił novi*. Она гарантировала неприкосновенность всех уже обретенных шляхтой привилегий в управлении государством. Король лишался права издавать законы без согласия обеих палат Сейма, являвшегося высшим законодательным органом¹¹. Власть в стране, таким образом, фактически перешла к дворянству. Это особое положение отразилось прежде всего в представлениях о «золотой вольности» шляхты¹².

Главным фактором шляхетской консолидации выступала совокупность правовых и социокультурных традиций¹³. В общественном сознании Речи Посполитой XVI–XVII вв. закрепляется представление о том, что шляхту отличает не столько особый политико-правовой статус, сколько определенный образ жизни, стереотипы поведения, политические взгляды и т. п.¹⁴ Этому способствовало, кроме того, такое специфическое выражение шляхетской общности, как «соседство»¹⁵, которое усиливало значение родственных и родовых связей в сословной консолидации шляхты, а также делало семью важным элементом «структуры соседств».

Так формировался специфический государственно-политический строй Польского государства, называемый «шляхетской демократией»

Первая половина XVII в. (период правления династии Ваза) стала переходным этапом, когда, несмотря на явные черты кризиса, государство сохраняло еще свою целостность и способность к развитию. Но с середины века дезинтеграционные процессы становятся необратимыми, осложнившись внешнеполитическими поражениями и последствиями тяжелых войн, ведущихся на территории Речи Посполитой – продолжают войны с турками, крымскими татарами, шведами, русскими; вспыхивают казацкие восстания, и Левобережная Украина отходит к Московскому государству. Все это приводит к окончательному экономическому упадку¹⁶ и усилению дестабилизационных процессов в Речи Посполитой.

* * *

Польско-Литовское государство второй половины XVI – первой половины XVII в. было неоднородным образованием и характеризовалось разным уровнем социально-экономического развития входивших в его состав регионов, как собственно польских (Малой Польши, Великой Польши, Королевской Пруссии, Мазовии), так и включенных территорий Литовского княжества, украинских и белорусских земель. Эта часть Польского государства – восток и юго-восток Речи Посполитой – называлась «кресами» и была заселена различными по этнической и конфессиональной принадлежности народами. Такое

положение в Речи Посполитой во многом определило своеобразие развития истории и культуры этих народов.

В полной мере относится это к истории Украины XVI–XVII вв. Часть земель и ранее находилась в орбите польской истории и государственности. О новом периоде включения практически всех украинских земель (Подляшья, Киевщины, Волини и Брацлавщины) в Речь Посполитую можно говорить начиная с 1569 г. (заключение Люблинской унии) – с момента образования Польско-Литовского государства, когда западнорусские земли, находившиеся в составе Великого Княжества Литовского, согласно Люблинской унии, стали законной частью нового государства – Речи Посполитой Двух Народов¹⁷.

По мнению некоторых украинских исследователей, тогда же начался процесс активной полонизации, в том числе и окатоличивания населения западнорусских земель¹⁸. Принятие Брестской церковной унии 1596 г.¹⁹ было важной вехой не только в культурно-религиозной истории, но и в процессе складывания украинского национального самосознания²⁰.

Последствием Брестской унии стало резкое обострение взаимоотношений православных, католиков и униатов, что привело к взаимным претензиям и борьбе, зачастую не только идеологической. Это было вызвано как переходом части украинцев в униатство и католицизм, так и усилением воздействия польского культурно-политического и идейного влияния на православное общество и культуру Украины. Так, религиозные столкновения порождались и противодействием католической системе образования.

На Украине, в частности и под влиянием обострившихся межконфессиональных отношений, ускорился процесс складывания этнонационального сознания. Однако «различия в вере не препятствовали формированию национального украинского самосознания, национальной идентификации настолько, чтобы это формирование прекратилось или происходило бы только в размытых формах», – пишет Л.А. Софронова²¹. По словам украинского исследователя О. Мальчевского, украинцами себя считали и православные, и лютеране, и католики, и униаты²².

Не следует игнорировать тот факт, что в истории культуры этого региона шел также процесс активного взаимного влияния двух типов культуры. «Они не просто сосуществовали, но постоянно сталкивались, нарушая границы, разделявшие их, размежевывались и вновь встречались ... И в том, и в другом случае одна культура подпитывала другую», – так определяет роль границ в украинской культуре российская исследовательница²³. Это, на наш взгляд, в большей или меньшей степени можно отнести и к идеологии, что подтверждают слова авторитетного специалиста по сарматскому искусству: «Шляхетская идеология и материальная культура влияли и на верхушку казачества, на

литовское дворянство ... Однако во всех этих случаях процесс был двойственным: если верхушка дворянства Литвы и Украины легко входила в круг сарматских идеалов, культуры и искусства, то низовой фольклор, в первую очередь украинский, активно и постоянно воздействовал на польское сарматское искусство»²⁴.

XVI–XVII вв. – период начала формирования национального сознания и идеологии в Восточной Европе²⁵. Особенности этого процесса для Восточно-европейского региона были обусловлены в том числе «спецификой типологического сходства в социально-экономической, этнополитической и духовной сферах»²⁶.

Своеобразие польской истории и культуры состояло в том, что идеологами и носителями национального самосознания в этот период были в основном «верхи» социума – дворянство, богатые горожане, высшее духовенство. А.С. Мильников, констатируя различие между «элитарной» и «низовой» культурой, исходя из понятия культурно-исторического типа, подчеркивает: «Оба эти социокультурных среза не изолированы друг от друга. Наоборот, между ортодоксальной и народной культурой всегда существовали разного рода промежуточные, маргинальные явления, которые все вместе находились во взаимосвязях и взаимообусловленности»²⁷.

В числе адептов сарматизма были не только магнаты, но и мешане, носителем его гражданских и нравственных идеалов – не только польская, но и литовская и украинская знать. Их объединяло прежде всего ощущение принадлежности к общему государству «шляхетской демократии» – Речи Посполитой. Создателями произведений сарматской литературы и искусства были не только католики, но и протестанты, и православные, и униаты. Сарматизм, таким образом, включался в национальную традицию культуры народов Речи Посполитой.

Причина этого не в том, что литовская или западнорусская культура не имели своих традиций или они не были способны применить их к новым историческим условиям. Дело в том, что политическую культуру и правосознание создает реальная жизнь. А она протекала в рамках иноконфессионального и инационального государства. Именно ощущение единой государственной принадлежности и шляхетской общности объединяло граждан Речи Посполитой – шляхтичей.

На первый взгляд кажется более естественной неприемлемость сарматской культуры для непольских по этническому происхождению групп. Однако, как убедительно доказывает ряд исследований, в особенности в области истории искусства и истории культуры, процесс в этом случае был двойственным – влияние было взаимным²⁸.

К истории термина «сарматизм». ***Традиция и критическая интерпретация***

Содержание термина «сарматизм» менялось в польском обществе на протяжении нескольких веков. Вначале его смысл сводился к определению старинного польского образа жизни и национального характера. Во второй половине XVIII в. под «сарматизмом», а точнее сказать, «сарматскостью», подразумевалась совокупность определенного типа внешности и поведенческих стереотипов. В языке польской знати и аристократии эпохи Просвещения это определение носило резко негативный оттенок, противопоставляя изысканной утонченности салонов невоспитанность, грубоватость, простоту «старой шляхты». В произведениях польских просветителей тип отрицательного героя выражался в образе «отсталого сармата». Согласно представлениям эпохи он концентрировал в себе негативные черты, противоположные идеалу просвещенного гражданина: религиозный фанатизм, суеверие, приверженность всем старым обычаям и порядкам, ксенофобию и традиционализм²⁹. Позже социально-негативный характер понятия отошел на второй план, уступив место национально-патриотическому аспекту. Так, в период Четырехлетнего сейма (1788–1792 гг.) стал особенно популярным образ «просвещенного сармата». Под ним подразумевался истинный патриот своего Отечества, образованный человек, воспринявший идеи философов-просветителей, но одновременно уважительно относящийся к старинным польским обычаям. Это повлекло за собой смену не только литературных стереотипов, но и стиля бытовой культуры: в среде знати мода на французское платье и ношение шпаги сменилась актуальностью шляхетского кунтуша и польской сабли³⁰.

В XIX в. на первый план вновь вышел образ «отсталого сармата» – нелепого, реакционного, недалекого шляхтича, подчас чудака и самодура, – ставший символом консерватизма и отсталости. В польской художественной литературе и драматургии такой тип сармата противопоставлялся новому романтическому герою, выразителю прогресса и вольнолюбия³¹. Знаки, правда, вновь поменялись с появлением поэмы А. Мицкевича «Пан Тадеуш». Так или иначе, в общественном мнении сарматизм связывался прежде всего с периодом «шляхетской республики» в истории Речи Посполитой, со старинными польскими обычаями, историческими традициями и образом типичного шляхтича, называвшего себя «сарматом».

Во второй половине XIX в. сарматизм (понимаемый как «сарматскость») и его типичный представитель – доблестный, благородный рыцарь-шляхтич, в облике и героическом поведении которого отразились черты настоящего поляка – с особой выразительностью воплотились в романах Г. Сенкевича. Обаяние

этой романтической прозы не уменьшилось со временем, о чем свидетельствуют многочисленные экранизации трилогии уже в наше время. При этом сегодня текст популярного польского романиста зачастую воспринимается как исторический первоисточник.

В конце XIX столетия «сарматизмом» стали называться «старинные польские обычаи, шляхетское помещичье гостеприимство, простота, открытость, широта и щедрость, прямота и правдолюбие – словом, все те черты, которые считаются присущими польскому народу и славянам». Это определение автора «Старопольской энциклопедии», изданной на рубеже XIX и XX вв.³² Иначе говоря, под «сарматизмом» подразумевался комплекс традиций и этнических стереотипов, характеризовавших, по мнению обывателей, типичного поляка до середины XVII в.

В 20–30 годы XX в. «сарматизм» означал нравы, обычаи, представления польского дворянства «старопольского» периода истории (конец XVI – первая половина XVIII в.) – эпохи господства шляхетской демократии. Носителем совокупности черт, определяемых как «сарматские», был прежде всего шляхтич – польский дворянин. Это обстоятельство определило направления исследований польских ученых начала XX в. «Сарматской» называлась и польская национальная специфика барочных произведений искусства и культуры (например, «сарматская поэзия», «сарматский портрет»).

* * *

В польской историографии XX в. новый этап в изучении сарматизма начался после второй мировой войны и совпал с периодом доминирования марксистской методологии в исторических исследованиях. Одним из первых предпринял попытку определить этимологию терминов «сармат» и «сарматизм», а также их генезис Т. Улевич в книге «Сарматия: изучение славянской проблематики XV и XVI вв.»³³ Автор охарактеризовал многочисленные исторические памятники XV–XVI вв., рассмотрел различные трактовки географического названия Сарматия (Сармация) и в общих чертах описал источниковую базу вопроса. Его труд стал прологом к появлению основательных и серьезных работ во многих областях исторической науки, использующих различные методы исследования.

Изучением сарматизма занимались не только историки, но и филологи, искусствоведы, историки культуры и представители смежных дисциплин. Каждый из специалистов определял сарматизм как совокупность черт, обусловивших специфику целой эпохи польской истории и культуры.

В зарубежной историографии и поныне не существует единого мнения о содержании термина «сарматизм». Основные определения сводятся к нескольким трактовкам, по-разному представляющим сам предмет исследования.

Сарматизм рассматривается как *польская разновидность европейской культуры барокко* (Т. Маньковский, А. Андьял, Я. Пельц). Основоположителем такой концепции был историк Т. Маньковский. В его монографии «Генеалогия сарматизма»³⁴ исследуются явления всех сфер польской жизни XVI–XVII вв., которые вкупе и создают своеобразие и специфику сарматизма. «Я вижу в сарматизме синтез элементов ... интеллектуальных и чувственных черт всех слоев польского общества, признанных ими априорно»³⁵, – отмечал автор. Анализируя ряд несхожих значений понятия «сарматизм» в памятниках эпохи (это и представление поляков о своей национальной исключительности, и сугубо сословная система взглядов, и сфера идеалов и ценностей), Т. Маньковский пришел к заключению, что «сарматизмом» точнее было бы называть польскую культуру эпохи барокко.

Изучение историко-культурного своеобразия европейского барокко (и, в частности его славянской разновидности), привело исследователей к выводу о существовании «межнациональной общности ... со своеобразной культурной спецификой, охватывающей ряд государств Средней и Юго-Восточной Европы, которые объединяет “сарматский” тип культуры»³⁶. Венгерский славист А. Андьял в монографии «Мир славянского барокко»³⁷ объяснял причины данного явления сходством историко-культурного процесса в Центральной и Восточной Европе в XVI–XVII вв., определив эти регионы как «мир пограничных крепостей»³⁸.

Известный польский филолог и историк литературы Я. Пельц в одной из последних монографий «Барокко. Эпоха противостояния»³⁹ подчеркивал, что нельзя ставить знак равенства между культурой барокко и сарматизмом⁴⁰, ибо он (сарматизм) – не цельная и стройная система идей, знаков, моральных норм, а «результат их приятия – *бытование* в повседневной жизни»⁴¹. Однако и для него сарматизм является определением польской культуры и ее характерных особенностей, выражающихся в сфере идеологии, мировоззрения, литературного процесса.

Представители такой трактовки «сарматизма» устанавливают широкие хронологические рамки существования этой культуры, исходя из периодизации барокко в Польше, и указывают как начальную дату приблизительно конец XVI, а заключительную – первые десятилетия XVIII в.

Другая группа ученых, главным образом историков, видит в сарматизме комплекс взглядов и представлений польской шляхты периода ее экономического, социального и политического доминирования в польской истории

(Я. Тазбир, Ст. Цынарский, Я. Мачишевский). В их работах основным предметом изучения является сословное мировоззрение польского дворянства.

Крупнейшим исследователем самосознания польской шляхты был и остается польский историк Я. Тазбир⁴². Для него сарматизм – это прежде всего идеология польского дворянства XVI–XVII вв. и шляхетская культура Речи Посполитой. По его мнению, они оказали неоспоримое влияние на систему представлений других сословий общества, что привело в период Нового времени к формированию национального польского менталитета на сарматской основе.

Я. Тазбир видит предпосылки образования специфической сословной идеологии в особенностях социально-экономического положения и политического устройства Польского государства XVI–XVII вв. Ученый не отвергает использование термина «сарматское барокко», но отмечает, что «сарматизм» как система мировоззрения – это «скорее всего “субкультура” шляхетской прослойки польского общества, хотя в смысле его проявления в конкретных формах культуры, он, безусловно, охватывает различные социальные слои»⁴³.

Исследуя эту «субкультуру», польские ученые всесторонне изучили основные ее черты. В частности, они выявили значительное воздействие восточных элементов на польское искусство, быт и культурные формы (так называемый «ориентализм сарматизма»⁴⁴), сформулировали некоторые его принципиальные идеологемы: мессианиззм, веру в особое предназначение польского народа и сословную исключительность польского дворянства в обществе. Я. Тазбир определил сарматизм как *идеологию* польской шляхты, иными словами, выделил важный аспект изучения сарматизма не только как совокупности сословных взглядов и представлений, выразившихся в искусстве и культуре барокко, но и как систему мировоззрения с жесткой иерархией ценностей, общественными и личностными идеалами. Он объяснил распространение характерных черт и стереотипов этой идеологии в других слоях общества социальной и культурной привлекательностью привилегированного положения шляхты в польском обществе. Шляхетские идеалы и внешние формы их проявления стали своеобразным образцом для подражания в обществе, значительную часть которого составляли представители дворянства.

Разделяли подобные взгляды и другие польские авторы, как историки, так и филологи – например, Ст. Цынарский⁴⁵, Я. Мачишевский⁴⁶, Ч. Хернас⁴⁷. Они, однако, отмечали, что место и значение польской шляхты в Речи Посполитой не было исключительным явлением в европейской истории периода феодализма, впрочем, как и стремление дворянских идеологов найти корни своего народа в глубокой древности и обосновать национальное превосходство⁴⁸.

Особенность такой трактовки сарматизма отразилась и в иной периодизации, основанной на принципах доминирования социально-экономических факторов истории и определяющей «эпоху сарматизма» как период господства шляхетской идеологии (конец XVI – конец XVIII в.).

К этой же группе исследователей примыкает и А. Зайончковский⁴⁹. Изучив общественную структуру польского общества и процесс формирования «шляхетской демократии» в книге «Основные элементы шляхетской культуры», автор пришел к выводу, что в основе польского общества шляхетской Речи Посполитой находилась «структура малых соседств». Эта работа по-новому определила социально-экономические предпосылки появления феномена польской шляхетской республики, не опровергая, однако, принципа подхода к исследованию сарматизма как идеологии польской шляхты.

Еще одно направление представлено специалистами по социальной антропологии. Оно в определенной степени продолжает традицию довоенной польской историографии, изучавшей сарматизм прежде всего как *польский стиль жизни*, ставившей задачи подробного описания национальных польских обычаев, обыденной жизни различных сословий и обрядовости, в которой они находили свое выражение. Среди наиболее значительных исследований следует упомянуть труды А. Брюкнера, Е. Быстроны и Вл. Лозиньского⁵⁰. Их объединяет не только общность трактовки сарматизма, но сочетание блестящей эрудиции позитивистов с новыми методами работы над многочисленными источниками. Опираясь на выводы современников – социологов М. Вебера и Т. Парсонса, они в какой-то степени предвосхитили методологию французской школы «Анналов» и во многом определили подходы современных исследований по социальной антропологии.

В послевоенный период одним из первых продолжателей этого направления в историографии стал Зб. Кухович. Его труды также посвящены обычаям, быту, нравам различных польских слоев и этноконфессиональных групп населения Речи Посполитой, которые обогащены использованием методов социально-культурного анализа и привлечением новых видов источников⁵¹. В каком-то смысле предмет и метод его исследований сродни исторической антропологии, поэтому его иногда причисляют к историко-этнографическому направлению.

В аналогичном ключе строит свои работы и М. Богуцкая, представительница вроцлавской исторической школы. Будучи специалистом по истории и самосознанию польского мещанства (горожан), ныне М. Богуцкая является автором ряда трудов по «истории повседневности»⁵², в которых она уделяет значительное место реконструкции «картины мира» человека польского сред-

невековья и раннего Нового времени, пространственно-временных координат его жизненной философии, анализу польского этоса поведения.

Эти исследования не столь жестко ограничивают хронологические рамки сарматской культуры, исходя из того, что феномен культуры и традиционное сознание относятся к истории «большой длительности» (согласно термину Ф. Броделя).

Своеобразным обобщением различных точек зрения по проблеме определения термина «сарматизм» стал один из номеров научного периодического издания «Тексты», вышедший в 1974 г.⁵³ Он фактически открыл дискуссию о новых, синтетических подходах к явлениям польской истории. Авторы сборника – Я. Мацеевский, Т. Хшановский, Я. Тазбир, Т. Венцлова, Ч. Хернас⁵⁴ и др. – не только изложили свои взгляды на проблему сарматизма в польской истории и культуре, но и определили *основные спорные моменты его интерпретации*, нерешенные вопросы и наметили *тенденции новых исследований* в этой области.

Одним из ученых, принявших участие в дискуссии, был известный исследователь искусства эпохи сарматизма Т. Хшановский. В своих полемических статьях он поставил ряд вопросов о сущности явлений сарматизма, которые во многом не вписываются в устойчивую картину современных исследований. В частности, дискутируя с коллегами, он заявляет, что категорически не согласен с определением «сарматского стиля» (в значении «направления в искусстве»): «В лучшем случае мы можем говорить о стиле быта, но скорее это не стиль, а комплекс определенных принципов и вкусов, которые опираются на идеологию»⁵⁵.

Т. Хшановский пытается развенчать и историографические мифы о сарматизме. Так, оспаривая историческую периодизацию сарматской идеологии, он видит ее недостатки в том, что она не различает двух типов сарматизма: настоящего шляхетского и вторичного магнатского. Говоря о формах ренессанса и барокко в польской культуре, он утверждает, что последняя носила явно вторичный характер. Однако именно это, на его взгляд, способствовало развитию «массовых» форм искусства (живопись, архитектура, литература «низового» барокко), которые, не относясь к шедеврам, являются бесценными образцами синкретического искусства. Т. Хшановский подчеркивает влияние восточных (ориентальных) и локальных (восточнославянских в частности) культурных школ и традиций на культуру польского сарматизма. Кроме того, он рассматривает значение сарматизма в польской культуре с точки зрения порожденной им совокупности мифов⁵⁶.

Значительные позиции в польской историографии сарматизма занимают работы исследователей-социологов. Их объединяет изучение сарматизма как

основы польского национального сознания. Труды Ст. Кота «Национальное сознание в Польше XV–XVII вв.»⁵⁷ и Ст. Оссовского «Общественные связи и кровное родство»⁵⁸ раскрыли механизмы его формирования. Работы современных социологов, посвященные польской истории, позволяют выявить процесс эволюции национальных идей и стереотипов, а также основные элементы исторического сознания народа.

Публикации последних лет чрезвычайно важны с точки зрения использования разных методов социологического исследования для анализа сарматской идеологии как основы польской национальной идеи⁵⁹. Среди них особо следует отметить труды Н. Ассородобрай, К. Барткевича, Е. Вятра, К. Гжибовского, Б. Зентары, М. Оссовской, Е. Топольского и др.⁶⁰ Из польской социологии заимствованы нами трактовка некоторых существенных историко-культурных понятий и методы исследования явлений духовной культуры и общественного сознания, определяющих концептуальные особенности идеологии, такие как: идеал, этос; нация, традиция; утопия и др.

Обобщая основные трактовки польской историографии сарматизма, можно сделать вывод о том, что в ней доминирует представление о *сарматизме как синтезе сословной идеологии и материальных форм быта и барочной культуры, распространенных в центральном и восточном регионах Европы*. Под сарматской идеологией понимается совокупность социально детерминированных и закреплённых в политико-правовом устройстве Речи Посполитой взглядов, политических традиций, сословных норм и нравственных идеалов. Причины столь долгого функционирования, «живучести» элементов этой идеологии видятся в особенностях экономического строя Польши и в «сарматизации католицизма»⁶¹.

Заметим, однако, что из сферы исследований почти выпадает изучение мифологических элементов сарматской идеологии – если иметь в виду не анализ конкретных мифов и мифологических мотивов, а изучение структуры этих мифов и принципов их объединения в единую систему. Преувеличивается, на наш взгляд, и степень религиозности польского сарматского сознания.

Представляется важным обратить внимание и на тот факт, что в последние годы появилось немало исследований, посвященных схожим с сарматизмом явлениям в идеологии и культуре других народов. Определённых успехов добились специалисты, разрабатывающие типологизацию аналогичных процессов формирования национального самосознания в дворянской среде в европейских странах (Венгрии, Чехии, Испании, Украине и Литве)⁶².

Правда, остаются еще недостаточно изученными проблемы восприятия другими народами Речи Посполитой польской культурно-политической доктрины, жестко ограниченной в этноконфессиональном отношении. Получила распространение, в частности, точка зрения, что процесс

распространение, в частности, точка зрения, что процесс полонизации привел к «сарматизации» мировоззрения, а сохранение этноконфессиональной самобытности было своеобразным гарантом неприятия принципов и идей сарматизма⁶³.

Что касается проблемы украинского сарматизма, то польские исследователи, в основном историки, традиционно уделяли внимание главным образом вопросам украинского этнонационального сознания и процессам его формирования⁶⁴. Из современных трудов следует назвать исследования Т. Хинчевской-Хеннель, Г. Литвина⁶⁵, Р. Лужного и Д. Грабовича, внесших значительный вклад в изучение истории национальной идеологии Украины в составе Польского государства и самосознания ее шляхты.

В советский период сарматизм изучался прежде всего в качестве *славянской специфики польской литературы и искусства эпохи барокко*. Большой вклад в изучение сарматской литературы барокко (поэзии, прозы, драматургии) внесли *российские* (А.В. Липатов⁶⁶, А.И. Рогов⁶⁷, Л.А. Софронова⁶⁸, Л.И. Тананаева⁶⁹) и *украинские ученые*⁷⁰, прежде всего, историки литературы и филологи.

Избранный исследователями ракурс определил и трактовку сарматизма в российской историографии. Некоторые из них исходили из представлений, присущих науке периода господства идей социально-экономического детерминизма в гуманитарных дисциплинах, со свойственными им определениями прогрессивности и реакционности. Эти понятия использовались как для характеристики исторических периодов и событий, так и переносились в сферу явлений культуры, идеологии, общественного сознания. Оценки того или иного периода истории литературы и искусства, а в особенности стилевое разнообразие при таком рассмотрении неизбежно оказывалось тесно связанным с социальным происхождением авторов и с их идейными воззрениями. Что касается исследований по истории культуры интересующего нас региона, то в них одним из принципиальных вопросов было соотношение ее с европейским гуманизмом («прогрессивным» Возрождением) или барокко («реакционным» периодом Контрреформации).

Ряд дискуссионных вопросов отразили в себе работы, относящиеся непосредственно к «сарматскому барокко» в литературе. Так, с точки зрения А.В. Липатова определение «сарматское барокко» явно несет негативный оттенок, свидетельствуя об «упадке» литературных форм. Потому в качестве оправдания он замечает, что сарматизм не коснулся «высокого барокко». Произведения «низкого барокко» автор характеризует как «дилетантскую литературу», которой свойственно «ханжеское морализаторство», «ограниченность интеллектуальных горизонтов», «что обусловило низкий художест-

венный уровень и идейный обскурантизм»⁷¹. Автор, таким образом, подходит к анализу памятников сарматской литературы не как к историческому, а как к художественному явлению, несравнимому с эталонами высокого барокко. При этом А.В. Липатов, подчеркивая социальное значение идей сарматизма в истории польской культуры последующих столетий, в целом характеризует его так: «...Не продолжение, не вырождение высокого барокко, но побочный продукт его, существующий параллельно»⁷².

Многие авторы уделяли большое внимание изучению славянского барокко не только в собственно польской культуре, но и во всем восточнославянском регионе, рассматривая его как пространство «культурного пограничья», на котором происходили процессы взаимовлияния различных культур. Среди наиболее основательных трудов необходимо отметить работы российских и украинских филологов и литературоведов об украинском барокко. В 1980–1990-е годы вышло в свет несколько сборников, посвященных славянскому барокко. В первую очередь следует отметить «Славянское барокко. Историко-культурные проблемы эпохи» (М., 1979), «Барокко в славянских культурах» (М., 1982), «Українська література XVI–XVII ст. та інші словянські літератури» (Київ, 1984), «Українське літературне барокко» (Київ, 1987), «Українське барокко» (Київ, 1993).

Следует особо выделить монографию Л.И. Тананаевой «Сарматский портрет. Из истории польского портрета эпохи барокко». Блестящее искусствоведческое исследование было одним из первых, которое не только представило подробный очерк польской историографии сарматизма и охарактеризовало основы шляхетской идеологии, мировоззрения и культуры, но и существенным образом расширяло сам круг этих явлений. Л.И. Тананаева, анализируя польское сарматское искусство, подчеркивала, что тип взаимодействия различных культур в Речи Посполитой «был двойственным и включал процесс не только прямого, но и обратного воздействия. Надо стремиться воспринимать обе эти тенденции в единстве»⁷³.

Не все, однако, готовы разделять подобную позицию. В некоторых работах, где влияние сарматского барокко на литературу и искусство славянских народов несомненно признается, механизм этого воздействия тем не менее определяется как «межнациональные культурные связи» или «славянский литературный контекст».

Эта часть исследователей придерживается весьма традиционных, главным образом для украинистики, подходов к изучению истории украинского барокко, которые можно описать либо как анализ польско-украинско-русских литературных связей, либо как доказательство вовлеченности украинской культуры XVI–XVII вв. в европейский литературный и общекультурный про-

цесс. Нам не хотелось бы умалять значения достигнутого в этой сфере, но следует подчеркнуть, что, за редким исключением, не были поставлены вопросы, в частности, об украинском сарматизме и его генезисе. В качестве исключения приведем два из последних трудов украинских авторов – книгу Ю.А. Исиченко «Киево-Печерский Патерик в литературном процессе конца XVI – начала XVIII в. на Украине»⁷⁴ и монографию Р. Радишевского «Польскоязычная украинская поэзия конца XVI – начала XVIII в.»⁷⁵. Несмотря на то что обе они носят литературоведческий характер, вследствие чего вопросы генезиса украинского сарматизма находятся на периферии интересов их авторов, последние не только признают существование украинского сарматизма, но и анализируют некоторые его элементы. Данные исследования, таким образом, представляют собой значительный вклад в изучение сарматского барокко на Украине. Результаты проделанной Ю. Исиченко и Р. Радишевским работы чрезвычайно существенны для изучения влияния идеологии сарматизма на мировоззрение элиты украинского общества.

Что касается исторических исследований польского сарматизма XVI–XVII вв., т. е. на этапе его формирования, то, насколько нам известно, в российской историографии не существует специальных монографических трудов, посвященных данной проблеме. Общепринята точка зрения, что она досконально исследована в польской историографии.

В последние десятилетия в области изучения украинского сарматизма наступил перелом. Появились работы, заново интерпретирующие уже известные источники и вводящие в научный оборот новые их виды, которые в значительной степени изменяют старые клише⁷⁶. Своеобразие украинской культуры, менталитет и генезис национального сознания в 1990-х годах стали изучаться в более широком культурно-историческом контексте, с попыткой приложения результатов уже осуществленных исследований для новой постановки вопроса⁷⁷. Однако заметим, что проблема генезиса элементов национального самосознания в среде «истинно украинской» (православной) шляхты и духовенства изучена неполно. Быть может, это следует объяснить тем, что сегодня акцент в исследованиях делается на изучении менталитета иной социальной группы – казачества.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что российская и украинская историография сарматизма освещает в основном историю сарматской литературы и искусства как в польской, так и в украинской культуре XVI–XVIII вв. Однако существенным вкладом российских ученых в исследование феномена польской национальной идеологии стали работы сравнительно-типологического плана, в которых анализируются общие для восточноевропейского

славянского региона процессы. Чрезвычайно серьезной представляется и качественно новая историко-культурная интерпретация этих явлений.

В этом ряду важное место занимает исследование А.С. Мыльникова «Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. (Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века)»⁷⁸. В нем автор детально разбирает истоки и развитие идей славянской общности, а также происхождение и складывание этноисторических парадигм в памятниках XVI–XVII вв. Особое значение для нас представляют выводы учёного о принципах сочетания и расхождения различных (библейских, героических) этномифологем в польской общественной мысли, а также его значительный вклад в теорию славянского этногенеза и его сопряжений с мифологическим сознанием.

* * *

Главная задача исследования – выявление, оценка и интерпретация элементов в системе воззрений носителя идеологии сарматизма, что, в свою очередь, делает возможным анализ основных сарматских категорий – времени, человека, пространства.

Мы не предлагаем собственной интерпретации, не пытаемся подойти к сарматизму с современной точки зрения, что само по себе важно и значимо. Мы предполагаем не менее интересным и продуктивным провести анализ не только исторических явлений, но и показать их восприятие и интерпретации, предложенные современниками.

Таким образом, в результате должна выстроиться система представлений о человеке и мире в тех измерениях, которые были присущи самой изучаемой нами эпохе. Их рассмотрение приводит к выводу о том, что в данной идеологии наличествует ряд мифологем, особым образом объединяющихся с новой системой ценностей. Это придает сарматизму определенную устойчивость и значительную способность к адаптации в культурных пространствах, отличных в конфессиональном и этническом отношении, а также в разных историко-культурных эпохах.

Ставя задачу собрать черты сарматской идеологии и мифа воедино, мы должны определить тип личности и его варианты, опираясь при этом на элементы самоописания, присутствующие в исторических источниках. При этом важно установить представления человека о самом себе, о нравственных и социальных идеалах, о собственной истории и мире, в котором он пребывает.

Очевидно, что решение круга перечисленных выше задач невозможно в отрыве от исторического контекста. Поэтому перед нами встают более конкретные задачи: выявить понимание польской и украинской элитой своих

национальных традиций и отношение к ним; установить их представления о своем (польском и украинском) народе, его исторических корнях и биографии; определить место светского и религиозного начал в национальном сознании польской и украинской шляхты, что позволит понять соотношение этноконфессионального и государственно-национального элементов в сарматской идеологии.

Анализ содержания терминов «история», «народ», «государство» позволяет нам получить достаточно полное представление о пространстве, в котором пребывает сармат, т.е. описать образ сарматской отчизны так, как его видел носитель идеологии сарматизма, а также реконструировать образ прошлого в сарматской картине мира.

Основными методами работы были сравнительно-исторический и метод историко-культурной интерпретации. Они применялись в исследовании конкретных исторических текстов – оригинальных памятников эпохи⁷⁹. Историко-культурные методы позволили выявить и проанализировать представления об истории и Отечестве, рассмотреть человека в историко-культурном контексте⁸⁰. Мировоззрение предстает не статичным, так как мы обращались к исследованию категории «оппозиций» («свой–чужой», «новый–старый», «хороший–плохой»). Не менее существенной для нас оказалась категория «границ историко-культурного пространства»⁸¹. Так, например, мы исходим из данного понятия при анализе восприятия идеологом сарматизма украинской культурой⁸². А типология «открытой» и «закрытой» культур позволяет по-новому оценить проблему заимствования и адаптации тех или иных идеологических компонентов.

При исследовании влияния шляхетской идеологии сарматизма на формирование и развитие национального самосознания мы опирались на анализ роли и места «элитарной» культуры и мировоззрения в этом процессе посредством использования понятия культурно-исторического типа и методики его изучения⁸³.

Исторический и историко-культурный методы исследования дополняются анализом семантических категорий сарматской идеологии, прежде всего времени, пространства и утопии. В этом же ключе рассматриваются человек и его идеалы. Такой подход позволяет представить сарматизм как цельную систему.

Исследование исторического и этнонационального самосознания с использованием социологического инструментария позволило сравнить мировоззрение польской католической и украинской православной шляхты XVI–XVII вв.

Примечания

- ¹ Периодизацию Е. Топольского см.: *Topolski J.* Historia Polski. Warszawa, 1994.
- ² *Ignatowicz I., Maczak A., Zientara B.* Spoleczenstwo polskie od X do XX wieku. Warszawa, 1979.
- ³ *Samsonowicz H.* Spoleczeństwo polskie XV w. Kregi kulturowe i ich wzajemne przenikanie // *Sztuka i ideologia XV w.* Warszawa, 1978. S. 55–65.
- ⁴ *Rostworowski E.* Ilu bylo w Rzeczypospolitej obywateli szlachty // *Kwartalnik Historyczny.* XCIV (1987). № 3. S. 3–40.
- ⁵ *Дмитриев М.В.* Польская шляхта в XVI–XVIII вв. // *Европейское дворянство XVI–XVII вв. Границы сословия.* М., 1997. С. 194.
- ⁶ *Zajaczkowski A.* Główne elementy kultury szlacheckiej w Polsce. Ideologia a struktury społeczne. Wrocław, 1961; *Wyczanski A.* Uwarstwienie społeczne w Polsce XVI w. Warszawa, 1977.
- ⁷ Цит. по: *Дмитриев М.В.* Польская шляхта... С. 198.
- ⁸ В данном случае использован термин «горожане». Это точный перевод с польского определения «mieszczanin», «mieszczanie». Однако во многих случаях при переводе с польского на русский язык, когда речь идет о реалиях XVI–XVII вв. польской истории, термин «мещане» применяется в качестве синонима «горожане». Далее оба этих слова употребляются как синонимы.
- ⁹ *Бардах Ю., Леснодорский Б., Пиетржак М.* История государства и права Польши. М., 1980.
- ¹⁰ *Topolski J.* Op. cit.
- ¹¹ *Бардах Ю., Леснодорский Б., Пиетржак М.* Указ. соч.
- ¹² *Дмитриев М.В.* Указ. соч. С. 211–212.
- ¹³ *Zajaczkowski A.* Op.cit. S. 29–30; *Maciszewski J.* Szlachta polska i jej panstwo. Warszawa, 1969. S. 55–88.
- ¹⁴ *Tazbir J.* Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty. Warszawa, 1979.

- 15 Термин был предложен польским исследователем А. Зайончковским. Под ним автор понимал комплекс семейных, родственных, соседских отношений определенной группы дворянства, реализуемый посредством общения, времяпрепровождения и т. п. (См.: *Zajaczkowski A. Op.cit.*)
- 16 *Maczak A. Problemy gospodarcze // Polska XVII wieku /Pod. red. J.Tazbira. Warszawa, 1974. S. 98–114.*
- 17 *Грушевський М.С. Історія України–Руси. Київ–Львів, 1907–1908. Т. 6–8.*
- 18 *Ševcenko I. Ukraine Beetween East and West. Edmonton–Toronto, 1996.*
- 19 Основные работы российских авторов по этой проблеме: *Флоря Б.Н. Отношения государства и церкви у восточных славян. М., 1992; Он же. Брестские синоды и Брестская уния // Славяне и их соседи. М., 1991. Вып. 3.; Яковенко С.Г. Брестская церковная уния: политические и идеологические аспекты (вторая половина XVI в.). Автореферат дисс... канд.ист.наук. М., 1988; Он же. Православная иерархия Речи Посполитой и планы церковной унии в 1590–1594 гг. // Славяне и их соседи. Вып. 3; Дмитриев М.В. Религиозно-культурные и социальные программы греко-католической церкви в Речи Посполитой в конце XVI – начале XVII века // Славяне и их соседи. Вып. 3; Он же. Брестская уния 1596 г. как форма контрреформационного движения в православных странах // Материалы школы славистов и балканистов. М., 1990; Он же. Православие и Реформация. М., 1990.*
- 20 *Chynczewska-Hennel T. Swiadomosc narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI do polowy XVII wieku. Warszawa, 1985; Яковенко Н.М. Українська шляхта кінця XVI – початку XVII ст. Київ, 1991.*
- 21 *Софронова Л.А. Старинный украинский театр. М., 1996. С. 17.*
- 22 *Мальчевський О. Полонізація української шляхти (1569–1658 pp.) // Україна в минулому. Київ–Львів, 1992. Вып. 1. С. 37.*
- 23 *Софронова Л.А. Указ. соч. С. 14.*
- 24 *Тананаева Л.И. Сарматский портрет. Из истории польского портрета эпохи барокко. М., 1979. С. 14–15.*
- 25 *Иванова Ю.В. Этнические культуры в Восточной Европе: этностабилизирующие факторы // История. Культура. Этнология. Доклады VII Международной конференции. М., 1994.*

- 26 *Мельников А.С.* Народы Центральной Европы: формирование национально-го самосознания. XVIII–XIX вв. СПб., 1997. С. 6.
- 27 Там же. С. 116.
- 28 *Venclova T.* Mit o początku // *Teksty.* 1974. № 4. S. 104–105.
- 29 *Софронова Л.А.* Сарматизм в польской драматургии эпохи Просвещения // Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1977. С. 151–153.
- 30 *Pelc J.* Barok – epoka przeciwieństw. Warszawa, 1993. S. 210–212.
- 31 О смене представлений о сарматизме в идейно-политических исканиях на протяжении XVIII в. см.: *Лунатов А.В.* Литература в кругу шляхетской демократии. М., 1993.
- 32 *Gloger Z.* Encyklopedia staropolska ilustrowana. Warszawa, 1958. T. 2.
- 33 *Ulewicz T.* Sarmacja: Studium z problematyki słowianskiej XV i XVI w. Kraków, 1950.
- 34 *Mankowski T.* Genealogia sarmatyzmu. Warszawa, 1946.
- 35 *Ibid.* S. 33.
- 36 *Macejowski J.* Sarmatyzm jako formacja kulturowa // *Teksty.* 1974. № 4. S. 19.
- 37 *Angyal E.* Świat słowiańskiego Baroku / Пер. с венг. на пол. Warszawa, 1972.
- 38 *Ibid.* S. 12.
- 39 *Pelc J.* Barok – epoka przeciwieństw. Warszawa, 1993.
- 40 *Ibid.* S. 220–221.
- 41 *Ibid.* S. 233–235.
- 42 Из обширной библиографии трудов Я. Тазбира приведем наиболее важные в этом контексте монографические исследования: *Tazbir J.* Rzeczpospolita i świat. Wrocław, 1971; *Idem.* Rzeczpospolita szlachecka. Warszawa, 1973; *Idem.* Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej. Warszawa, 1976; *Idem.* Polska XVII w. Warszawa, 1974; *Idem.* Zarys historii Polski. Warszawa, 1980; *Idem.* Kultura szlachecka w Polsce. Warszawa, 1978; *Idem.* Świat panów pasków. Warszawa, 1986; *Idem.* Polskie przedmurze. Warszawa, 1987.

- ⁴³ *Tazbir J.* Rzeczpospolita i świat. S. 12.
- ⁴⁴ Например: *Chrzanowski T.* Orient i Orientalizm w kulturze staropolskiej // *Orient i Orientalizm w sztuce.* Warszawa, 1986. S. 43–64; *Kieniewicz J.* Orientalność Polska // *Sąsiedzi i inni.* Warszawa, 1978. S. 75–85.
- ⁴⁵ *Cynarski St.* Sarmatyzm – ideologia i styl życia // *Polska XVII wieku. Państwo. Społeczeństwo. Kultura.* Warszawa, 1969; *Cynarski St.* Program polityczny sarmatyzmu // *Seminaria niedzickie.* Kraków, 1985. № 2. S. 15–21.
- ⁴⁶ *Maciszewski J.* Szlachta polska i jej państwo. Warszawa, 1969.
- ⁴⁷ *Hernas Cz.* Barok. Warszawa, 1973.
- ⁴⁸ См., в частности: *Macejowski J.* Sarmatyzm jako formacja kulturowa // *Teksty.* 1974. № 4.
- ⁴⁹ *Zajaczkowski A.* Główne elementy kultury szlacheckiej w Polsce. Wrocław, 1961.
- ⁵⁰ *Brückner A.* Dzieje kultury polskiej. Kraków, 1930–1931. T. I–III; *Idem.* Dzieje literatury polskiej w zarysie. Warszawa, b.r T. 1–2; *Bystron J.* Dzieje obyczajów w dawniej Polsce (XVI–XVIII). Warszawa, 1960 T. 1–2; *Lozinski W.* Prawem i lewem. Lwów, 1903; *Idem.* Życie polskie w dawnych wiekach. Lwów, 1907.
- ⁵¹ *Kuchowicz Zb.* Z dziejów obyczajów polskich. Warszawa, 1957; *Idem.* Człowiek polskiego baroku. Warszawa, 1992; *Idem.* Obyczaje i postaci Polski szlacheckiej XVI–XVIII w. Warszawa, 1993.
- ⁵² *Bogucka M.* Życie codzienne w Gdańsku. Warszawa, 1967; *Idem.* Dawna Polska. Narodziny, rozkwit, upadek. Warszawa, 1974; *Idem.* Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej. Warszawa, 1976; *Idem.* Dzieje kultury polskiej. Warszawa, 1991; *Idem.* Staropolskie obyczaje w XVI–XVII w. Warszawa, 1994.
- ⁵³ *Teksty.* 1974. № 4.
- ⁵⁴ *Chrzanowski T.* Sarmatów drogi ku Europie // *Teksty.* 1974. № 4; *Hernas Cz.* Złota wolność. Notatki do interpretacji // *Ibidem.*; *Macejowski J.* Sarmatyzm jako formacja kulturowa // *Ibidem.*; *Tazbir J.* Synkretyzm a kultura sarmacka // *Ibid.*; *Venclova T.* Mit o początku // *Ibidem.*
- ⁵⁵ *Chrzanowski T.* Sarmatyzm – mity dawne i współczesne // *Chrzanowski T.* Wędrowki po Sarmacji Europejskiej. Kraków, 1988. S. 9.
- ⁵⁶ Id. S. 8.

- ⁵⁶ Kot St. *Swiadomosc narodowa w Polsce wieku XV–XVII*. Lwów, 1938.
- ⁵⁶ Ossowski St. *Wiesz społeczna i dziedzictwo krwi*. Warszawa, 1948.
- ⁵⁶ Historia i swiadomosc narodowa. Warszawa, 1970; Swiadomosc historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze. Łódź, 1981; *Topolski J.* Swiat bez historii. Warszawa, 1976.
- ⁵⁶ *Assorodobraj N.* «Zywa historia». Swiadomosc historyczna // *Studia sociologiczne*. 1963. № 2(9); *Bartkiewicz K.* Obraz dziejów ojczystych w swiadomosci historycznej w Polsce doby Oswiecenia. Poznan, 1979; *Grzybowski K.* Ojczyzna – naród – państwo. Warszawa, 1977; *Wiatr E.* Naród i panstwo. Warszawa, 1969; *Zientara B.* Swit narodów europejskich. Warszawa, 1985; *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987; *Топольский Е.* Методология истории и исторический материализм // *Вопросы истории*. 1990. № 5. С. 3–14.
- ⁵⁶ Термин Я. Тазбира. См.: *Tazbir J.* Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII w. // *Studia Staropolskie*. 1970. T. 29. S. 7–37.
- ⁵⁶ См., в частности, статьи и исследования о венгерском, литовском, чешском дворянстве и его роли в формировании национального самосознания: *Гусарова Т.А.* Дворянство Венгрии в XVI–XVII вв. // *Европейское дворянство XVI–XVII вв. Границы сословия*. М., 1997. С. 171–191; *Она же*. Национальное самосознание венгерского дворянства и языковая ситуация в Венгрии в первый период раннего Нового времени // *Элита и этнос средневековья*. М., 1995. С. 218–227; *Бычкова М.Б.* Формирование правящего класса Великого княжества Литовского в XVI в. // *Европейское дворянство XVI – XVII в. С. 216–235*; *Мельников Г.П.* Историческое сознание западнославянских народов Габсбургской монархии и его отражение в истории литературы XVI в. // *История. Культура. Этнография. Фольклор*. М., 1993. С. 159–171; *Он же*. Культура Польши и Великого княжества Литовского в конце XV–XVI в. // *Культура Западной Европы в эпоху Возрождения*. М., 1996. С. 315–332; *Флоря Б.Н.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья – раннего Нового времени // *Россия – Украина: история взаимоотношений*. М., 1997. С. 9–27; *Он же*. Этническое самосознание чешского феодального народа в XII–начале XIV в. // *Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма*. М., 1989. С. 197–201. См. также исследования В.А. Ведюшкина о дворянском сословии в Испании: *Ведюшкин В.* *Abid*. S. 8.

- 57 *Kot St.* Swiadomosc narodowa w Polsce wieku XV–XVII. Lwów, 1938.
- 58 *Ossowski St.* Wiez spoleczna i dziedzictwo krwi. Warszawa, 1948.
- 59 Historia i swiadomosc narodowa. Warszawa, 1970; Swiadomosc historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze. Łódź, 1981; *Topolski J.* Swiat bez historii. Warszawa, 1976.
- 60 *Assorodobraj N.* «Zywa historia». Swiadomosc historyczna // *Studia sociologiczne*. 1963. № 2(9); *Bartkiewicz K.* Obraz dziejów ojczystych w swiadomosci historycznej w Polsce doby Oswiecenia. Poznan, 1979; *Grzybowski K.* Ojczyzna – naród – państwo. Warszawa, 1977; *Wiatr E.* Naród i panstwo. Warszawa, 1969; *Zientara B.* Swit narodów europejskich. Warszawa, 1985; *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987; *Топольский Е.* Методология истории и исторический материализм // *Вопросы истории*. 1990. № 5. С. 3–14.
- 61 Термин Я. Тазбира. См.: *Tazbir J.* Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII w. // *Studia Staropolskie*. 1970. Т. 29. S. 7–37.
- 62 См., в частности, статьи и исследования о венгерском, литовском, чешском дворянстве и его роли в формировании национального самосознания: *Гусарова Т.А.* Дворянство Венгрии в XVI–XVII вв. // *Европейское дворянство XVI–XVII вв. Границы сословия*. М., 1997. С. 171–191; *Она же.* Национальное самосознание венгерского дворянства и языковая ситуация в Венгрии в первый период раннего Нового времени // *Элита и этнос средневековья*. М., 1995. С. 218–227; *Бычкова М.Б.* Формирование правящего класса Великого княжества Литовского в XVI в. // *Европейское дворянство XVI – XVII в. С. 216–235*; *Мельников Г.П.* Историческое сознание западнославянских народов Габсбургской монархии и его отражение в истории литературы XVI в. // *История. Культура. Этнография. Фольклор*. М., 1993. С. 159–171; *Она же.* Культура Польши и Великого княжества Литовского в конце XV–XVI в. // *Культура Западной Европы в эпоху Возрождения*. М., 1996. С. 315–332; *Флоря Б.Н.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья – раннего Нового времени // *Россия – Украина: история взаимоотношений*. М., 1997. С. 9–27; *Она же.* Этническое самосознание чешского феодального народа в XII–начале XIV в. // *Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма*. М., 1989. С. 197–201. См. также исследования В.А. Ведюшкина о дворянском сословии в Испании: *Ведюшкин В.А.* Идаль-

го и кабальеро: испанское дворянство XVI–XVII вв. // Европейское дворянство XV–XVII вв. С. 100–128; *Он же*. Кастильское дворянство XVI в. и «чистота крови» // Элита и этнос средневековья. С. 163–169; *Он же*. Несколько заметок о европейском дворянстве XVI–XVII вв. и его сословных границах. Заключение // Европейское дворянство XVI–XVII вв. С. 261–270; *Он же*. Представления о знатности в испанских трактатах конца XV – начала XVII века // Господствующий класс феодальной Европы. М., 1989. С. 181–195. Украинской шляхте посвящена монография Н.М. Яковенко. (См.: *Яковенко Н.М.* Українська шляхта кінця XVI – початку XVII ст. Київ, 1991).

- 63 *Ševcenko I.* Op.cit.
- 64 *Lipinski W.* Szlachta na Ukrainie. Kraków, 1909; *Jablonowski A.* Historia Rusi południowej. Kraków, 1912.
- 65 *Chynczewska-Hennel T.* Op.cit.; *Litwin H.* Katolizacja szlachty ruskiej 1569–1648 // *Przegląd Powszechny.* 1985. № 8.
- 66 *Лупатов А.В.* Ук. соч.
- 67 *Рогов А.И.* Проблемы славянского барокко // Славянское барокко. Историко-культурные проблемы эпохи. М., 1979.
- 68 *Софронова Л.А., Лупатов А.В.* Барокко и проблемы истории славянских литератур и искусств // Барокко в славянских культурах. М., 1982; *Софронова Л.А.* Поэтика славянского театра XVII–XVIII вв. Польша. Россия. Украина. М., 1981; *Она же.* Старинный украинский театр.
- 69 *Тананаева Л.И.* Ук. соч.
- 70 *Крекотень В.І.* Українська література XVII ст. // Українська література XVII ст. Київ, 1987; *Он же.* Оповідання Антонія Радивиловського: З історії української новелістики XVII ст. Київ, 1983; *Павленко Г.І.* Становлення історичної белетристики в давній українській літературі. Київ, 1984; *Пелешенко Ю.В.* Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст. Київ, 1990.
- 71 *Лупатов А.В.* Литературный облик польского барокко и проблемы изучения древнерусской литературы // Славянское барокко. С. 45–47.
- 72 Там же. С. 46. Однако в монографии «Литература в круг шляхтеской демократии», посвященной исследованию истории польской общественной мыс-

ли XVII–XVIII вв., А.В. Липатов, прослеживая динамику развития идей сарматизма в период «генезиса патриотизма», замечает, что, несмотря на негативную роль реакционных представлений сторонников идей сарматской традиции, это направление сыграло очень важную роль в процессе выработки польской национальной идеи (См.: *Липатов А.В.* Указ. соч. С. 213–226).

73

Тананаева Л.И. Указ. соч. С. 15.

74

Ісіченко Ю.А. Києво-Печерський Патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні. Київ, 1990.

75

Radyszewski R. Polskojezyczna poezja ukraińska od konca XVI do poczatku XVIII w. Kraków, 1996.

76

Дашкевич Я. Східна Галичина: етнічні відносини, національні міфи та менталітети // Україна в минулому. Вып. 1. С. 78–85; *Яковенко Н.М.* Українська шляхта...; *Мальчевській О.* Полонізація української шляхти (1569–1658 pp.) // Україна в минулому. Вып. 1. С. 37–53.

77

К ним можно отнести, в частности, статьи в сборнике «*Mediaevalia Ucrainica*»: *Галенко О.* Лук та рушниця в лицарській символіці українського козацтва: парадокси козацької ідеології і проблема східного впливу // *Mediaevalia Ucrainica*: ментальність та історія ідей. Київ, 1998. Т.V. С. 93–110; *Момрик А.* Біблійна генеалогія в етногенетичних концепціях польських та українських літописців і хроністів (до постановки проблеми) // Там же. С. 111–118.

78

Мьльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. (Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века). СПб., 1996.

79

Большинство источников польского происхождения неоднократно переиздавалось; значительная их часть опубликована в XX в. Автору настоящей монографии довелось работать и с первыми, старопечатными изданиями XVII в., хранящимися в Отделе старопечатной литературы Национальной библиотеки в Варшаве. Это обусловлено отсутствием новых изданий или затрудненностью доступа к ним. Существуют, однако, и не переиздававшиеся в последние десятилетия памятники, сохранившиеся лишь в старопечатном виде.

80

Примеры использования этого метода см. в коллективных трудах Отдела истории культуры Института славяноведения: *История и культура / Сборник*

тезисов. М., 1991; История культуры и поэтика. М., 1994; Человек в контексте культуры. Славянский мир. М., 1995; Автопортрет славянина. М., 1999; Миф в культуре: человек / не-человек. М., 2000; Утопия и утопическое в славянском мире. М., 2001.

81 *Топоров В.Н.* Функция границы и образ «соседа» в становлении этнического самосознания // *Славяноведение*. 1991. № 1. С. 30–33.

82 *Софронова Л.А.* Старинный украинский театр. С. 10–13.

83 *Иконникова С.Н.* Методологические аспекты теории культуры как науки // *Методология и методы исследования культуры*. Л., 1984. С. 3–17; *Культура и общество в средние века – раннее Новое время*. М., 1990. Вып. 1. РС; *Культура и общество в средние века – раннее Новое время. Методология и методика современных зарубежных и отечественных исследований*. М., 1998. Вып. 2. РС.

Глава 2

Сарматский этногенетический миф и образ прошлого

Marcin Bielski.

Swiat widzimy iż na wshytkim schodku/
ziemná nie tak fide pozylki rodzi/
Takie ludzkie słabhy sie iuz rodzi/
Jako pierwey iż lat nie dochodza/
Wshytki znaki sa skonczenia swiata/
Storo mina na znaczone lata/
Kady te dy wshytkim za pogoby/
Aby szukal o Panem swoim zgody/
Boe me dlugo to roztosime cialo/
Lepsiu iemu bedzie sie rochtalo/
Musiim z niego na me roztosy/
Gdy precz z ciala smierce dusze wyplosy.

Fanum extendere. Scitis est virtutis opus.



Этногенетический миф

... вы природные сарматы, воспитанники могучего Марса, а предки ваши некогда на Западе в Эльбе, а на востоке в Днепре забилы железные сваи, как памятники вечной славы...

Речь гетмана Ходкевича перед Хотинской битвой 1621 г.
в изложении Якуба Собеского¹

Для определения природы явления, в том числе и исторического, человек религиозный обращался к мифу о происхождении, полагая, что определить генезис – значит объяснить. Заметим, что интерес к генезису, «началам» любого рода явлений – характерная черта мифологического сознания².

В пространстве исторического и этнического (национального) самосознания нашлись точки опоры: Библия и античность стали основой для его определения. Библия сакрализовала происхождение славян, античность отодвигала его в далекое прошлое.

В европейской средневековой летописной традиции процесс этногенеза народов связывался с библейской легендой о Вавилонском столпотворении, результатом которого стало возникновение языков, в том числе и славянского. Библейским предком славян, согласно этой традиции, был общий первопредок – Ной. Новые попытки объяснения происхождения народов в Европе возобновились в эпоху Ренессанса, когда вопрос об истории как таковой, и европейской в первую очередь, стал особенно актуален в исторических сочинениях итальянских гуманистов, позволивших себе усомниться в достоверности библейской теории этногенеза. Основными источниками формирования гипотез о происхождении народов в этот период (XV–XVI вв.) были, кроме Библии, сведения античных авторов.

Польские хронисты этого времени, однако, находились в меньшей степени под влиянием новых тенденций в исторической науке, оставаясь в средне-

вековом, христианском, русле представлений об истории народов и «первоначалах» государств.

При всей очевидной мифологичности предположений о происхождении славян, и поляков в частности, в них проступает тенденция конкретизировать общие положения, указав на их первоначальный локус, на этноязыковую общность, на первопредков.

Для польских историков-хронистов, так же, впрочем, как и для европейского летописания в целом, особенно важным в проблеме происхождения народа представлялось определение библейских первопредков славян, к которым они относили поляков, а также местонахождение древней прародины.

Польские авторы хроник рубежа XV и XVI вв. – Я. Длугош, М. Меховский, М. Бельский, М. Кромер, М. Стрыйковский, Ст. Сарницкий, А. Гваньини и др. – следовали средневековым стереотипам, ведущим европейскую историю от Вавилонского столпотворения, опираясь на библейскую традицию. Во многом они находились под влиянием, в частности, чешской летописной традиции и ее трактовки происхождения славян.

Первоочередные вопросы об исторических корнях народов, на которые искали ответы авторы хроник и летописей, условно составляли три группы: 1) происхождение славян; 2) прародина славян; 3) пути ранней миграции славян³. Славяне, как и все иные народы, согласно Библии, вели свою родословную от Ноя. Общим прародителем славян считался Иаван – четвертый сын Иафета, сына Ноя.

Польская историография XV–XVI вв. отождествляла славян с сарматами, возводя, таким образом, их происхождение к древнему этнониму, известному по античным источникам⁴. Древность сарматских племен, пришедших на будущие польские земли, подтверждала глубокие исторические корни народа. Ту территорию, которую заселили сарматы, называли Сарматией (Сармацией), а первым ее правителем считался государь Асармот. Необходимость разрешения противоречий между библейским происхождением славян и сарматскими корнями привели к объединению двух теорий: согласно Ст. Сарницкому, генеалогия Асармота восходила к библейскому Рифату⁵.

В трудах польских историков XV–XVI вв. нет единства в объяснении появления сарматов на европейских землях. Этот вопрос тесно связывался с представлениями о прародине поляков. Иначе говоря, если место «первой прародины» (термин Н.И. Толстого) соотносилось с библейским Вавилоном, то нахождение «второй» было более спорным. Те авторы, которые склонялись к определению сарматов в качестве славянских предков, разделяли версию об Азиатской миграции этих племен.

Не вдаваясь в детальное рассмотрение подробностей трактовки происхождения поляков от славян (славянские корни поляков в большей части трудов сомне-

нию не подвергаются), выделим два основных направления в объяснениях термина «сарматы» польскими авторами XVI в. Первое связывало происхождение термина «сармат» с географическим названием обширной европейской территории, заселенной славянами вплоть до Урала, – Сарматией. Сторонники другого направления склонны были подчеркивать этническое происхождение славян от сарматов, и либо называли «сарматское племя» в качестве первоначального в истории народа, либо исходили из имени первого мифологического родоначальника, ведшего свое происхождение от сыновей библейского Ноя (Асармота).

Разумеется, эти две трактовки не противоречили друг другу. Асармот (Сармат) пришел на земли Восточной Европы из Азии, по его имени назывались племена, последовавшие за ним и поселившиеся на этой территории. С именем Асармота связано название земель, на которых жили пришлые славянские предки, и местные народы, их населяющие. Рассказывая о происхождении польского народа, М. Бельский пишет: «... Отцом нашим христианским был Иафет, младший сын Ноя, который пришел в края полунощные, в Европу [...] А затем сын его Гомер, с сыном своим Аскеназом, или Яскеном, основали сарматов»⁶. М. Стрыйковский вел родословную славян от Мосоха, сына Иафетова, который прибыл на земли славян вместе с кровником Асармотом; схожей точки зрения придерживался и Ст. Сарницкий. То есть пришедшие сарматы не считались в точном смысле предками местного населения. Другие полагали, что славяне были автохтонным населением польских земель – как, в частности, М. Меховский⁷.

Кроме того, представителей польской исторической мысли, развивавшейся в общем для Европы XV–XVI вв. русле, серьезно занимал вопрос о языковом или мифологическом родстве поляков с другими народами. Оно использовалось с целью повышения авторитета славянского этноса и его «исторической престижности».

В изысканиях такого рода большую роль играло мифологическое этимологизирование. Еще в средние века весьма распространено было «этимологизирование этнонима путем возведения его к основе апеллятива высокого, благородного смысла»⁸. Польские авторы XVI в. продолжают объяснения подобного толка. Например, М. Стрыйковский связывал термин «славяне» с их военной «славой», а М. Кромер – со «словом», которое славяне «всегда исполняли».

Древность происхождения поляков сравнивалась равным образом с разными античными народами – греками, римлянами, а также с древними евреями. При этом связь с их культурами обосновывалась не только при помощи вводившихся в научный оборот сведений античных авторов, но и путем объединения библейских и античных источников. Так, М. Меховский, утверждая, что славяне произошли от Иавана, сына Иафета, подчеркивает, что от него же ведут

свое начало и греки: «...Славяне произошли от Иавана, сына Иафета, через Элиза. Ной родил Сима, Хама и Иафета. Иафет же Иавана, четвертым по порядку, и его братьев. От Иавана произошли греки, а также Эладики или Эолийцы, и славя – от его сына Элиза»⁹. Особенно популярны были «лингвистические» теории, подтверждающие эти предположения.

Так, Ст. Ожеховский в «Хронике» довольно много внимания уделяет истории происхождения поляков. По его мнению, «поляки – родом славяне, а племенем – греки. Такая же врожденная ... доброта, такая же сметливость (остроумие), живость ума, подобная человечность (гуманность) и схожее иногда непостоянство в соблюдении обычаев в сочетании с покорностью...»¹⁰. Он убежден, что 1) поляки происходят от славян; 2) название «славяне» происходит от слова «слава», которой они себя увенчали; 3) все они населяют земли европейской Сарматии; 4) у них свой, отличный от других народов, язык, родственный, однако, чешскому и русинскому¹¹.

Проблемы языка занимают и В. Демболенцкого, который, сравнивая польский и древнееврейский языки, приходит к выводу об их очевидном сходстве, в то же время без сомнений констатируя, что: «... греческий, латинский и другие языки – это испорченный славянский»¹², являющийся для него основополагающим (первоначальным) языком.

Подобные лексикографические исследования славянских и, в частности польских авторов, способствовали обоснованию славянской языковой общности. Так, в «Хронике» М. Бельского, изданной его сыном Иоахимом, на это указывается как на несомненный факт: «Языковая общность наша с москвитами является свидетельством тому, что мы происходим от одного народа»¹³. Этноязыковая славянская общность признавалась и в чешских, и в польских хрониках¹⁴.

Сарматия и сарматы

*Przodkowie Nasi osobny gatunek Rycerstwa mieli,
którego chłopom nigdy dozwolić nie chcieli.
Jeżeli polskiego Narodu żołnierz, to pewnie Sarmata [...] bywa ...*
F. Paprocki^{15*}

Что касается географического представления о месте Польши (Сарматии) в Европе, то Ян Длугош (1415–1480) в «Истории Польши» говорит о Сарма-

* Наши предки обладали рыцарством особого рода, которого никогда не желали бы уступить простолюдинам. Если польский воин, то наверное сармат. Ф. Папроцкий (пол.).

тии как о названии европейской территории, населенной славянами¹⁶. Он объединяет под названием «сарматы» и поляков, и русинов¹⁷: «и русины, и поляки называются сарматами»¹⁸. Я. Длугош понимает под русинами (руте-нами) восточных славян, населявших западнорусские земли.

Географ и профессор Краковской академии Ян Стобничка в своем введении к «Космографии» Птолемея, опубликованном в 1512 г., включает в перечень земель, относящихся к Сарматии, также Мазовию, Пруссию, Литву, Ливонию, Курляндию¹⁹. Такое определение базировалось, безусловно, на произведениях римских авторов, которые называли «Сарматией» часть западных и северных земель, не принадлежавших к обширной территории Римской империи. Польскими историками была осуществлена детализация такой версии.

М. Меховский в «Трактате о двух Сарматиях» разделяет Сарматию на две части – Европейскую и Азиатскую. В Европейской части, по его мнению, и проживали славяне, среди них были поляки и русичи. М. Меховский различает русских Московского государства и жителей западной Руси, территория расселения которых входила в состав Речи Посполитой²⁰.

Многokrатно переиздававшаяся «Хроника» М. Бельского, ставшая к XVII в. одним из главных источников по истории и географии, также относилась к европейской Сарматии (Савроматии) территорию, заселенную поляками, Москвой, Русью, Литвой, Прусами²¹. Постепенно, к концу XVI в. ареал расселения славян был окончательно определен, и центром его стала Сарматия (Sarmacja).

Ко второй половине XVI в. взгляды на славянскую языковую общность уже вполне сформировались. Так, М. Кромер в «Хронике польской...» пишет, что, хотя эти (названные Бельским) славянские народы «имеют различные наречия, язык у них один – славянский и ... схожие обычаи ...»²² Как видим, и в эту эпоху в концепции этноса (нации) лингвистический аспект играл важную роль.

Общность славян несомненна также и для М. Стрыйковского, и для А. Гваньини²³; но определяют они ее через конфессиональную принадлежность разных славянских народов. М. Бельский в предисловии к своей «Хронике», обращаясь к Сигизмунду Августу, отмечает, что «народ наш сарматскийпринял закон Божий». По его мнению, именно благодаря принятию христианства у славян появилась письменность, что соответствует исторической действительности (деятельность свв. Кирилла и Мефодия). Не акцентируя внимания на различиях в вероисповедании, он отмечает лишь употребление разного – кириллического и латинского – письма²⁴. Иначе говоря, для автора, сочинение которого было опубликовано в середине XVI в., гораздо более важным представлялось отметить общность славян, нежели различие в их конфессиональном определении.

Существует, однако, явная противоречивость сведений о происхождении славянских предков: нет единства в версиях об автохтонности населения или заселении земель в процессе их освоения легендарными племенами. Были ли славяне исконными жителями сарматских земель или пришельцами? Как ни парадоксально, но «ответ ... звучал одновременно и однозначно и многозначно: и автохтоны и мигранты»²⁵, что вовсе не расходится с логикой мифа. Вот почему версия об особом, исключительном, отличном от всех иных сословий, происхождении шляхты, не встретила препятствий и не вступила в противоречие с этногенетической легендой о польском народе.

Наполнение термина «Сарматия» не было до конца XVI в. сформированным окончательно, его значение уточнялось; выявлялись новые, дополнительные акценты. Постепенно к началу XVII в. в польской хронико-летописной литературе складывается представление о Сарматии как европейском регионе, населенном главным образом, хотя и не исключительно, славянскими народами, имеющими общие корни и говорящими на сходных языках.

К концу XVI в., как считает Т. Маньковский, «были собраны уже все цитаты, которые могли в античных текстах относиться к сарматам»²⁶. Вместе с тем к данному периоду намечались некоторые различия в интерпретации появления древних славян в Сарматии. Кроме Бельский и Стрыйковский придерживались широкого толкования термина, согласно которому «нельзя доказать, когда и откуда ... эти народы пришли в Сарматию»²⁷. То есть под вопросом оказалось наличие веских оснований для отождествления древних славян с сарматами. Другая концепция, которой придерживались, в частности, М. Меховский, А. Гваньини и др., выражала твердую уверенность в том, что Европейская Сарматия – это и есть польские земли. Она населена была сарматами – предками славян. Не отрицая славянской принадлежности других народов Сарматии, акцент ставился исключительно на польском этногенетическом родстве с сарматами.

Именно эта, более узкая трактовка понятия сарматов и Сарматии, стала господствующей во второй половине XVI–XVII в. и легла в основу формирующейся идеологии сарматизма. Это заключение не подвергало сомнению принадлежность сарматов к славянской этнической общности. Т. Улевич определял такую точку зрения как «неизменный пункт, на котором в равной степени сходились как фантазеры, так и исполненные критичности и осторожности историки»²⁸.

В период, когда основными источниками формирования этноисторических представлений в обществе являлись исторические хроники, концепция сарматизма в понимании его как с географической, так и с этнической точки зрения стала играть исключительно важную роль.

Хотя, как отмечал Н.И. Толстой, «не все историки эпохи сарматизма широко пользовались мифологической трактовкой исторических событий и процессов ... Возможно, некоторые из них не ощущали мифологичности их отдельных суждений, доводов и излагаемого материала»²⁹. Но одновременно с процессом складывания сарматской идеологии, «...чем больше появлялось сочинений с критическим отношением к предшественникам и источникам, тем ярче выделялась мифологическая сторона ряда хроникальных сочинений, преследующих скорее культурно-исторические и политические цели, чем научные»³⁰.

Ссылаясь на античных авторов, по представлению которых сарматы (савроматы), как и скифы, были варварскими воинственными племенами, населявшими Сарматию, историки утверждали: «Именно мы и есть сарматы ... и поэтому то, что о сарматах писали, правильно считать написанным о предках наших»³¹. Поляки, таким образом, отождествлялись с сарматами постольку, поскольку являлись генетическими потомками сарматского народа.

Генеалогический миф – легендарные первопредки

*Вместе с Чехом пришел из Хорватии и брат его Лех,
который в дальнейшем перешел горы ...
и поселился на большой равнине со своим родом;
некоторые же из его рода населили Русь ...*
Великопольская хроника³²

Среди любимых сюжетов славянской средневековой хронографии была легенда о трех братьях – Лехе, Чехе и Русе – мифических прародителях трех славянских племен, которая явилась попыткой определения родоначальников польского, чешского и русского народов. Одно из первых упоминаний о мифических правителях-первопредках, объединивших славянские народы в государства, встречается еще в чешской хронике Далимила (XIV в.). Источником складывания первой версии о Чехе считается хроника Козьмы Пражского, затем она нашла свое продолжение в хронике Пулкавы. Польская ее версия впервые изложена в Великопольской хронике. Не рассматривая подробно разноречивые версии этой легенды, ее эволюцию и интерпретацию, мы исходим из богатой историографии этого вопроса³³.

Автор польской версии называет трех вышеназванных братьев – мифических героев славянского происхождения. Чех стал родоначальником чешского народа, Лех – польского, Рус – рутенского («Ruthenorum»)³⁴. При этом дока-

зывается старшинство Леха и его инициатива в основании древнейшей столицы Польского государства – города Гнезно. Показательна апелляция автора «к потенциалу первичной культурной традиции, в рамках которой поддерживалось представление о том, что кровное родство и родовая организация являются основой существования любых общественных структур»³⁵.

Кроме того, генеалогический миф о первопредках выполняет еще одну важную функцию: он подчеркивает иерархию и структуру отношений внутри единой общности, объединенной не только кровным родством, но и общим «характером», так как в мире мифа настоящее повторяет прошлое. Как подчеркивает крупнейший польский исследователь проблем национального самосознания Ст. Оссовский, «все члены общности имеют что-то общее с предком – какие-то черты, передающиеся из поколения в поколение. К этому добавляется право считать его своим покровителем, “отцом”, в расчете на его помощь»³⁶.

Я. Длугош пытался связать библейскую генеалогию с легендой о трех братьях и доказать знатность их рода. Он называет Чеха и Леха сыновьями Яна (Иавана) и потомками Иафета, которые пришли из Паннонии. Таким образом, два этногенетических мифа о происхождении как бы объединились в трактовке Я. Длугоша.

Согласно его младшему современнику М. Стрыйковскому, сын Иафета Мосох был «патриархом вообще всех народов славянского языка»³⁷, а Руса автор считал потомком Мосоха. Эта версия продолжила тенденцию объединения двух этногенетических легенд в единое целое.

М. Бельский излагал свою, несколько отличную, версию о возникновении первого Польского государства. Он изменил образ его основателя, особо подчеркнув лишь мудрость и авторитетность среди как чешского, так и польского народов. Акцент сделан автором также и на милосердие Бога, которым наделяются «послушные и покорные государю своему»³⁸. После смерти Леха ему наследовал сын Визимир, дальними потомками которого были первые Пясты.

Род первых мифических правителей Польского государства должен был обосновывать особое происхождение правящей династии. Такая задача стала актуальной в начале XII в. и разрешена была в хронике Галла Анонима. По версии автора, именно Пястам удалось подчинить себе всю страну и превратить ее в сильное христианское государство. «Генезис династии Пястов есть, с его точки зрения, одновременно и генезис Польши», – отмечает С. Карлина³⁹. Генеалогия рода начинается от бедного пахаря Пяста, обладавшего типичными чертами первого культурного героя: на земледельца Пяста пал выбор Бога потому, что он обладал всеми необходимыми для истинного христианина качествами. Все последующие после выбора чудеса доказывают именно хри-

стианский характер легенды. Но настоящим основателем династии становится сын Пяста Земовит (Семовит), «повествование о котором указывает на надевание рода Пястов особой миссией в истории Польши ... Благодаря ему династическая кровь достигла высокого уровня благородства. В каждом новом поколении потомков Семовита возрождается природа предков, наделенных Богом "естественной властью" и особой связью с землей и народом»⁴⁰.

Однако легенда о Пястах не стала частью сарматского мифа, так как она пыталась закрепить права королевской династии, к XVI в. уже не занимавшей трон, и государственное устройство к этому времени претерпело значительные изменения. Ощущалась необходимость в новом мифе. Легенда о Пясте не была забыта полностью, но осталась в хрониках в большей степени как доказательство древности Польского государства. В исторических трудах, упоминавших ее, акцент, таким образом, делался на государственном, а не династическом прошлом.

Итак, очевидно, что легенда о трех братьях не была логически связана с другими этногенетическими мифами, и две эти важнейшие вариации национального генезиса не стали частью единого целого. Это и понятно. Вымыслы и факты реального прошлого не существовали в сознании целого народа, они были рождены конкретными политическими и идеологическими потребностями и создавались в среде образованных книжников. Именно это предопределило «целенаправленную, не фольклорную, а книжную, ученую природу легенд»⁴¹. Неизменной оставалась цель ее создателей: обоснование происхождения отдельных народов.

В этом смысле необходимо подчеркнуть, что на начальном этапе складывания сарматской теории происхождения польского народа мы имеем дело с более или менее осознанным *конструированием мифа*, что, разумеется, отнюдь не ставит под сомнение искреннюю убежденность его авторов. Дело в другом. Библийская версия происхождения славян нуждается в «состыковке» с обоснованием этнической общности с античными народами, а «миграционная» теория с трудом совмещается с легендой о трех братьях. Если библийско-античные корни свидетельствуют о древности происхождения, то объединение двух других версий не столь безболезненно. «Миграционная» теория делает акцент на родстве польского народа с древними народами европейской цивилизации, восстанавливает связующее звено между историей современного этноса и древнейших племен, т. е. ее вектор направлен в прошлое. Легенда о трех братьях прежде всего подчеркивает общеславянскую генетическую общность, она важна для доказательства наследия государственности и преемственности такой традиции. Этот взгляд как бы направлен из прошлого в настоящее.

Нам представляется вовсе не случайным тот факт, что развитие получила именно первая версия. Анализ интерпретаций дает возможность предполагать, что тому были основания. Другими словами, для польских хронистов важнее было, во-первых, вписать польскую историю в мировую (т. е. европейскую), нежели подчеркнуть славянское единство, а, во-вторых, поиск корней и «первоначал» занимал их в большей степени, чем генеалогия правителей, так как власть короля в польском обществе с начала XVI в. уступала свои позиции шляхте.

Ст. Оссовский, оценивая роль этнических мифов для формирования польского самосознания, писал, что «легенда о Лехе, Чехе и Русе свидетельствует скорее не о кровном родстве трех славянских народов, но о том, что они (народы. – М.Л.) ведут свое происхождение от воинов-завоевателей»⁴². Подобная апелляция к мифическому родству трех братьев получает новую окраску.

От «народа польского» – к «народу сарматскому»

*...jedni (Polacy) korzystają z dwu najpiękniejszych skarbów,
jakie tylko może posiadać państwo: z wolności i wymowy, która
jest identyczna ze swobodą słowa.*

М. Sarbiewski^{43*}

Теория сарматизма, по мнению Т. Маньковского, в геополитическом и генеалогическом аспектах родилась в результате поисков польским народом своего места в европейской культуре⁴⁴. Действительно, на начальном этапе, когда сарматское происхождение поляков объединяло их с другими славянами, главной была именно идея единства, включенности польского народа в славянскую европейскую общность.

Стремление найти общие черты со славянами, однако, отнюдь не исключало развития польскими хронистами идеи прославления своего народа. Сам по себе этот процесс был как бы оборотной стороной поиска исторических корней. «Парадокс, – по определению Т. Маньковского, – состоит в том, что миф о сарматском происхождении стал базисом идеологии исключительности польского народа»⁴⁵.

* Одним лишь полякам доступны два драгоценнейших сокровища, которыми только может обладать государственный строй: (права. – М.Л.) свободы и слова, которые означают свободу слова. М. Сарбевский (пол.).

Как представляется, польский исследователь не совсем прав, определяя формирование идеи национальной исключительности параллельно с поиском этноязыковой общности как «парадоксальное». Не подлежит сомнению, что поиски корней, их мифологизация, одновременно со стремлением внести миф о происхождении в историю, довольно быстро начали работать на создание концепции особенности, если не исключительности польского народа. Но что же было причиной этому?

Этническая (или национальная) самоидентификация строится на двух основаниях. Она в равной степени исходит как из образа «чужого», так и «своего». Эти естественные и даже необходимые различия своего и чужого представляют собой две стороны одного процесса: «единство—согласие и многообразие—разногласие в этой сфере столь же естественны, сколь и необходимы», подчеркивает В.Н. Топоров⁴⁶.

Условно их можно описать тезисно:

1. «Мы» так же хороши, как «они» (это подтверждается апелляцией к традиции и древности происхождения). Иначе говоря: если не наши ближайшие предки, то предки древних народов, от которых «мы» произошли, роднят «нас» с известными легендарными племенами.

2. «Мы» отличны от «других» (с набором доказательств собственной этнической исключительности в различных сферах современной общественной жизни и истории).

Другими словами, как метко заметил С.А. Иванов: «Универсальный закон человеческого восприятия состоит в том, что люди в чужом ищут сходств, а в своем – различий. Так и с этносом»⁴⁷.

Поэтому вполне закономерно, что польские историки эпохи сарматизма пытались определить отличия своего народа от других славян. Но для того, чтобы зафиксировать эти особенности, недостаточно описать их. Необходимым условием является авторитетное подтверждение. Следовательно, надлежало сформулировать этнические особенности, выделить отличия «своего» от «чужого» – поляков от других славян. Их поиск тесно связан с настоящим – современностью.

С другой стороны, с начала XVI в. хронисты, описывая Польское государство, начинают подчеркивать особые достоинства дворянского сословия. Одним из первых хронистов, давшим детальную и весьма показательную характеристику польской шляхте, был Я. Длugoш. «Польская шляхта вожделеет славы, охоча до военной добычи, опасностями и смертью пренебрегает, а присяге не верна, тяжка для подданных и людей низших сословий, в речах безрассудна ... монарху своему верна, призвана к занятию земледелием; к гостям и чужеродцам отзывчива, славится гостеприимством и превосходит

другие народы»⁴⁸. Эта характеристика, относящаяся ко второй трети XV в., оценивает, как мы видим, достаточно критично, но нейтрально соотношение недостатков и достоинств польского дворянства. Однако спустя всего столетие – но столетие принципиально важное для истории шляхетского сословия – описание шляхты приобретает новые черты.

Происхождение поляков от античных народов (греков и римлян) в среде, воспринявшей идеалы Возрождения, не вызывало сомнений. Хронисты и мыслители середины XVI в. искали общие антропологические черты или другие аналогичные внешние признаки того, что позднее будет названо «национальным портретом» или «национальным характером». Их волновало также и духовное наследие, идейная преемственность: «Мы ... все, чем обладаем, приписываем Грекам, черты которых, как плохие, так и хорошие, наследуем ... Наследуем достоинства греков, потому что по примеру греков блистаем в науках, награждены их доблестями столь же быстры в речах и мужественны в поступках ... Наш народ славится умеренностью, красотой ... Искусства и владение словом мы заимствовали из Афин, а красоту и порядок – из Спарты. Таких предков имела наша Отчизна»⁴⁹, – писал Ст. Ожеховский в 60-е годы XVI в.

При явной идеализации этой характеристики, речь в ней не идет о народе в целом, а только о каком-то определенном социальном слое. Это отразило переход к новому этапу изысканий о происхождении польского народа. Его итогом стал тезис о том, что потомками сарматов древности может считаться только воинское – рыцарское сословие, т. е. шляхта. Представители же иных групп общества – горожане и тем более крестьяне являются потомками местного, автохтонного покоренного населения и не могут считаться генетически продолжателями ни рода сарматов, ни тем более их славы и свершений.

Основу такого представления мыслители почерпнули из исторической реальности социальной жизни Польского государства. Дворянское сословие – шляхта, традиционно выполняла в обществе функцию защиты государства. «Человек воюющий» в Польше мог быть выходцем только из шляхетского сословия. Отождествление древних сарматов – предков поляков – с воинственными племенами завоевателей привело к тому, что потомками сарматов вполне закономерно стало считаться воинское сословие – рыцарство.

Сравнивая описание шляхты Я. Длугоша и Ст. Ожеховского, нетрудно заметить, в каком направлении шла эволюция представлений о польском дворянстве. Основанием этому служило, в первую очередь, изменение социально-политического статуса дворянского сословия в Польском государстве.

Версия об особом этническом происхождении польской шляхты от сарматов является центральным пунктом идеологии сарматизма, а между тем исследователями до сих пор не установлено, в каком именно произведении

она высказывается впервые и каким образом осуществляется ее связь с этногенетическими легендами.

Мы предполагаем, что ключевым в этом переходе является трактовка термина «*populus*» (народ). В XV в. польская правовая терминология трактовала его согласно институциям Юстиниана. «Понятие “*populus*” включало в себя “и шляхту, и нешляхту, высших и низших”, словом “*plebs*” называли только низшие сословия, а “*communitas*” относилось к “*civis*” – правоспособным гражданам государства»⁵⁰.

М. Кромер, разделяя единый польский народ – «*populus polonis*» – на два сословия (шляхетское и подчиненное ему плебейское), не оговаривался о генетической «подлинности» одного из них. А в привилее Сигизмунда Августа (1550 г.) уже фиксируется разделение на два народа: «народ шляхетский» и «народ простой»⁵¹.

Анонимный сенатор писал в 1569 г., сразу после объединения Польского и Литовского государств в Речь Посполитую, о том, что теперь создано государство двух народов (*Państwo Obójga Narodów*)⁵². Оно так и называлось в течение длительного времени – Речь Посполитая Двух Народов.

В конце 60-х годов XVI в. Ст. Ожеховский пишет знаменитую «Политику польского королевства». В ней исключительность, в том числе и генетическая, шляхетского сословия провозглашается как не подлежащая сомнению.

Первые выборы короля (1573 г.), в которых совсем не участвовало мещанство, привнесли в политическую литературу новый акцент* в использовании термина «народ»⁵³. Он отождествляется только со шляхетским сословием, причем последнее понимается как единственный народ Речи Посполитой, и только дворяне являются полноценными «*civis*» – гражданами государства.

Можно, таким образом, заключить, что в течение шести десятилетий шел процесс установления, формирования правового статуса не только отдельных сословий Речи Посполитой, но и ее политического устройства в целом. Термин «народ» носил юридический характер, поскольку основывался на нормах римского права. Его интерпретация базировалась на представлениях о правоспособном гражданине. В процессе складывания шляхты в единое сословие, с ростом привилегий постепенно менялся и ее реальный политический статус в государстве. Первые выборы короля означали собой окончательный переход власти в стране к шляхте, которая рассматривала политический строй государства как республиканский. Польская республика стала отождествляться с римской, а шляхтичи – с гражданами. Последнее, впрочем, не противоречило действительности, так как, пожалуй, только одно дворянство обладало столь значительными привилегиями и почти абсолютно доминировало в представительных органах – Сейме и сеймиках. Итак, произошло закрепление

представления о демократическом строе в Речи Посполитой, но под «демосом» понималось единственное сословие. В этом смысле дворяне действительно были гражданами Республики (Rzecz Pospolitej).

Таким образом, сарматы вначале отождествлялись с предками польского народа, а в общем смысле сарматами могли называться жители польских земель. Но возобладала и получила развитие в произведениях идеологов сарматизма все же в первую очередь иная трактовка термина «сарматы»: так именовался сарматский народ – польская шляхта. Истоки такой трансформации – в социальном развитии сословного строя Речи Посполитой.

Сарматская республика

*Lecz wolność, najwyższe dobro spośród wszystkich dóbr,
jest własnością waszego rodu i waszego imienia*
St. Orzechowski do szlachty polskiej^{54*}

Польша второй половины XVI – начала XVII в. была государством своеобразного политического устройства, в котором легко прочитывается влияние сарматского мифа. Речь Посполитая (буквально – республика) была сословной монархией, управлялась Сеймом, король был избираем, и фактически господствовала «шляхетская демократия».

Идеологическим обоснованием столь специфического положения дворянского сословия в Польском государстве было представление об избранности шляхты; она была провозглашена единственной в Речи Посполитой носителем идеи «золотой вольности», в основе которой лежала неоспоримая ценность гражданской свободы.

Следует особо отметить, что государственный строй Польши действительно не имел аналогов в Европе того времени, что и позволило польским сарматам с уверенностью заявлять о своем исключительном положении. А поскольку сарматский народ шляхетский продолжал традиции древних предков, то вполне закономерным стало избрание римского государственного устройства в качестве политического идеала. Таким образом, действовали не

* Только свобода, наивеличайшее благо из всех благ, является собственностью вашего рода и вашего имени. Ст. Ожеховский «К польской шляхте» (пол.).

только политические, экономические, но также факторы исторического сознания, мифологически охраняемые, поддерживаемые мифом.

Давая определение различным видам государственного правления, Ст. Ожеховский в «Политике» обосновывает в качестве идеала демократическое управление государством, тремя важнейшими членами которого являются священник, король и рыцарство Короны⁵⁵. Ни одно из сословий не может выполнить священный долг перед государством, поскольку не только не обладает необходимыми для этого качествами, присущими одной лишь шляхте, но и «потому что Бог говорит ... что не можешь одновременно служить и Богу, и Маммоне»⁵⁶. То есть исполнение политических обязанностей сарматским народом воспринимается как служба Господу и, следовательно, сакрализуется.

В этой программной работе, написанной «на манер Аристотелевой “Политики”», Ст. Ожеховский уподобляет устройство «правильного» государства хозяйству, состоящему из трех частей: хозяина – короля, жены его, хозяйки – рады (rada) и челяди – общества (pospółstwo). Но в обществе этом «кмет, ремесленник, купец, состоящие на королевской службе и будучи подневольными (несвободными) людьми, не могут иметь той же ценности в польской короне, какая имеет место быть у священника, короля и рыцарства»⁵⁷, так как они, по мнению публициста, «...по чести жить не могут». «Потому польское право и возбраняет шляхте городские занятия под угрозой утраты шляхетства, что шляхтич всегда по правде живет, которая не имеет общего с торговлей и ... все шляхетское сословие стоит на правде и на вере, – на двух добродетелях»⁵⁸, – провозглашает автор.

Изменение политического устройства Речи Посполитой, освященного Богом, осмысливается как грех, как преступление перед Богом, т. е. идея государства вновь преподносится в категориях религиозной морали. Бог особо опекает Речь Посполитую и ее народ, который и правит государством. Церковь и католическая вера – оплот Божьего избрничества. Ст. Ожеховский одним из первых определил исключительность отношений Польского государства и Бога: «...У нас, поляков, в Польше Костел был основан не человеком каким-нибудь, а самим Сыном Божиим, который дал нам ... веру католическую Высшего Пастыря, под ним апостолов, под ними пророков, после них Евангелистов и, наконец, пастырей и докторов (богословия. – М.Л.) ... так вверил Сын Божий своей пастве (хранить. – М.Л.) покой душевный и телесный Польской Короны»⁵⁹. Эту идею в метафорической конструкции четко сформулировал П. Скарга: «Религия в теле Речи Посполитой есть сердце – скрытое внутри, из которого жизнь вечная исходит. Если вера нарушена – как ранено сердце ... смерть грозит Речи Посполитой»⁶⁰.

Идеальное государство держится, согласно этим принципам, на власти свободного народа (шляхты), и Богом данной религии – католической вере. Единственная привилегия, которую дает демократия – свобода (вольность): «... Ни один человек на свете (из всех) живущих в христианском мире, не является свободным. Потому что он не истинный шляхтич и не имеет на это никакого права»⁶¹. Эти слова означают следующее: «поляки ... произвола ... никому не дозволяют, чтобы каждый в здоровье и достатке своем оставался в безопасности: чтобы все мы были между собой равны и никто не предводительствовал и не боялся бы»⁶², как писал Ш. Старовольский.

Демократия – власть народа – понимается как власть сарматского народа – шляхты. «Король же – брат, не господин своим подданным»⁶³, настаивает Станислав Ожеховский.

Государство и вера при такой взаимосвязи становятся единым целым, Речь Посполитая – государством, основанным на господстве католического вероисповедания. Проблемы сохранения религии предков были принципиальны для Европы XVI–XVII вв. – периода Реформации, религиозных войн, заключения Унии. Для Польши это было особенно актуально в связи с ее геополитическим положением в Европе.

Находясь на границе с мусульманской Портой и православной Москвией, она принимала на себя первый удар с Востока как в прямом, так и в переносном смысле. Защита религии и Отечества – основные функции шляхетского сословия – не разделялись: 1) служба на благо отчизны; 2) защита католической веры от язычников и протестантов; 3) завоевание славы – вот три качества, обязательные для истинного рыцаря⁶⁴.

Религиозность сама по себе не может быть расценена как нечто исключительное для идеала в эту историческую эпоху, но показательным является факт, что шляхтич-рыцарь обязан быть активным защитником католической веры.

В этом отношении характерна точка зрения Ш. Старовольского. Он полагал, что в мире существует два вида воинов: христиане и язычники. Язычники, в свою очередь, разделяются на идолопоклонников, «поклоняющихся болванам», и на неверных – магометан. Воины-христиане – это католики, еретики и схизматики. Рыцарями же могут называться только воины-католики, ибо их вера истинна⁶⁵. Таким образом, и здесь развивается идея рыцарского избранничества польского шляхтича, которая и станет основой устойчивого стереотипа рыцаря-сармата.

От мифа к истории

*Historja – jest to rozum wielu ludzi, zebrany w jedno;
kto jej nie zna, jest jak dziecko, nieznające ojca i matki*
P. Skarga^{66*}

Концепция истории и основных событий ее к XVI в. уже сформировалась. В славянской историографии далекое прошлое воспринималось в первую очередь как «золотой век» – время, когда господствовала простота нравов и обычаев. Цивилизация, пришедшая ему на смену, означала начало периода упадка государства, падения нравов, отступления от этических норм и правил⁶⁷. Ренессанс своеобразно переосмыслил христианскую доктрину истории, оставив лежащую в ее основе борьбу добра и зла и этическую доминанту развития, но выдвигая на первый план деятельное начало в категориях «достоинства» и «доблести», причем подразумевая под этим не столько сугубо церковный, сколько светский идеал добродетели⁶⁸. Борьба пороков и добродетелей, представленная в серии многих примеров, почерпнутых из жизнеописаний отдельных великих личностей, каждое из которых было поучительно и важно положительным или отрицательным опытом своего героя, составляла основу этой концепции. Исторические факты, таким образом, не осмыслились и не воспринимались вне моральной оценки.

Поскольку прошлое ассоциировалось с «золотым веком», то, следовательно, и образец для подражания также неразрывно был связан с историей и находился в том далеком, но приближенном к благодати и гармонии мире: «У святых предков наших в Польше не было ни денег, ни золота, но это были золотые годы, ведь всякому хватало своего, и каждый довольствовался малым, не завидовал соседям, не вырывал у того, кто беднее, не желал чужого, не копил жадно, помня Святое Писание»⁶⁹.

Разберем это высказывание. Предки здесь не случайно названы святыми. В определении заключается отсылка к сакрализации истоков истории. Противопоставление золота и золотого века – общий утопический топос (заметим, не рай на земле, но античный золотой век!). Этот век описывается не в терминах всеобщего равенства или богатства, но в терминах христианской этики: смирение, терпение; им противопоставлены зависть, скупость. Перед нами – настоящий театр аллегорий.

История – это разум многих людей, собранный воедино; кто ее не знает, тот подобен ребенку, не ведающему ни отца, ни матери. П. Скарга (пол.).

Постепенно, однако, происходит процесс перерастания концепции «золотого века» из сугубо философской отвлеченной идеи об идеальном мирном гармоничном веке в сферу практических предписаний⁷⁰, которые должны непременно быть воплощены в реальной жизни польского шляхтича.

Итак, идеальный мир находился в прошлом. Важнейшим звеном, связывающим его с настоящим, были поиски первопредков, живших в то время, которое нет нужды точно фиксировать, как и всякое мифологическое время. Поскольку именно они сформулировали все этические, политические и религиозные нормы, то им необходимо следовать. Перед нами, таким образом, один из элементов мифологического сознания – «обращенность к истокам сущего, его первоначалам»⁷¹ в его утопическом варианте.

Идеалами прошлого становятся и формы, выражающие героическое в человеке. Поскольку Возрождение создает новый, или, точнее возрождает античный, образец человека, для которого политика и этика являются основополагающими понятиями кодекса морали и права, то для историков и публицистов XVI и начала XVII в. эти сферы также представляют особый интерес. Польские шляхетские идеологи, следуя гуманистической традиции, успешно восприняли их, пересадив на католическую основу. Мифологема не могла бы прижиться и развиваться без религиозной почвы. Поэтому представления об истории в историографии, в том числе и польской, периода Возрождения формализуются в категориях, соответствующих следующим трем элементам:

- политическая история (история государства, основные вехи на пути его создания, правители и их деяния);
- религиозная история (библейские события, история церкви);
- героическая история (истории сражений, битв)⁷².

Такие представления о прошлом определяют и действующих лиц исторических событий – это те люди, которые не изменяют традициям государственного устройства, сохраняют веру и религиозные обычаи предков, приумножая их славу. Поэтому главными действующими лицами польской истории являются представители шляхты – полководцы и военачальники, правители Польского государства – прямые наследники Леха, выдающиеся политические деятели и священники. Как видим, тема первопредков никуда не уходит и поддерживает различные ответвления общей теории сарматизма, в том числе и в приложении ее к человеку.

В центре внимания в прошлом находится человек, его деяния и место в конкретных событиях государственной истории. Поскольку исторический процесс осмысливается в таких моральных категориях, то основное звено, связывающее прошлое и настоящее, – Род. Поэтому очень важное значение имеет генеалогическая история, фиксировать малейшие события которой ста-

новится необходимостью. Запечатленной историей Рода являются герб, галерея портретов предков, дневники, *siwa gegum* (своеобразные семейные хроники и собрания произведений различных жанров, особенной популярностью пользовались стихи на герб, стихи на случай и пр.).

Биографии отдельных личностей, их христианские добродетели и рыцарские достоинства, их подвиги, слава и честное имя, передаваемое по наследству, – вот основные элементы истории польского (сарматского) народа.

Важнейшей особенностью сарматского понимания истории была религиозная идея божественного предопределения – провиденциализма, особенно окрепшая в XVII в. – в период войн и внутреннего кризиса Польского государства. Она выражалась и в том, что Бог особо благоволит к Польше и не дает ей погибнуть окончательно⁷³.

Основу сарматской теологии истории составляли два фактора: христианская традиция Ветхого Завета и геополитическое положение Польши в Европе, когда ее государственные границы совпадали с границами вероисповедания. Это приводит, в частности, к убеждению, что шляхта и ее государство и есть Новый Израиль. Потому столь часты аналогии между историческими событиями Древнего Израиля и Речи Посполитой. И как Израиль был единственным островком в океане политеизма, так и сарматская Польша представляется хранительницей истинного христианства среди заблуждений протестантизма и мусульманской ереси. Эти два государства и народы, их создавшие, в мировой истории отмечены особым покровительством Господа⁷⁴. Данная идея, заметим, найдет продолжение в польском мессианизме.

Важнейшей чертой сарматской теологии истории является провиденциализм. Уверенность в воле Бога, который «передает» свое волеизъявление непосредственно сарматам, тесно связана с мессианской идеей. Наделенные свыше особым покровительством, служа проводниками Божьей воли в защите его вероучения, сарматы убеждены в своей правоте и в конечном торжестве славы Отечества: «О Всевышний Судья дел людских! Твоя есть сила, Твое царство и твоя брань! По воле Твоей совершается всё, что есть великого на земле: войны, поражения, победы – все от Тебя зависит. Ты по воле своей укрепляешь оружие, слабых делаешь богатырями, унижаешь гордых, возвышаешь смиренных, немощным даешь отвагу ... играешь судьбами людей. И теперь я смиренно приписываю Твоему Божескому величию те добрые вести, какие ко мне доходят, как новое доказательство дивной заботы Провидения о моем Отечестве. Соблаговоли и впредь творить такие же благодеяния, сломить дикость язычников и возвысить славу христианства»⁷⁵. Эти слова гетмана Ходкевича накануне победы при Хотине (1621 г.), переданные Якубом

Собеским, в концентрированном виде отражают основные принципы восприятия истории и религиозного сознания польского сармата.

Продолжение традиций рассматривается как обязательство шляхтича перед предками и потомками. Он напрямую связан с прошлым и отражает его своей личностью. Сохранение наследия отцов во всех его проявлениях – не только долг чести, но и долг религиозный. Ш. Старовольский в предисловии к книге «Истинный рыцарь» подчеркивает, что необходимые для истинного шляхтича (рыцаря) качества – это не абстрактные предписания, а конкретные черты польских шляхетских предков. Он видит цель своей книги не в «исправлении отщепенцев, отступивших от благородства истинного рыцаря», а в том, чтобы «вдуматься, что предки наши были таковыми настоящими рыцарями»⁷⁶.

Под рыцарской службой понималась обязательная для шляхты военная обязанность, а защита веры подразумевала как сохранение «wiary starożytnej, ojczyznej», так и непосредственную защиту ее – участие в войнах с неверными. При этом очевидным считалось, что этими качествами обладали славные предки, сарматы-воины, чьи деяния необходимо было изучать с особой тщательностью. «С отцов наших ... пример берем, чтобы нас настоящим потомством считали»⁷⁷, – утверждает В. Куницкий. «Ибо, – вторит ему Ш. Старовольский, – несчастлив потомок, который тем, что предок достиг, изойдя потом кровавым, оставил по себе, либо пренебрег, либо истратил понапрасну, либо изблевал»⁷⁸. И, напротив:

Когда же будете верны отцов своих поступкам,
Вы мужеством себя прославите примерным,
И достоянья государства защитив,
Отчизну милую спасете от напастей.
Лишь общие усилья вам подмога,
И каждодневный, постоянный труд,
Ума, Любви, Согласия единство –
Не в час один взойдут благие всходы,
Но сообща увидите плоды.
Так снова золото свободы засверкает,
И слава разнесется по земле⁷⁹,

– так в поэтической форме Вавжинец Хлебовский сформулировал основные ценности шляхетства, передаваемые по наследству.

Знание истории своих дальних и более близких предков было обязательным: оно давало главное обоснование добродетелей шляхтича, присущих ему от рождения. Причем не имело значения, действительными или легендарными

были деяния и образы предков. Многие роды возводили свое происхождение к античным героям, закрепляя это в гербах. «С последней четверти XVI в. и почти до конца века XVIII польский шляхтич относился к своему гербу как к самой драгоценной собственности, а генеалогический миф, с ним связанный, воспринимал безо всяких оговорок как фактическую историю рода»⁸⁰, – пишет современный польский исследователь И. Левандовский.

Поощрение интереса к истории и символике своего герба, имевшим громадное значение, было вызвано целью не только приобрести хорошую осведомленность о прадедах и их подвигах, которыми они заслужили право на герб, но и закрепить осознание родственных связей между многочисленными родами, их определенную иерархию по знатности и роли в государственной и общественной жизни.

История в сознании сармата предстает как собрание примеров доблести – образцов для подражания и пороков, которые подтверждают аргументы морали – это делает историю разновидностью литературы⁸¹, играющей чуть ли не определяющую роль в формировании не столько собственно исторических, сколько этических и этнических представлений. Так она вовлекается в сложный комплекс мифологизированного исторического и национального сознания.

Таким образом, мы приходим к заключению, что основными элементами, из которых складывались представления об истории и прошлом своего народа в терминах сарматизма были следующие.

История польского народа вписана в европейский контекст, но уже на начальном этапе своего существования тесно связана со славяноязычной этнической общностью происхождением и языком. Сам термин «народ» на протяжении XVI в. эволюционирует от различных (сословного и этнического) определений, и постепенно сужается до представления о единственном польском сословии дворян – шляхте.

Это положение шляхты обосновывается с помощью этногенетического мифа и новой идеологии. Ей приписываются особые сакральные функции, Божественное покровительство.

Античное прошлое – время золотого века – идеализируется и служит созданию особой сарматской утопии. Примеры для подражания находятся в прошлом. Это идеальное государственное устройство (по образцу Римской империи) – республика, в которой «демосом» признается только шляхетский народ сарматский, идеалом свободы представляется «золотая вольность» польских дворян, а сословной привилегией рыцаря – защита Отечества от врагов внешних и внутренних (иноверцев).

Поскольку необходимость неукоснительной верности традициям предков переносится в сферу морального долженствования, то роль истории, как соб-

рания примеров, становится доминирующей. В связи с этим значение Рода, деяний конкретных и мифических героев прошлого в сохранении и приумножении Наследия становится определяющим в историческом сознании сармата.

В этом контексте преданность вере предков, особое положение Польши в ряду католических государств, ее избранничество для исполнения особой сакральной миссии также воспринимается как традиционная ценность.

Истоки сарматизма изначально – политические. В других государствах на первое место выходили иные факторы формирования национального самосознания – такие, как, например, исторические корни; в Речи Посполитой явно преобладали политические амбиции «шляхетского народа».

Важнейшая функция «мифического времени и мифа – создание модели, примера, образца»⁸². Наличие, таким образом, идеала для подражания, эталона поведения считается одной из существенных черт мифологического сознания. Сарматская идеология создает не только идеал человека, которым становится сам сармат, но и образец государства – шляхетскую республику. Это позволяет нам сделать вывод о том, что фундаментом идеологии сарматизма является мифологизированная история.

Сармат обращен в прошлое, и потому традиционность и консерватизм понимаются как освященные моралью и религией необходимые, обязательные качества «хорошего», «истинного» сармата. Историческое время обращено вспять, цель настоящего – вернуть идеалы «золотого прошлого», а, при невозможности этого – повторить, воспроизвести то время.

Такой тип исторического сознания содержит в себе основные признаки мифа:

- наличие первопредка, или культурного героя-«учителя» и основателя культурных традиций;
- отождествление генезиса и сущности, т.е. замена причинно-следственных связей прецедентом;
- представление о прошлом как о до-времени начальной эпохи, «золотом веке». Впоследствии этот миф преобразуется в идею славной героической эпохи единства народа, могучей государственности, великих войн.

Важным представляется и то обстоятельство, что попытка осознать историю как необходимость ее повторения, имитации ее событий с целью если не возврата «золотого века», то хотя бы ослабления напряженности переживания исторического страдания возникает в первую очередь у элиты общества⁸³. «Этногенетические легенды, сочетая в себе мифологемы пространства и времени, являлись своеобразным звеном, соединявшим мифологизм и историзм научного познания», – определяет А.С. Мыльников⁸⁴. А, следовательно, они

органически вписывались в сферу культурно-исторической традиции последующих эпох. Этногенетический миф полифункционален (термин Ст. Оссовского). Кроме первичного значения – обоснования общности происхождения по крови, он играет чрезвычайно важную роль в утверждении превосходства этой общественной группы над иными, причем речь идет не обязательно о сословии, но зачастую и об отдельном роде⁸⁵. Так возникает ответвление этногенетического мифа – генеалогический миф.

Один и тот же генеалогический миф может быть объединяющим фактором и обоснованием мессианизма и исключительности одновременно. Поэтому в каждом конкретном аспекте необходимо определить степень притяжения и отталкивания. Сарматский генеалогический миф акцентировал различия, потому оппозиционность по отношению к чуждому и «чужому» гармонично сочеталась с консерватизмом, когда речь шла о «своем».

Историческое сознание польской элиты (в частности, польских хронистов и публицистов) отличается двойственностью. С одной стороны, попытки обосновать древность народа осуществляются при помощи обращения к легендарным и мифическим событиям, причем и система этих обоснований строится по мифологическому принципу: генезис явления объясняет его сущность. Однако этим историческим представлениям свойственны некоторые новые черты восприятия времени. «Время представляется по типу мифического как начальное время и время активных действий предков, предопределивших последующий порядок, но повествует не о творении мира, а о заре национальной истории, об устройстве древнейших государственных образований и т. д.»⁸⁶, – так характеризует время мифа Е. Мелетинский.

Особенностью исторического сознания сарматов была не просто идеализация прошлого, ведь мифы о начале – типичны для европейских народов. Отличительной ее чертой стала «национализация», так как в этот период создается собственно польская история. Она опирается, с одной стороны, на миф, а с другой, на формирующуюся сословную сарматскую идеологию. Эта двойственность относит сарматизм к явлению переходного этапа: от средневекового христианского сознания к современному историческому⁸⁷.

Национальный (для сарматизма он стал этносословным) элемент изначально формируется на основе идеологии национальной исключительности. Введение этого национального компонента в круг мифологических событий приводит к мифологизации идеологии или идеологизации мифологии. Последнее становится принципиально важным, если учесть, что в период формирования наций возникает историческая школа, которая с самого начала и до сегодняшнего времени руководствуется в том числе и идеологическими целями⁸⁸.

Таким образом, в схематичном виде это можно было бы представить так: сарматская сословная идеология складывается в рамках мифологического сознания и постепенно эволюционирует в направлении создания национальной идеологии и идеологизированной истории.

Примечания

- ¹ *Собеский Якуб.* Мемуары // Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси. Вып. 1–2. Киев, 1890–1896. Вып. 2. С. 70.
- ² *Мелетинский Е.М.* Общее понятие мифа и мифологии // Мифологический словарь. М., 1990. С. 634–636.
- ³ *Толстой Н.И.* Сарматизм: миф – история – национальное самосознание – культура // История и культура. Тезисы. М., 1991. С. 66.
- ⁴ *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. СПб., 1996. С. 26.
- ⁵ Там же. С. 27.
- ⁶ *Bielski M.* Kronika Polska. Kraków, 1564. K. 230.
- ⁷ *Меховский М.* Трактат о двух Сарматиях. М.–Л., 1936. С. 43.
- ⁸ *Толстой Н.И.* Указ.соч. С. 68.
- ⁹ *Меховский М.* Указ.соч. С. 72.
- ¹⁰ *Orzechowski St.* Kroniki Stanisława Orzechowskiego przez M. Zygmunta Alexandra nałącz Włynskiego w Akademii Krakowskiej z łacińskiego na Polskie przetłumaczone. Warszawa, 1767. S. 2–3.
- ¹¹ Ibid. S. 6.
- ¹² *Dębolecki W.* Wywod iedynowłasnego Państwa świata. Warszawa, 1633. S. 15.
- ¹³ Цит по: *Мыльников А.С.* Картина славянского мира ... С. 26.
- ¹⁴ Там же. С. 114–117.
- ¹⁵ *Flawiusza Wegecyusza Renata meza zacnego o sprawie rycerskiej nauka tłumaczona przez F. Paprockiego.* Lowicz, 1776. T. I–II. S. 149.

- 16 *Długosz J.* Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Warszawa, 1961. S. 18.
- 17 Название «русинь» в источниках этого периода обозначает восточно-славянское население Руси. Авторы, впрочем, не сходятся в определении государственной принадлежности этих народов. Некоторые распространяют это название как на жителей Московского, так и Польского государств (Я. Длугош). Другие относят его к украинскому и белорусскому населению Польских и Литовских земель (М. Меховский). Постепенно возобладали более узкая трактовка термина. Русинами (роксоланами, рутенами) стали называть восточнославянское население Западной Руси, в отличие от русских Московского государства.
- 18 *Długosz J.* Op.cit.S. 20–21.
- 19 *Pelc J.* Barok – epoka przeciwnieństw. Warszawa, 1993. S. 207.
- 20 *Меховский М.* Указ.соч. С. 94–95.
- 21 *Bielski M.* Op.cit. K. 230.
- 22 *Kromer M.* Kronika polska, na język polski z łacinskiego przełożona przez Marcina z Błazowa Błazowskiego. Sanok, 1857. S. 3.
- 23 *Мыльников А.С.* Указ.соч. С. 261–262.
- 24 *Bielski M.* Op.cit. K. 335.
- 25 *Мыльников А.С.* Указ. соч. С. 270.
- 26 *Mańkowski T.* Genealogia sarmatyzmu. Warszawa, 1946. S. 23.
- 27 *Мыльников А.С.* Указ. соч. С. 129.
- 28 *Ulewicz T.* Sarmacja: Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w. Kraków, 1950.
- 29 *Толстой Н.И.* Указ.соч. С. 69.
- 30 Там же.
- 31 *Bielski M.* Op.cit. S. 2.
- 32 Цит. по: *Первольф И.И.* Славянская взаимность с древнейших времен до XVIII в. СПб., 1874. С. 39.

- 33 *Malicki J. Mity narodowe: Lechiada. Wrocław, 1982; Мельников А.С. Указ. соч. Ч. II. Гл. 1.*
- 34 *Мельников А.С. Указ.соч. С. 144–146.*
- 35 *Карнаухов Д.В. Средневековые интерпретации легенды о славянских прародителях как культурный определитель // Славяне и их соседи. Миф и история. Тезисы 15-й конференции. М., 1996. С. 14.*
- 36 *Ossowski St. Więż społeczna i dziedzictwo krwi. Warszawa, 1948. S. 140.*
- 37 Цит. по: *Malicki J. Mity narodowe: Lechiada. S. 43.*
- 38 *Bielski M. Op.cit. S. 219.*
- 39 *Карлина С.Н. Христианские мотивы мифа о династии Пястов в хронике Галла Анонима // Славяне и их соседи. Миф и история. С. 11.*
- 40 Там же. С. 12.
- 41 *Мельников А.С. Указ. соч. С. 274.*
- 42 *Ossowski St. Op. cit. S. 140.*
- 43 Цит по: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku. Warszawa, 1979. S. 127.*
- 44 *Mańkowski T. Op. cit. S. 31–33.*
- 45 *Ibid. S. 35.*
- 46 *Топоров В.Н. Функция границы и образ «соседа» в становлении этнического самосознания // Славяноведение. 1991. № 1. С. 32.*
- 47 *Иванов С.А. Славянская этничность как методологическая проблема // Славяноведение. 1993. № 2. С. 25.*
- 48 *Długosz J. Op. cit. S. 29.*
- 49 *Orzechowski St. Op. cit. S. 7–8.*
- 50 *Grzybowski K. Ojczyzna – Naród – Państwo. Warszawa, 1977. S. 58.*
- 51 *Ibidem.*
- 52 Цит. по: *Grzybowski K. Ojczyzna – Naród – Państwo. S. 57.*
- 53 *Ibid. S. 58.*
- 54 *Orzechowski St. Wybór pism. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1972. S. 47.*

- 55 *Orzechowski St.* Policyja Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych Polityk wypisana i na świat dla dobra pospolitego trzema księgami wydana. Przemyśl, 1984. S. 28.
- 56 Ibidem.
- 57 Ibidem.
- 58 Ibid. S. 29.
- 59 Ibid. S. 105.
- 60 Цит по: *Górski A.* Myśli wybrane. Warszawa, 1934. S. 31.
- 61 *Orzechowski St.* Polskie dialogi polityczne (Rozmowa około egzekucyj i Quincunx) // Biblioteka pisarzy Polskich. Kraków, 1919. S. 232.
- 62 *Starowolski Sz.* Reformacja obyczajów Polskich wszystkim stanom ojczyzny naszej.[B.m.], 1650. S. 27.
- 63 *Orzechowski St.* Polskie dialogi polityczne ... S. 255.
- 64 *Starowolski Sz.* Prawy rycerz. Kraków, 1858. S. 8–9.
- 65 Ibid. S. 5.
- 66 Цит. по: *Obirek St.* Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi. Kraków, 1994. S. 83.
- 67 *Malicki J.* Op.cit. S. 74–75.
- 68 *Барз М.С.* Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987. С. 231–237.
- 69 *Starowolski Sz.* Reformacja obyczajów Polskich ... S. 91.
- 70 *Malicki J.* Op.cit. S. 115.
- 71 *Барз М.А.* Указ. соч. С. 20.
- 72 *Zientara B.* Świt narodów europejskich. Warszawa, 1985. S. 14–16;
Bartkiewicz K. Obraz dziejów ojczystych w świadomości historycznej w Polsce doby Oświecenia. Poznań, 1979. S. 18–21.
- 73 *Tazbir J.* Próba określenia kultury szlacheckiej w Polsce przedrozbiorowej // Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej. Warszawa, 1976. S. 16.
- 74 *Obremski K.* Kryzys sarmackiej teologii historii // Barok, Sarmatyzm, Psalmodia. Toruń, 1995. S. 51–52.

- 75 *Собеский Якуб*. Указ.соч. С. 76–77.
- 76 *Starowolski Sz.* Prawy rycerz. S. 4.
- 77 *Kunicki W.* Obraz szlachcica polskiego. Kraków, 1615. D 4.
- 78 *Starowolski Sz.* Reformacja obyczaiow Polskich ... S. 75.
- 79 Wizerunek wiecznej sławy Sauromatów starych pobudzający młodź rycerską ku naśladowaniu spraw ich. Od szlachetniej Pallady z gniazda cnót ich w Ojczystym Parnasie ubudowany, a przez Wawrzyńca Chlebowskiego z przykłady mężów Rzymskich, onych wielkich miłośników Ojczyzny opisany i wydany. Kraków, 1614. S. B2.
- 80 *Lewandowski I.* Rzymska i rzymsko-sarmacka genealogia rodów szlacheckich w niektórych Herbarzach staropolskich // Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze. Łódź, 1981. S. 228.
- 81 *Барг М.А.* Указ. соч. С. 278.
- 82 *Мелетинский Е.М.* Указ.соч. С. 635.
- 83 *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 133–137.
- 84 *Мыльников А.С.* Славянские этногенетические легенды: место и роль в эволюции исторического познания // Славяне и их соседи. Миф и история. С. 33.
- 85 *Ossawski St.* Op.cit. S. 137–140.
- 86 *Мелетинский Е.М.* Эпос и мифы // Мифы народов мира / Энциклопедия: В 2-х т. М., 1980. Т. 2.С. 664–666.
- 87 Мы исходим из типологии темпоральных представлений, предложенных авторами книги: *Савельева И.М., Полетаев А.В.* История и время. В поисках утраченного. М., 1997. С. 297–307.
- 88 Там же. С. 610.

Глава 3

Образ Родины в сарматской картине мира



Polska dzielność ... jest zasłoną
Murem i całej Europy obroną.

Zb. Morsztyn *

(*Pelc J.* Zbigniew Morsztyn na tle poezji polskiej XVII w.
Warszawa, 1977. S. 285)

* Польская доблесть – преграда, стена и всей Европы оборона. 36. Морштын (пол.).

После выяснения того, как складывались представления о прошлом, как они колебались от мифа к истории и в каких образах формировалась сарматская идеология, попытаемся выделить важнейший элемент сарматского сознания – комплекс представлений о Родине и ее месте в картине мира.

Польша в Европе. «Свои» и «чужие»

*Panie Boże, daj to, i racz strzec w Polsce jerarchiję świętej,
którąś ty postanowił raz.*

Modła polska ku Bogu. St. Orzechowski¹

В сознании польской элиты XV–XVI вв. еще присутствовала типичная для средневековья картина мира, в которой христианская Европа отождествлялась с миром как таковым. Эта модель на рубеже XVI–XVII вв. уже не была столь схематичной, как ранее, поскольку поляки совершали путешествия на Восток, к Святой земле, особенно активно – в центральные и другие европейские государства и узнавали, хотя и с запозданием, о географических открытиях и других событиях, происходивших далеко от Европы². Однако главной ареной событий мирового значения оставалась для них Европа христианская – Orbis Christianus. Критерием «европейскости», строго говоря, являлась конфессиональная принадлежность. Потому превосходство христианской Европы и европейцев было безусловным. С другой стороны, границы Европы и Азии (Востока) также определялись поляками по конфессиональному, а не географическому признаку. Польша соседствовала с Восточным миром, который в системе пространственных представлений не относился к Европе, – в частности с Османами и Московией. Причем Турция, например, не могла считаться частью Европы еще и потому, что принадлежала к мусульманскому региону. Московское государство – тоже, хотя христианская общность с православным

¹ Господи Боже, дай нам позволения охранять в Польше тот мировой порядок, который Ты установил... Польская молитва Богу Ст. Ожеховского (пол.).

миром, как с населением Украины, так и с жителями Московии, не подвергалась сомнению³. Таким образом, представление о земном пространстве ограничивалось для шляхтича-сармата главным образом, христианской Европой.

Мир делился, условно говоря, на христианский и нехристианский. К нехристианскому относился прежде всего мусульманский регион, под христианской частью понималась христианская Европа. Последняя, в свою очередь, рассматривалась в религиозно-политическом смысле как группа государств, отношение к которым определялось не межгосударственными или политическими обстоятельствами, но внутриконфессиональной солидарностью⁴.

Этот же критерий применялся при определении степени враждебности и дружелюбности соседних стран и народов. Восприятие чужеземцев было крайне негативным. Во-первых, потому, что от других государств исходила опасность реформационных движений. Во-вторых, из-за отличий их политического устройства от польской шляхетской республики.

Я. Тазбир, анализируя отношение польской шляхты к инонациональному европейскому дворянству, отмечает разницу в восприятии «чужеземцев» и «чужих»: степень негативного в нем применительно к «чужеземцам» – гражданам других государств – определялась их религиозной принадлежностью, либо типом государственного устройства этих стран. «Чужими» для сарматской шляхты были представители иной веры и национальности, жившие на территории Речи Посполитой, однако «чужеземцами» они не считались и к ним относились гораздо более лояльно.

Главные отличительные особенности сарматской идеи нашли выражение в негативном восприятии польской шляхтой других народов.

Значительно более дифференцированным было восприятие «чужих», когда речь шла о представителях шляхетского сословия. Во второй половине XVI в. в Польском государстве ими были не только этнические поляки, но и литовцы (литвины), русские (украинцы) и некоторые другие. Несмотря на то что они обладали полнотой прав, общественное мнение долгое время оценивало их как «не-своих».

Обратимся к показательной полемике между Ст. Ожеховским и Августином Ротундусом.

По мнению Ст. Ожеховского, настоящий поляк обладает чертами, которые «делают его самым строптивым на свете: древним шляхетством, единой истинной католической верой, равенством шляхетского сословия. Шляхта называется польским народом. Может ли Литва быть равной Польше? Нет, не может»⁵, так как, каким бы знатным и известным ни был литвин-шляхтич, он не обладает чертами, присущими поляку по рождению. Польская государственность, как считает Ст. Ожеховский, древнее литовской, т. е. в то время,

когда поляки-сарматы уже обладали свободой, литовцы были «несвободными» людьми. Литовцы, рассуждает далее Ст. Ожеховский, «привыкли подчиняться, нет у них врожденного чувства свободы и шляхетского благородства. Литовцы по рождению невольники. Ни один представитель другой нации – литвин ли, русин ли, не может “научиться” этому»⁶.

А. Ротундус (настоящая фамилия – Мелецкий, литовский шляхтич), отвергает утверждения Ст. Ожеховского, доказывая, во-первых, древность литовской истории и ее государственности⁷, и, во-вторых, что очень важно, апеллирует при этом к общности единой веры – католическому вероисповеданию⁸. Однако он не может опровергнуть главный довод Ст. Ожеховского – о том, что «истинная вера» (католическое вероисповедание) была принята литвинами много позже и потому оплот ее – Костел, являющийся одновременно духовным гарантом и шляхетской вольности и веры, может быть только в Польше. Позиция А. Ротундуса, защищающего литовский народ (понимаемый как литовская шляхта), опирается на следующие аргументы: 1. Если Ст. Ожеховский прав, и литовцы, действительно, не были истинной Речью Посполитой (т.е. не были государством шляхетской демократии), и, кроме того, были «несвободны» («*niewolniki*») до заключения Унии, то в таком случае «каким позором и стыдом для поляков было бы в течение столь долгого времени считать их братьями, выдавать за них своих дочерей и принимать их на службу»⁹. 2. Кроме того, утверждает А. Ротундус, «и Польша в правление королей не всегда свободна бывала, а мы под властью князей наших никогда свободы не теряли»¹⁰. 3. Используя полемические приемы оппонента, он восклицает: «Что есть шляхетство? Разве не (тем оно подтверждается, когда. – *М.Л.*) принадлежа к старинному дому и известному роду, добрые люди издревна республике служили ... Пусть мы не самого знатного рода, но от предков своих отречься не будем. И разве меньшим достоинством наделен человек, если по крови он не поляк, а по всем чертам – истинный шляхтич?»¹¹

Полемика хорошо иллюстрирует тот факт, что в конце XVI в. социальное единство сарматского народа еще не превалировало над этническим (или, точнее, этноконфессиональным) разделением внутри сословия. Это означало, что интеграционные процессы еще не стали необратимыми. Но вместе с тем твердо определились главные критерии шляхетской принадлежности – знатность по рождению (шляхетство по крови) и вероисповедание. К первой трети XVII в. дворянство литовского, украинского и прусского происхождения уже воспринималось как сарматское при условии его католического вероисповедания и знатности рода (равно как и особого правового статуса)¹². Таким образом, «гражданство» общего государства – Речи Посполитой и декларируемое сословное равенство стали доминирующими факторами при определении «чужих».

Осложнялись внутрисловные отношения и конфессиональной принадлежностью: в стране проживали протестанты, ариане, православные, униаты. Перенесение отношения к «чужим» на религиозную почву стало основанием для ксенофобии и мегаломании. В основе этих воззрений лежал тезис об особом, исключительном месте Польского государства в истории Европы – как в роли единственного хранителя традиции римского республиканского устройства, так и в качестве оборонительного щита между агрессивным Востоком и христианским европейским Западом.

Подобные представления содержали оценку положения Речи Посполитой, географически соприкасавшейся с некатолическими регионами, как опасного. Восток, несмотря на определенные оговорки, все же считался варварским и потому роль Польского государства рассматривалась не только как буферная, но и как мессианская – идея «*antimurale christianitatis*» наделяла польское государство особым сакральным предназначением спасителя Европы от мусульманской угрозы в масштабах континента¹³. Это подкреплялось уверенностью в том, что Речь Посполитая и польская церковь находятся под особым покровительством Христа и Девы Марии¹⁴.

Польские исследователи убедительно доказали, что переход к замкнутости и враждебности по отношению к другим народам, живущим вне Польского государства, произошел в первой трети XVII в. 15, а в период экономической и политической стабильности Речи Посполитой польское общество было открытым.

Такое изменение, однако, не означало полного отрыва от Европы в шляхетском сознании. Осознанное неприятие всего непольского, внутренняя замкнутость приводили к тому, что в глазах европейцев Польша постепенно становилась оплотом варварства и беспорядка. В свою очередь, это еще более усиливало тенденцию к изоляционизму польского общества и государства¹⁶, побуждая искать не оправдания, но идейного обоснования польской специфики. На упреки иностранцев в необразованности и грубости польских шляхтичей – «за границей нас считают варварами, то есть людьми грубыми и невежественными, среди которых редко встретишь ученого человека»¹⁷ – сарматские идеологи отвечали, что это объясняется не отсутствием «хорошего» (в европейском смысле) воспитания, но принципиальными отличиями поляков от других народов. То, что хорошо для других, не подходит польской шляхте, которая, живя по обычаям предков, не признает никаких нововведений (символическим выражением этой позиции стала Конституция 1505 г. «*nihil novi*») и потому даже «наука есть источник зла ... погибель для Речи Посполитой»¹⁸.

Кроме того, реальные события польской истории на рубеже XVI–XVII вв. требовали возвращения к идеалу «грубого и храброго» воина. Постоянные войны XVII в., противниками поляков в которых были не-католики (протес-

танты шведы, православные и униаты восточных земель, мусульмане), – подкрепляли уверенность шляхты в уникальности исторической судьбы сарматского *католического народа* и государства в целом, что способствовало закреплению идеи единства и государственной целостности на основе католической религиозной общности.

При постоянно проводившемся сопоставлении Польши и Европы принципиально важны были также категории порядка и беспорядка. Резкому осуждению подвергались всякого рода восстания, бунты, грабительские нападения и официально необъявленные военные действия. Это касалось как религиозных войн периода Реформации, так и действий казаков на восточных окраинах Польского государства¹⁹. Принцип законопослушания, интерпретировавшийся в свете представлений о шляхетской демократии как идеал сосуществования граждан и государства, определял отношение не только к отдельным народам, но и к различным общественным явлениям. Такое категорическое суждение основывалось на тезисе, что общественный порядок установлен Богом и восставать против него – значит противиться Божьей воле.

Необходимо отметить, что негативной оценки удостаивались прежде всего участники подобных событий недворянского происхождения. Польские шляхтичи и дворянство иной этноконфессиональной принадлежности нечасто осуждались общественным мнением за нарушения порядка, в том числе и в правовом плане. В морализаторской литературе редко встречаются описания ужасающих картин разорения и насилия по отношению к крестьянам, мешанам и соседям–шляхтичам, которые, однако, типичны для судебных актов и протоколов той эпохи. Исследование данных источников доказывает, что значительный размах эти, по сути дела, локальные войны шляхтичей друг с другом приобрели на восточных землях государства, где упорядоченная жизнь регулярно нарушалась казачьими восстаниями и постоянными стычками с турками²⁰. Безобразия своевольных сарматов вызывали возмущение лишь у христианских проповедников–публицистов и поборников морали, видевших причину подобных «беспорядков» в нарушении добрых сарматских традиций и отступлениях от норм морали.

Польша представлялась значительным по территории государственным образованием в Европе, которая, в свою очередь, и заключала в себе весь мир. Будучи расположенной на окраине этого мира, Речь Посполитая граничила с опасными для христиан (католиков) варварскими народами, и это определяет ее особую роль не только в геополитическом, но и в историческом плане. Развитию «географической ментальности», (когда – *М.Л.*) в сознании индивида возникала эмоционально окрашенная карта мира ... усиливая чувство национальной гордости от осознания уникальности исторической судьбы

родины»²¹, способствовало и ощущение реальной угрозы, исходившей от мусульманских народов. Принадлежность к европейскому миру в геополитическом и религиозном смысле не подвергалась сомнению.

В то время как европейскому католицизму («истинному христианству») приходилось прилагать громадные усилия для физического сохранения церкви и веры в условиях реформационного движения, господствующие позиции польской католической церкви в государстве легли в основу особого положения о сармате-воине – защитнике католицизма и Польши как оплота христианского мира.

Реализация идеала республиканского устройства, подобного которому не существовало в Европе, определяла слабость Польского государства на континенте.

Шляхетская республика – Речь Посполитая

Cała przeszłość – i cała przyszłość – w nas być powinna.

Ojczyzna – to samo życie
St. Żeromski^{22*}

Представление о Родине в сознании сарматского шляхтича концентрировалось в образе польского *государства* – Речи Посполитой. Отечество – сарматское государство занимало центральное место в его отношении к «чужим», в его исторических воззрениях и политических пристрастиях.

Главное отличие Польши от иных государств выражалось в ее особом строе, который гарантировал «золотую вольность» и политические свободы гражданам-шляхтичам: «... Москва, Италия, Литва отличны от Польского государства так же, как разнится неволя от свободы»²³. Истинную свободу дает лишь такой политический строй, который существует в Польском государстве, где власть принадлежит шляхте. Он противопоставляется всем разновидностям «деспотических государств» Европы: «... Государя литовские и московские названы могут быть деспотами, царствующими монархами или тиранами»²⁴. Под такое определение попадают правители как абсолютистской Франции, так и монархической Испании²⁵. Ценность «золотой вольности» абсолютна, и единственно она является гарантом справедливого общественного устройства. «И разве не правы мы были, избрав эту форму правления? – риторически восклицает Л. Опалинский. – Когда бы другие ввели такую

* Все прошлое – и все будущее – должно быть в нас. В Отчизне – единственной – жизнь. Ст. Жеромский (пол.).

же у себя, то ... прекратилась бы легкомысленная склонность к войнам и эти ... грабежи, если права (народов. – *М.Л.*) могли бы ограничить алчность и тщеславие монархов»²⁶.

Речь Посполитая, таким образом, не просто отличается особым общественным устройством, но обладает самым лучшим из возможных, так как обеспечивает истинную политическую свободу своих граждан и закрепляет ее привилегиями и правами, соответствуя, по мнению представителей польской шляхты, своему античному образцу – римскому республиканскому строю.

Свобода – «золотая вольность» – это прежде всего свобода от безграничной власти одного человека (короля); это обладание каждого шляхтича привилегиями целого сословия; это право и возможность реализовать свою власть; и, наконец, благо шляхты и есть государственное благо. Важной чертой свободы представлялось декларируемое братство равных меж собою дворян: «... В равенстве поляк все иные королевства превзошел: нет в Польше князей, графов ... польское рыцарство всех народов и волостей одним словом – “шляхта” – называют»²⁷.

Данное высказывание подтверждает еще одну существенную особенность сарматского восприятия Отечества – осознание шляхетской общности в масштабах единого государства превалирует над местным (в том числе и этническим) патриотизмом. Объединение польских и литовских земель в одно государственное образование во многом сгладило явные культурно-региональные особенности внутри собственно Польши. Существовали значительные отличия в социально-экономическом развитии земель (Малая и Великая Польша, Пруссия, Мазовия и др.) и в культурно-религиозном отношении. И по-сарматски понятая «государственная идея», основанная на власти дворянства в обществе, была мощной объединяющей базой польской национальной идеи на ранних этапах ее формирования. Государственный патриотизм не нивелировал, однако, естественного чувства принадлежности к земле предков, «малой родине». Л. Гурницкий ещё в XVI в., в частности, отмечал: «“Patria” – латинское слово. По моему мнению, тем, кто говорит о Польше, лучше употреблять слова “patria моя”, чем “отчизна моя”, тогда как “отчизной” лучше называть то, что отец передал по наследству»²⁸.

Гражданин Польского государства характеризуется в основном этическими чертами. Моральные качества были главным критерием оценки как человека и его деяний, так и общества: его политического устройства и социальной жизни. В этих представлениях польские мыслители следовали за Платоном и Аристотелем, полагавшими, что обычаи создают в государстве его основы и определяют справедливые законы, которые стоят на страже добродетелей; добродетельная жизнь отдельного гражданина – и фундамент, и высшая цель государства.

Однако у греческих философов были заимствованы лишь их социально-этические доктрины; восприятие наследия античности декларировалось в первую очередь как продолжение римских традиций демократии, политического устройства, своеобразно понятого имперского патриотизма, места и роли гражданина в государстве.

Итак, «правильное» существование государства и общества ставилось в зависимость от добродетелей каждого гражданина. Поэтому моральный облик польского шляхтича являлся залогом процветания Речи Посполитой: «Не зажиточность и могущество являются одеяниями истинного шляхтича, скверная вещь – достаток; добродетель – вот почва, которая не обветшает и не сгниет никогда, только она порождает и создает, делает шляхтича шляхтичем, – в этом я согласен с Платоном»²⁹, – писал А. Радавецкий.

Польскому шляхтичу, таким образом, вменяется в обязанность обладание конкретными моральными качествами, причем задействована главным образом *не религиозная, а сугубо светская мотивация*, осмысливаемая в категориях гражданского долга.

Другой важной посылкой является представление о доминирующей роли природы (крови), а не традиции или авторитетов в формировании добродетельного человека. Исходя из этого, именно шляхтич как никто иной по происхождению, по рождению своему, склонен к добродетели:

Родятся благородные от благородных, честных:
 В породе видим мы черты достойных предков:
 Как робких голубей орлица не рождает,
 Так хилый заяц не от льва ведет свое происхождение.
 Но могут возрасти природы достоянья,
 Коль сердце закалить хорошим наставленьем:
 Не будь того, и славный род шляхетский
 Исполнился бы нравами дурными.

Так писал в стихотворении «О шляхетской добродетели» Николай Семп-Шажиньский³⁰.

Эти тезисы генетически обуславливают нравственные достоинства сармата, которые, в свою очередь, являются опорой государства. Они предельно ясно выражают суть отношений польского дворянина к Отечеству. Понятие предков, Рода, семьи здесь приобретает иное значение. Происхождение (физическое!) есть не только определяющий фактор «истинности» шляхетства и своеобразный гарант гражданской добродетели, но и фундамент государства. Характерным подтверждением этому могут служить следующие слова: «... До

совершенства истинному шляхтичу при наличии добродетели еще кое-что необходимо. Прекрасная, лучшая и священная драгоценность шляхетства есть добродетель; но такая же драгоценность – чудное отдохновение и благородная краса – *кровь* (курсив мой. – М.Л.) предков и родителей, от которых мы рождаемся, потому что добродетели знатных более совершенны»³¹.

Умножение славы предков, сохранение чести рода и семьи становились не только благим пожеланием, не только оценивались позитивно с этической точки зрения, но и вменялись в обязанность шляхтичу как долг сармата по отношению к Родине: «... Кому дано, что он по рождению ... шляхтичем стал, усердно о том стараться должен, чтобы этой драгоценности не утратил и привилегии этой не оскорбил»³². Имея в виду эту ситуацию, можно несколько иначе взглянуть на культ предков сарматского рода. Пристальное внимание к генеалогическим связям, к истории теперь возможно объяснить не только «родовым снобизмом» и идеализацией прошлого, но и стремлением подтвердить гражданские права шляхтичей: настойчивые экскурсы в героические и славные деяния предков выглядят теперь как своеобразное обоснование их правоспособности как социальной группы в целом, так и каждого дворянина в частности.

Выражением такого пристального внимания к прошлому рода являлись, в частности, дневники и мемуары (диариуши и *silva rerum*), получившие невероятное распространение и популярность в Польше XVI и XVII вв. Несмотря на то что они представляют собой жизнеописания или воспоминания конкретных людей, в начале их, как правило, помещены детальные генеалогии (зачастую мифологизированные) и рассказы о семьях родителей, а сама автобиография вписывается в историю рода и семейства. Исключительное значение приобретают не оригинальные черты личности, не конкретная биография, но, напротив, типичные сословные добродетели; из фактов значимы лишь те, которые отражают связь сармата с вечными непреходящими шляхетскими ценностями: со славными ратными подвигами, верностью присяге и королю, благочестием.

Конкретные исторические события в дневниках и мемуарах важны лишь как фон, на котором обнаруживают себя добродетели предков, причастных к явлениям исторического масштаба. Это прежде всего факты государственной польской истории: войны (отдельные сражения и крупные военные кампании), избрание королей, сеймики и сеймы, принятие новых законов и указов, важные события религиозной жизни (такие, как Брестская уния, борьба с еретиками). Значимость, масштаб личности определялись, во-первых, фактом причастности к этим событиям и степенью участия в них; во-вторых, соответствием образу шляхетского поведения. Большую роль играли также оценка современников и социальный статус: чины, награды, благодарности. Достаток (богатство) и образованность ценились значительно меньше.

Итак, сарматское понятие Отечества выражалось в двух категориях: справедливое государство-республика и добродетели граждан-сарматов.

Религия и Отечество

*Gdy wiara naruszona jest, – jako ranne serce,
prędko śmierć Rzeczypospolitej przywodzi*
P. Scarga

Естественным обоснованием католического вероисповедания польского сармата был аргумент традиционности этой веры – «веры отцов наших». Вопрос о соотношении религиозной толерантности шляхты второй половины XVI в., с одной стороны, и конфессиональной нетерпимости XVII в., с другой, непрост. Многие исследователи справедливо отмечают, что при выборе веры или при переходе в протестантизм шляхта периода расцвета государства руководствовалась прежде всего политическими соображениями – укреплением роли дворянства и усилением внутрисословной солидарности. В историографии нет однозначного ответа на вопрос, что побудило шляхту, отказавшись от традиционной междворянской веротерпимости, перейти на позиции поддержки Контрреформации.

В произведениях первой половины XVII в. мотив сохранения веры всегда апеллирует к сохранению традиций. Своеобразием католицизма этого века был его особый «сарматский дух». Часто в литературе используется термин «сарматский католицизм», особенностью которого была полонизация Костела в Посттридентский период³³. Речь идет о том, что религиозная литература, проповеди, изобразительное искусство наполнялись реалиями польской жизни, истории, быта и героическими свершениями сарматского народа: «Всюду в них старосты, гетманы, епископы, Речь Посполитая ... Христос, апостолы, святые ... изъясняются стилем и языком нашей шляхты ... всякая война носит название посполитого рушения; там Спаситель проводит элекционный сейм для избрания на престол небесный ...»³⁴. Вся мировая история происходила в Польше, Голгофа существовала в Кракове, Богородица и святые облекались в польские одежды, потому что жили на польских землях.

Католицизм в Польше XVII в. вполне можно назвать «народной» верой, поскольку борьба за души верующих в условиях Контрреформации вынуждала говорить с прихожанами на доступном языке; она, по выражению Зб. Кухо-

* Когда вера разрушена, она, подобно ране в сердце, ведет к смерти Речи Посполитой. П. Скарга. (пол.).

вича, «сознательно вульгаризировала»³⁵ и упрощала религиозную обрядность. Характерным примером этого полонизированного католицизма было, в частности, отождествление языческих и христианских образов³⁶, разрешенное к тому же поэтикой барокко. Более того, культ польского богатыря-героя столь активно использовался церковью (особенно в периоды кровопролитных войн), что зачастую превосходил по значимости древних ветхозаветных пророков и святых³⁷.

М. Богуцкая объясняет это явление не только типичной особенностью барочной религиозности, но и польской действительностью XVII столетия: «Тысячи ... (сарматских рыцарей. – М.Л.), которые шли на мессу, часто не омыв от крови руки после битвы ... наивно полагали, что “Господь не брезгует кровью, пролитой во Имя Его”»³⁸. Сила убежденности основывалась на том, что защита отцовской веры от посягательств – святое и богоугодное дело. И хотя польская шляхта за редким исключением не интересовалась теологией, ее набожность выражалась в простых, наивных верованиях, в соблюдении христианских обрядов, ставших польской традицией. Подобная религиозная форма помогала в жизни, которая проходила в условиях постоянной угрозы, рядом со смертью, а гибели на поле боя оказывалось достаточно для искупления грехов³⁹.

Католическая религиозность эпохи барокко, уподобляя реальную жизнь небесной, сочетаемую с уверенностью в особом отношении Бога к Польше и в небесном покровительстве сарматскому государству, укрепляла исключительную связь польского неба и польской земли⁴⁰.

Важной деталью, нередко ускользающей из поля зрения польских историков, представляется то обстоятельство, что собственно религиозный элемент сарматской идеологии отнюдь не был главным. Это сказывалось, в частности, и в факте обращения именно к римскому, а не греческому наследию античности, – оно характерно не только для публицистических и нормативных произведений, но и для литературы в целом. Многозначность подобной апелляции подчеркивал В. Ходасевич, анализируя русскую литературную традицию эпохи Просвещения: «Рим учился у Греции искусству, но религиозное творчество, лежащее в основе этого искусства, было ему довольно чуждо. Религиозная идея в нем была поглощена государственной. Поклонники античного искусства ... в этом отношении были похожи на римлян. Сама поэзия была для них областью столько же художественной, сколько государственной деятельности ... Они не дерзали подвергнуть сомнению своего христианского Бога, но он у них выходил похож на римского Юпитера. Они и в Нем видели прежде всего Созидателя, Первого Двигателя и правителя»⁴¹. Эти слова можно считать справедливыми и в отношении религиозной и государственной идей польского сарматизма.

В сарматской идеологии религиозный элемент выражен неоднозначно. С одной стороны, католическое вероисповедание, как уже говорилось, определяло этническую принадлежность сармата, с другой, исполнение святого долга защиты истинной веры вменялось ему в обязанность. Но это соседствовало с достаточно терпимым отношением к иноверцам Речи Посполитой, и сословное единство приобретало едва ли не большую значимость, чем этноконфессиональные различия. Польская церковь, безусловно, играла громадную роль в сарматской консолидации. Но ничуть не меньшее место в системе идей сарматизма занимали мифологические представления, не являвшиеся христианскими в чистом виде, а также внерелигиозные идеалы (гражданские и личные). Как заметил Зб. Кухович: «Поляков объединяла не столько общая вера, сколько обычаи, связанные с ней. Традиции католицизма воспринимались как “польскость”»⁴².

* * *

Отечество сармата, таким образом, является организующим элементом в системе пространственно-временного самосознания:

- Образ Родины на карте мира не столько вписывает ограниченное государственным границами географическое пространство в мировое, не столько локализует местоположение, сколько сжимает пространство до масштаба собственного государства. Взгляд сармата направлен не на Европу, отождествляемую с цивилизацией и миром, и не на поиск в ней своего «места», а, напротив, своим Отечеством и ограничивается. Перефразируя Людовика XIV, сармат мог бы сказать: «Мир – это Польша». То есть границы пространства предельно сужены и определяются только размерами собственной страны. И нет необходимости обращать взгляд вовне, потому что Польша – лучший из миров.

- Именно Отечество вписывает сармата в историю. Его образ связывает прошлое – как далекое (времена библейские, римскую античность), так и близкое («золотой век» Польши) с настоящим и будущим, которые не мыслятся вне государственно-политической структуры, вне гражданского общества шляхетской демократии. Сам сармат – это связующее звено между доблестными предками и славными потомками. Судьба Родины, ее будущее не представимы для польского шляхтича вне этой связи. Символом Отечества является сармат. Он «воспроизводит» историю. Он может и должен представлять целый народ, как в начальном его понимании (народ сарматский тождествен польской шляхте), так и в более широком, «позднем», смысле этого термина. И потому Польша жива, пока жив хотя бы один сармат, ибо он олицетворяет

собой все категории и значения, которые вкладываются сарматской идеологией в понятие «Отчизны милой – Речи Посполитой».

Реальность и образец: кризис

*Polacy mimo męstwa naród płochy, wytrwałości nie ma,
zabawę woli niż pracę ...
Fantazji dużo, ale ... do czynu ochoty i sił brak
Król St. Batory*^{43*}

Если во второй половине XVI в. мотивы исправления нравов зачастую носили риторический характер и отчасти были данью литературным образцам, то примерно на рубеже веков сочинения под названиями «Исправление некоторых польских обычаев ...»⁴⁴ или «Истинный рыцарь (шляхтич)» стали не просто весьма распространенными. Они знаменовали собой новый этап в шляхетском самосознании (мироощущении). Сарматские поэты, писатели, публицисты констатировали кризис нравов, результатом которого, по их мнению, явилось повсеместное разрушение привычного порядка общественной и государственной жизни. Кризис польского общества конца XVI – начала XVII в. поставил перед шляхтой жесткий вопрос о причинах резкого упадка процветающей до того экономики Польского государства и болезненного для дворянства процесса внутрисословного расслоения. Устоявшаяся картина мира подверглась изменениям, неизбежно обостряя сравнение столь недавнего прошлого с настоящим. Потому важно выяснить, в чем конкретно шляхетские авторы видели кризисные явления и какие пути выхода предлагали.

Одним из программных произведений такого рода была книга Ш. Старовольского «Реформация польских нравов». Уже само название объясняет ключевой тезис автора о необходимости изменения польских обычаев (в данном контексте – нравов), и задачей сочинения являлось доказательство необходимости их «реформирования».

В первой главе Ш. Старовольский осуждает гордыню польского народа (шляхтича), который считает себя «... самым мудрым ... самым мужественным из всех других народов в рыцарском деле и в чрезмерном произволе, которое

* Несмотря на храбрость, поляки – народ суетный, упорства в них нет, труду предпочитают развлечения ... Задору много ... а для действий ни желания, ни сил недостаточно. Король Стефан Баторий (пол.).

вольностью называет ... заявляя, что нет шляхты под солнцем выше польской шляхты»⁴⁵.

Слово «swawola» (своеволие, произвол) означает, по мнению автора, неверно трактуемую шляхтой wolność (свободу) – как никем не ограничиваемые и не сдерживаемые незаконные деяния, право на совершение которых, как считали многие, давало само дворянское происхождение. Привилегированное положение шляхтичей зачастую приводило к тому, что на своих землях они творили произвол, свобода (иными словами, ощущение исключительных прав и привилегий своего сословия, осуществляющего управление государством) понималась как безнаказанность, проявленная не только по отношению к представителям других сословий, но и к братьям–шляхтичам.

«Ни в одной стране, – с горечью отмечает Ш. Старовольский, – ни в Московии, ни у татар не может быть такого беззакония, какое у нас, в свободной Речи Посполитой, творится: только у нас вольно каждому чинить, что ему вздумается, в деревнях и в местечках, если он знатного рода или с ватагой бездельников ... Где еще, кроме как в вольной Речи Посполитой, творятся столь нередко разбои, грабежи, произвол и насилие?»⁴⁶ Автор приводит в пример прежние времена, когда вольность понималась должным образом: «Прежде вольность поляки хранили так, чтобы своеволия между собой не допускать, чтобы каждый в здравии, достатке и покое жил: чтобы все были равноправны и чтоб один другому не подчинялся и другого не опасался»⁴⁷.

Истинная «свобода без произвола» – это внутрисословное равенство в правах, гарантируемое не законом, но обычаем, выраженное в чувствах дружеской привязанности, любви и братской взаимопомощи. Именно такие взаимоотношения отличали старых поляков от других народов: «Обычно поляки при встрече обнимаются (чего другие народы в обычаях не имеют, даже если состоят в кровном или свойском родстве) ... эта церемония выражает взаимные дружеские чувства, которыми гордятся перед людьми и о сохранении которых заботятся. Еще лет пятнадцать тому назад могли мы насчитать несколько десятков сенаторов, которые жили между собой в искренней дружбе и любви и сообща выступали и на защиту отчизны нашей, и чести своей ... Теперь и двух в сенате не сыщем, которые бы между собой приятельские чувства сохраняли, а среди шляхты и вовсе такие перевелись»⁴⁸.

Исчезновением любви и дружеских привязанностей в шляхетском кругу объясняет автор происходящие в Польском государстве беспорядки, проявляющиеся прежде всего в отступлении от идеалов умеренности, мирного существования и от соблюдения законов⁴⁹. Ш. Старовольский сравнивает современные ему нравы польской шляхты с доблестями и обычаями сарматских предков: старинный польский обычай гостеприимства сменился грабежами,

разбойными нападениями на путников, дружеские застолья стали разгульными пирушками, а оружие, прежде служившее благородной защите слабых и беззащитных, используется теперь против хлебосольных хозяев: «Любимый обычай ношения при себе сабель взяли мы от предков своих, которые были людьми доблестными и рыцарственными ... никогда оружия с себя не снимали и везде его носили; с ним и за стол садились, с ним и спали ... И мы с оружием за стол садимся, а потом, упившись, без разбора виноватых и невинных бьем, стреляем, убиваем»⁵⁰. Так, по мнению автора, даже добрые обычаи, превратно толкуемые, служат порче нравов.

Ш. Старовольский апеллирует к польским обычаям добрососедства и взаимного уважения, основанному на христианских добродетелях – любви к ближнему, сознании внутрисословной солидарности при сохранении равенства перед законом и в личных отношениях.

Следующим по значимости отступлением от старопольских традиций является грех обогащения и корыстолюбия, которого, по мнению Старовольского, предки сарматов были лишены. Он напоминает, что золотые годы Польши назывались так не из-за избытка золота в сундуках, но благодаря доблестям сарматских предков, о которых ныне забывают их потомки⁵¹. «Лихоимство окончательно Польшу погубит»⁵²; «теперь у людей достаточно денег, золота с лихою, но и подлости не занимать ... Кто источник дороговизны? Алчные. Кто причиной кровопролития, смуты? Корыстолюбцы ...»⁵³, – внушал современникам католический проповедник.

В этих рассуждениях Ш. Старовольского важно отметить еще одну черту: человек является для него началом и основой хорошего государства, даже, в каком-то смысле, центральным его звеном. Дело не только в том, что сама эпоха вслед за античностью осознает политическое устройство в этических категориях. Важно и то, что под «человеком» подразумевался, безусловно, шляхтич. При объяснении причин кризиса на первом месте для автора оказывается не анализ конкретного механизма государственного устройства, не законы, которые гарантируют его нормальное функционирование, но субъект – гражданин государства. В оппозиции мир/человек применительно к отношениям гражданина и государства акцент сделан на роли личности: «Мир отодвигается на второй план, будучи поставленным в зависимость от человека»⁵⁴.

Причины кризиса в Речи Посполитой Ш. Старовольский видит в изменении традиций. Жизнь в ней, согласно его рассуждениям, изменилась в худшую сторону из-за нарушения древнего государственного порядка, «без которого будучи, Польша гибнет и разорению подвергается»⁵⁵. Основой этого порядка были старинные обычаи Речи Посполитой, когда поляки передали право управления государством королю и сенаторам⁵⁶. Со временем, однако, «золо-

тая вольность» стала пониматься как произвол и самовластье, и поляки (шляхта) «пошли сами себе права измышлять, законы устанавливать, власть у короля и сената отнимать, и ... всю полноту власти и правления себе присвоили, так что король и сенат лишь на словах остались ... и сословие шляхетское, вверх взвившись и воспарив на свободе... как птица на ветру, не дозволяя разуму обратиться к истине и праву ... к порядку и послушанию, решило, что ему дозволено все, что оно задумало и чего возжелало ...»⁵⁷.

В этом отрывке принципиально обращение к правовым категориям, апелляция к законам как критерию порядка: власть короля и сената и законодательство противопоставляются произвольно установленным привилегиям, порядок и послушание – вседозволенности. Вина шляхты, таким образом, видится в ее «своеволии» – нарушении законов божеских и в превышении юридических прав, что привело к тому, что она («... принялась делать все против Божьей воли и заветов Его, против статутот и привилеев, королями старыми данных ... предков установлениям и законам вопреки»⁵⁸.

Апелляция автора к *прошлому как к источнику права* – исключительно важная деталь процитированного выше фрагмента «Реформации польских нравов». В нем содержится главное для сарматизма отношение к традиции, которая находит выражение: 1) в сословных этических нормах поведения шляхты, должных оставаться неизменными во времени – «предков установления»; 2) в недопустимости изменений существующих обычаев и законов, поскольку они изначально верны, «по Божьей воле и его заветам» созданы; 3) в писаном праве – «статуты и привилеи, королями старыми данные».

Возврат к утраченной традиции понимается Ш. Старовольским как путь нравственного возрождения Речи Посполитой, а вина за кризис возлагается на шляхту, пренебрегшую ей, отступившую от обычаев.

Подобное использование истории как средства легитимизации неоднократно отмечалось исследователями исторического самосознания польской шляхты. Так, М.В. Лоскутова, анализируя прозаические памфлеты польских экзекуционистов (восьмидесятых годов XVI в.), подчеркивала, что «авторы противопоставляют древнюю историю страны ... последующей эпохе: в “доброе старое время” ... основой порядка и процветания страны служила лишь искренняя любовь предков к своей родине, введение же писаных законов ... знаменует собой начало упадка»⁵⁹. Для Ш. Старовольского, писавшего «Реформацию...» спустя семь десятилетий после появления памфлетов, права, оформленные документально (писаное право), и правила, передающиеся по наследству, из поколения в поколение (обычай) – равнозначны по степени важности. Стремление экзекуционистского движения ограничить сферу королевских полномочий принижало значение королевских законов, апеллируя к

истории до писаного права. Через полвека результаты успеха этого движения уже проявились: не средняя шляхта, бывшая инициатором ограничения королевской власти, но аристократия стала независимой, в том числе и от основной массы дворянства. По сути дела, не шляхту, а именно магнатию Ш. Старовольский упрекает в безнаказанности и своеволии. Следование *традиции* трактуется автором как возврат к шляхетской демократии, закрепленной в *писаном праве*; в возврате к ее «золотой вольности» видит он единственный способ исправления Речи Посполитой. Но и в том, и в другом случае важна роль истории как фактора, наряду с религией освящающего традицию.

Этический консерватизм Ш. Старовольского и других польских идеологов первой половины XVII в. основывается на сарматском традиционализме – в идеализации тех явлений прошлого, которые воспринимаются, во-первых, как воплощение национального наследия, и, во-вторых, в концентрированной форме отражают взаимосвязь эталонов человека и общества.

Сарматская теология истории видела особое отношение Бога к Польскому государству не только в Высшем покровительстве и поддержке в периоды испытаний; самоослабление Речи Посполитой воспринималось ее выразителями как наказание за грехи: «Бог желал сохранить Польшу способами сверхъестественными и чудесными, привести ее к глубочайшему упадку, чтобы потом еще выше смогла она вознестись»⁶⁰. Иными словами, кризис рассматривался не как конец истории, но как начало нового ее цикла – возвращения «золотого века». Падение Речи Посполитой при такой трактовке могло быть осмыслено как искупительная жертва народа. В противовес богословскому пониманию неисповедимости Божьего промысла, сарматское восприятие истории под водительством Господа видело в польских реалиях Божескую справедливость как награду за добродетели в случаях победы над неприятелем⁶¹, так и кару за отступление от мессианского призвания, от образца истинной веры. Так, например, годы «шведского потопа» объяснялись с этой точки зрения как искупление грехов поляков, не исполнивших божественного предназначения Нового Израильского царства – Польши – перед Господом⁶².

Сохранение добродетелей и нравственности, прежде всего сословной, представлялось автору средством сохранения обычаев. Патриотизм понимался, с одной стороны, как следование гражданским законам, так и, с другой, как сохранение религиозной традиции: «Любовь к Отчизне – единственный мощнейший фундамент любой республики и королевства ... Чтобы граждане не оскорбляли грехами Божьего величия, страх ... в сердце имели... А Отчизну свою чтобы по заветам Господним больше всего иного любили, общественное добро умножали, собственное корыстолюбие сдерживали, а границы своего государства от соседей охраняли»⁶³. Когда же традиции не соблюдаются, Господь

наказывает отступников, как, например, Польшу: «Отступили мы от отцовских законов, и разных себе верок измыслили, а из чужих краев навезли обычаи ... после еще и разным порокам обучились, о которых предки наши даже и не слышали; а потом и страх пред Богом утратили ...»⁶⁴.

В этом объяснении кризиса польского общества, таким образом, вновь слышен мотив «происков врагов»: «зараза» пришла, по Ш. Старовольскому, извне. Как остроумно заметил польский исследователь Ст. Хербст, «сарматизм ... усвоил аркадийский миф. Роль Сатаны в данном случае принадлежала чужеземцу»⁶⁵. Все, не являющееся польским обычаем (иными словами, не вписывающееся в сарматскую идеологию), – всякое новшество, малейшее отступление от старинных установлений и привычного для поляка образа жизни, любая попытка реформирования, в том числе и государственного устройства – все это рассматривалось как «чуждое» дурное влияние, определялось как образ мысли и действий, несовместимый с истинным патриотизмом⁶⁶. Потому возникает необходимость в обороне Отечества и его традиций как в буквальном, так и переносном смысле. В связи с этим даже наука и образование, которым в иных государствах придается столь большое значение, вредны для поляков: «Пока поляки наши читать не умели, до тех пор в Польше было больше добродетели; теперь от той науки к нам все зло и пришло: лицемерие и хитрость умножились, порядок забыли, каждый по своему усмотрению Речь Посполитую исправить желает, как будто это лишь тем пристало, кто писать умеет ... да только из их советов ничего хорошего не выходит ...»⁶⁷ Другими словами, для того, чтобы исправить ситуацию в Польше, необходимо изменить реальную действительность согласно сарматским традициям.

Защитники обычаев неоднократно подчеркивали двойной смысл мотива защиты «золотой шляхетской вольности», включая в него и непосредственную защиту границ Отечества:

Пусть стражем станут для тебя законы Польши,
Границы Речи Посполитой оброняй
От вероломства государств соседних:
Война такая праведней иных.
И как сверкают рыцарства доспехи,
Так слава да пребудет над тобой⁶⁸.

Но, кроме того, это сохранение традиций сарматской шляхты – традиций, которые не зазорно защитить оружием:

По коням, братья! И оружие – к бою!
Сотрите ржавчину с затупившихся сабель,

Ведь вольность золотую уберечь
Надежней палаша отважной твердью.
А кто ее добыл себе булатом,
Тот с нею не остался без клинка ⁶⁹.

Мотив защиты отцовских обычаев совпадает с характерными рыцарскими атрибутами, продолжая тему борьбы шляхтича со всем миром – за свою исключительность, особость, за свой мир и человека в нем – сармата-воина. Он как бы возвращает нас, с одной стороны, к образу христианского средневекового рыцаря, а, с другой, к стоическому идеалу римского воина, который отдает жизнь за великое государство: оба сражаются за свободу души (за Бога и Костел) и воли (республику и законы).

Польские шляхетские идеологи, таким образом, констатируя кризис прежнего порядка, «доброе» сарматского мироустройства, сравнивали современную им ситуацию с определенным образцом порядка, который – и это весьма примечательно – находился в прошлом Польши. Негативным изменениям, по их мнению, подверглись прежде всего нравы – этические нормы поведения, отождествляемые с сословными добродетелями, и государственные законы, которые нарушались превышением шляхтой своих политических полномочий. Эталон, с каким осуществлялось сравнение, оказывалась неизменно польская действительность недавнего времени. Поэтому выход из создавшегося положения они видят в возврате к законности, обычаям и установлениям – иными словами, сарматская *традиция* понимается и как абсолютная ценность и как средство, механизм выживания и воспроизводства этноконфессиональной самобытности.

Разумеется, польский традиционализм не уникален. С уверенностью можно говорить о наличии типологического сходства польского сарматизма с дворянскими идеологиями некоторых государств Европы ⁷⁰ – таких, как Чехия, Венгрия, Испания ⁷¹. Сходство дворянского этоса этих народов, идеалов и представлений о традиции очевидно при знакомстве с рядом исследований. В частности, в дворянском этосе испанской знати ⁷² перед нами тот же набор дворянских добродетелей, основанных на чистоте крови, та же переплетенность социального и этического аспекта, схожая идея мессианского предназначения Испании в лице ее дворянства.

В.А. Ведюшкин, подчеркивая несомненную оторванность испанских моралистов от реальности, объясняет это так: «Идеальный мир трактатов и действительность, которую их авторы видели вокруг себя, коль скоро между ними все же усматривалось противоречие, нуждались в определенной адаптации друг к другу. Механизм ее, на наш взгляд, таков: авторы не принимали никаких сомнений в истинности “теории” знатности и “подгоняли” скорее непреднамеренно, чем сознательно, восприятие действительности под мыслимое.

Однако установка на неизменность, вневременность и всеобщий характер этих сюжетов отражает характер общества, связанного с традицией»⁷³.

Не имея основания руководствоваться результатами лишь одного исследования для столь важного сопоставления, отметим лишь самое существенное: польская сарматская традиция – и не только польская – не просто обращалась и взывала к «старым добрым отцовским обычаям» – что действительно типично для традиционного общества. Сармат концентрировал свои представления о традиции в идеале общественного и государственного устройства. Потому специфика сарматской традиционности состоит в акцентировании *политического наследия*. Воплощением сарматского консерватизма становится государство сарматов. А символом – «золотая шляхетская вольность», передаваемые по наследству честь и гордость шляхетского сословия.

Примечания

- 1 *Orzechowski St.* Polskie dialogi polityczne (Rozmowa około egzekucyj i Quincunx) // Biblioteka pisarzy Polskich. Kraków, 1919. S. 268.
- 2 *Maliszewski K.* Obraz świata i Rzeczypospolitej w Polskich gazetach rękopiśmiennych z okresu późnego baroku. Toruń, 1990. S. 61.
- 3 *Starowski Sz.* Polska albo opisanie położenia Królestwa Polskiego. Kraków, 1976. S. 57–82.
- 4 *Tazbir J.* Rzeczpospolita i świat. Wrocław, 1971; *Maliszewski K.* Op.cit.
- 5 *Orzechowski St.* Op.cit. S. 236.
- 6 Ibidem.
- 7 *Rotundus A.* Rozmowa Polaka z Litwinem. Kraków, 1890. S. 67.
- 8 Ibid. S. 8.
- 9 Ibid. S. 6.
- 10 Ibid. S. 16.
- 11 Ibid. S. 61–62.
- 12 *Tazbir J.* Stosunek do obcych w dobie baroku // Swojskość i cudzoziemczyzna w dziejach kultury polskiej. Warszawa, 1971. S. 80–81.
- 13 Ibid. S. 84–85.

- ¹⁴ *Orzechowski St.* Politycja Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych Polityk wypisana i na świat dla dobra pospolitego trzema книhami wydana. Przemysł, 1984. S. 90–105.
- ¹⁵ *Wyczański A.* Uwagi o ksenofobii w Polsce XVI w. // *Swojskość i cudzoziemczyzna ...* S. 70.
- ¹⁶ *Czapliński W.* O Polsce siedemnastowiecznej. Warszawa, 1966. S. 96–99.
- ¹⁷ *Petrycy S.* Pisma wybrane. Т. 1–2. Warszawa, 1956. Т. 1. S. 134.
- ¹⁸ Эту цитату из «Политики» А.А.Олизаровского см: *Freylichówna J.* Ideal wychowawcy szlachty polskiej w XVI i początku XVII w. Warszawa, 1938. S. 54.
- ¹⁹ *Maliszewski K.* Op. cit. S. 89.
- ²⁰ В начале прошлого столетия вышло первое издание книги В. Лозиньского, описывающей каждодневный быт средней польской шляхты в первой половине XVII в. на галицко-волинских землях. Основанное исключительно на гродских актовых материалах и судебных делах, это добротное в историческом смысле исследование принципиально изменило представление ученых и всего общества о повседневной жизни на западнорусских землях в составе польского государства: постоянным грабёжам, разбоям, насилию подвергались они не со стороны иноземных завоевателей или турок, но от собственных соседей-шляхтичей и от банд казаков, уводивших в плен собственных соплеменников. Так начался процесс демифологизации польской истории XVII в. (См.: *Łoziński Wl.* Prawem i lewem. Kraków, 1960. Т. I–II).
- ²¹ *Попова И.В.* Венгерское дворянское сознание и словацкий панславизм (начало 40–х годов XIX в.) // Из истории общественной мысли народов Центральной и Восточной Европы (конец XVIII – 70-е годы XIX в.). М., 1995. С. 128.
- ²² • Цит. по: *Górski A.* Myśli wybrane. Warszawa, 1934. S. 128.
- ²³ *Orzechowski St.* Polskie dialogi polityczne ... S. 227.
- ²⁴ Ibidem.
- ²⁵ *Maliszewski K.* Op.cit. S. 119–135.
- ²⁶ *Opaliński Ł.* Obrona Polski // *Opaliński L.* Wybór pism. Wrocław, 1959. S. 267.

- 27 *Orzechowski St.* Polskie dialogi polityczne ... S. 235.
- 28 Цит. по: *Zientara B.* Świt narodów europejskich. Warszawa, 1985. S. 25.
- 29 *Radawiecki A.* Prawy szlachcić, w kazaniu na pogrzebie Andrzeja ze Żmigroda Stadnickiego w osobie jego ukazany ... d. 23 września 1614. Kraków, 1632. K. 20.
- 30 *Sep-Szarzyński M.* Rytmy albo wiersze polskie. O cnocie szlacheckiej // *Helicon Sarmacki.* Wrocław, 1989. S. 349.
- 31 *Radawiecki A.* Op.cit. K. 27.
- 32 *Kunicki W.* Obraz szlachcica polskiego. Kraków, 1615. A1.
- 33 *Bartnik Cz.* Podstawowe idee religijnosci polskiej // *Wartości kultury polskiej.* Lublin, 1993. S. 73–86.
- 34 *Brückner A.* Tło ogólne kultury XVII i XVIII w. // *Polska, jej dzieje i kultura.* T. 1–2. Warszawa, 1964. T. 2. S. 384.
- 35 *Kuchowicz Zb.* Obyczaje i postacie Polski szlacheckiej XVI–XVIII w. Warszawa, 1993. S. 134.
- 36 *Tazbir J.* Rzeczpospolita i świat. S. 110.
- 37 *Kuchowicz Zb.* Człowiek polskiego baroku. Łódź, 1992. S. 230–232.
- 38 *Bogucka M.* Staropolskie obyczaje w XVI i XVII w. Warszawa, 1994. S. 195–196.
- 39 *Pelc J.* Barok – epoka przeciwieństw. Warszawa, 1993. S. 236–238.
- 40 *Tazbir J.* Próba określenia kultury szlacheckiej w Polsce przedrozbiorowej // *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej.* Warszawa, 1976. S. 16–17.
- 41 *Ходасевич В.Ф.* Богданович // *Ходасевич В.Ф.* Колеблемый треножник. М., 1991. С. 145.
- 42 *Kuchowicz Zb.* Obyczaje staropolskie. Warszawa, 1985. S. 131.
- 43 Цит. по: *Polaków portret własny.* T. 1–2. Warszawa, 1983. T. 2. S. 56.
- 44 Ср., например, названия некоторых сочинений: *Dobrowolski K.* Umysłowość i moralność społeczeństwa staropolskiego...; *Januszowski J.* Poprawa niektórych obyczajów polskich potocznych...; *Starowski Sz.* Reformacja obyczajów Polskich wszystkim stanom ojczyzny naszej; *Radawiecki A.* Prawy szlachcić ...

- 45 *Starowolski Sz.* Reformacja obyczajów Polskich ... S. 9.
- 46 *Ibid.* S. 24–25.
- 47 *Ibid.* S. 27.
- 48 *Ibid.* S. 81–82.
- 49 *Ibid.* S. 88–89.
- 50 *Ibid.* S. 80.
- 51 *Ibid.* S. 91–93.
- 52 *Ibid.* S. 104–107.
- 53 *Ibid.* S. 93–98.
- 54 *Софрянова Л.А.* Человек и картина мира в поэтике барокко и романтизма. М., 1995. С. 86.
- 55 *Starowolski Sz.* Reformacja obyczajów Polskich ... S. 161.
- 56 *Ibidem.*
- 57 *Ibid.* S. 161–162.
- 58 *Ibid.* S. 162.
- 59 *Лоскутова М.В.* История Польши в памфлетах первого безкоролевья // Славяне и их соседи. Тезисы 15-й конференции. М., 1996. С. 27.
- 60 *Kochowski W.* Lata Potopu. Warszawa, 1966. S. 41.
- 61 *Dembołęcki W.* Pamiętniki o Lissowczykach, czyli przewagi Elearów Polskich. Kraków, 1859. S. 7.
- 62 *Kochowski W.* Op.cit. S. 18–19.
- 63 *Starowolski Sz.* Reformacja obyczajów Polskich ... S. 17–18.
- 64 *Ibid.* S. 14.
- 65 Цит. по: *Tazbir J.* Stosunek do obcych ... S. 83.
- 66 *Cynarski St.* Program polityczny sarmatyzmu // Seminaria niedzickie. Kraków, 1985. № 2. S. 19.
- 67 *Górnicki Ł.* Dworzani polski. Kraków, 1928. № 109. S. 81.
- 68 *Sep-Szarzyński M.* Op.cit. S. 349.

- 69 *Borkowski J. Taratan na Pospolite Ruszenie // Helicon Sarmacki. S. 347.*
- 70 Анджал одним из первых назвал эти сходства и вывел в сфере культуры за рамки только искусства, обосновав единство сословного этоса дворянства в Европе как следствие барочной общности Посттридентского католицизма (См.: *Angyal E. Świat słowiańskiego Baroku. Warszawa, 1972.*) Заметим, что типологические сходства различных национальных идеологий в государствах, где дворянство имело столь высокий и исключительный социальный статус не исчерпываются лишь их консерватизмом или традиционализмом. Взаимовлияние барочных национальных культур прослеживается в разных сферах. Это и религиозное католическое единство в рамках европейского мира, и прямые заимствования в сфере искусства и литературы, и идеологические конструкты (См., в частности: *Мельников Г.П. Культура Польши и Великого княжества Литовского в конце XV–XVI вв. // Культура Западной Европы в эпоху Возрождения. М., 1996. С. 315–332.*) Об испанском влиянии на чешское дворянство см., в частности: *Тананаева Л.И. Рудольфинцы. Пражский художественный центр на рубеже XVI–XVII вв. М., 1996.*
- 71 См. статьи Г.П. Мельникова, Б.Н. Флори о чешском дворянстве Т.П. Гусаровой – о венгерском и работы В.А. Ведюшкина об испанском дворянстве, а также: *Petneki A. Gens Sarmatica, gens Scytnica. Szlachta i jej świadomość w Polsce i na Węgrzech // Seminaria niedzielne. Kraków, 1985. № 2. S. 23–28; Хаванова О.В. Нация. Отечество. Патриотизм в венгерской политической культуре. М., 2000.*
- 72 Сходство польской и испанской шляхетской идеологии отмечал Я. Таз-бир, объясняя его не только общностью дворянского типа европейской культуры на рубеже средневековья и Нового времени, но и прежде всего сходством геополитического положения государств, обуславливающего идею обороны христианства. Как и польская, испанская шляхта верила в превосходство своего этического кодекса и стиля жизни над обычаями и моралью всех иных групп общества (См.: *Tazbir J. Próba określenia ... S. 9–10.*)
- 73 *Ведюшкин В.А. Представления о знатности в испанских трактатах конца XV – начала XVII в. // Господствующий класс феодальной Европы. М., 1989. С. 190.*

**Идеал и утопия
в процессе конструирования
национального мифа**



Суп. Оссия. & Ружилато S B M.

W zgodzie mielej żeli
Polacy, szczęśliwi beli,
Zażywali majątności
W zgodzie i w Boskiej miłości *

(Rytm po pogromie // Pisma polityczne z czasów rokосу
Zebrydowskiego. T. I-II. Kraków, 1916. T. I. S. 236)

В прошлом поляки в согласии жили, || Единодушием счастливы были, || В добром
достатке черпали усладу, || Видя в покое Господню награду (пол).

Утопическое Отечество

*Twej miłośniku, Sarmato, Ojczyzny,
Z tym się obchodź klejnotem
Tak teraz jak i potem...
W. Kochowski^{1*}*

Не будет преувеличением рассматривать категорию Отечества (в государственно-политическом аспекте) как центральную в идеологии сарматизма. Речь Посполитая считалась «совершенной во всем» и находящейся под особым покровительством небесных сил. Мессианское предназначение ее состояло в том, чтобы стать примером для других. Иными словами, Польша являла собой идеальное государство, организованное по античному примеру Римской республики, что делало польские права и законы «архилучшими, архиразумными, архисовершенными»². Гражданин Польского государства – сармат-шляхтич воплощал в себе эталон нравственности и сословные добродетели.

Образец идеального общественного устройства существовал, по мнению сарматских идеологов, в истории Польши в не столь давнем прошлом. Однако достижение этого идеала одновременно являлось целью и в будущем, т. е. представляло собой не абстрактную теоретическую схему, но конкретный план изменения общественных отношений. Механизм его осуществления прост: это возврат к прошлому, к традициям своего сарматского народа. Он присущ утопии, которая определяется как нормативная³.

Заметим, что рассматривая строение сарматской нормативной утопии, мы исходили из определения, предложенного Е. Шацким: «Утопией может быть любая система отношений, в основе которой лежит неприятие существующих и противопоставление им других отношений»⁴. Носитель утопического сознания не просто хочет изменить действительность, но предлагает альтернативное общественное устройство⁵.

* Сармат, к возлюбленной своей – Отчизне – с таким же трепетаньем относишься, как к драгоценности редчайшей. И после, как теперь... В. Коховский (пол.).

Некоторые утопии нацелены на усовершенствование личности, природы, некоторые – общества. Последние являются социальными утопиями. Под «социальной утопией, вслед за польским исследователем Е. Шацким, мы понимаем обязательное сочетание двух факторов: наличие в общественном сознании нравственного общественного идеала, с одной стороны, и веры в возможность его осуществления – с другой⁶. Такая утопия определяет механизм отношений между идеалом и действительностью не только в сфере социально-политических отношений.

Особенностью социальной утопии является изначальная нереализуемость, поскольку в основе ее лежит максималистский принцип дуалистического выбора «или–или», неприятие третьего пути: «Утопист безусловно дурную действительность хочет заменить действительностью безусловно хорошей»⁷.

Утопию и традицию часто противопоставляют друг другу. Социальные утопии, детально описывающие механизм функционирования идеального государственного устройства и общественного порядка, возникают в Европе в период Нового времени, создавая принципиально новые и длительные исторические и политико-философские концепции. Но рождаются они не в сознании традиционалистов. В этом узком смысле утопия, действительно, несовместима с традицией.

Моделирование будущего – черта, присущая эпохе Нового времени. Возрождение утвердило в европейском общественном сознании республиканскую политическую теорию. Но если в государствах Европы XVI–XVII вв. шел процесс развития этой идеи в слоях формирующейся буржуазии, то в польском социуме ее носителем стало дворянство – шляхта. Это обусловило и специфику представлений о демократии и гражданском обществе, вызванную отождествлением их с собственным историческим опытом.

К. Манхейм в книге «Идеология и утопия» утверждал, что, анализируя восприятие истории носителями разного политического сознания, можно понять, как это мировоззрение связано с утопическим центром соответствующего типа сознания⁸. Нам представляется, что верно и обратное заключение: анализ социальной утопии может выявить тип исторического мышления и национальной идеологии. В этом смысле «грань между идеологией и утопией весьма условна»⁹.

Польская сарматская идеология, возникнув вначале как осмысление особого национального исторического опыта, совмещала в себе черты средневекового мировосприятия, освящавшего прошлое и воспроизводящего традицию, с предвосхищением мотивов новоевропейской эпохи государственных образований и наций. Поэтому можно говорить о сарматизме не только как о польской идеологии XVI–XVII вв., но и как об основе национальной мифологии.

Польский историк Я. Тазбир одним из первых усмотрел эту существеннейшую характеристику сарматизма и обозначил сходство сарматских утопических воззрений с государственными утопиями Европы того времени. Особенно же, по его мнению, сарматской социальной утопии, заключалась в том, что «польский “город Солнца” считался реально существующим»¹⁰. Такая оценка известнейшего исследователя сарматизма, однако, вызвала сначала недоумение в среде коллег – польских и российских. Так, В.А. Якубский счел подобное сравнение необоснованным: «При всей привлекательности такого подхода, он наталкивает на ряд сомнений. Конечно, диапазон европейских утопий ... широк ... так что материал для сопоставлений с творениями Лукаша Опалинского, Станислава Ожеховского, Шимона Старовольского, безусловно, найдется. Но избрав для проведения параллели Бэкона и Кампанеллу – мыслителей, сказавших новое слово в развитии европейской общественной мысли, мы представим в несколько странном свете названных выше идеологов. Едва ли прославление порядков в своей стране в противовес порядкам чужестранным правомочно считать признаком, достаточным для отнесения какой-либо книги к разряду утопий. Иначе окажутся совершенно различными берега того явления, с которым привычно ассоциируется представление о проекте социальных преобразований ...

Особенно существенным в данном случае представляется вопрос: не преувеличиваем ли мы самодовольства сарматской идеологии?»¹¹

Данное высказывание, на наш взгляд, содержит основные контраргументы, которые звучали в полемике по этому вопросу в польской и российской историографии. Неприятие тезиса Я. Тазбира вызвано было разночтением в определении утопии и утопического. Первое из возражений связано с пониманием утопии как жанра литературного произведения. Тазбир же имел в виду прежде всего утопизм в качестве программы социального переустройства.

Утопизм сарматской идеологии, исходя из такого определения, для польских исследователей очевиден: идеал общественного устройства существует, но не в виде умпостроенный конкретного мыслителя, а в сознании единого сословия, считающего себя польским народом. Социальная сарматская утопия национальна, поскольку в основе ее лежит идеал Отечества, представление о совершенстве своего государства и гражданина, об их превосходстве над другими.

Утопия польского сарматизма называет конкретное местонахождение справедливого и идеального общества – это Польское государство. Перед нами, таким образом, утопия места. Е. Шацкий, классифицируя утопии, относит утопии места к эскапистским утопиям. Действительно, для национальной идеологии XVII в. Утопическое Отечество – это тот мир, в котором можно скрыться. Ксенофобия и мегаломания – параллельный этому бегству процесс.

«Утопия Отечества» (термин Е. Шацкого) выполняет несколько задач одновременно. Она ярко «социально окрашена»: в ней нет сословных противоречий, она представляет собой общество социального мира и гармонии.

Она подразумевает наличие негативного двойника в системе отношений «свой/чужой» – это образ антиутопии Чужбины¹², олицетворяющий все негативные черты действительности. В качестве национальной идеи данная утопия определяет перспективу возможной консолидации всего общества при условии безусловного признания абсолютной ценности шляхетского сословия.

Утопическое Отечество закрепляет в менталитете сармата, в его восприятии пространственной картины мира сакрализацию образа Родины не только как совокупности святых, героев, национальных идеалов, и не столько как «картину мира» в буквальном смысле этого слова, но и как реально существующее место на Земле. Сарматская утопия уже существовала, причем в недалеком прошлом. Даже при констатации кризиса (главным образом, нравственного) «идеальность» государства, его «божественное» устройство и гармония сомнению не подлежали.

Однако утопия не возникает в обществах, в которых существующий порядок вещей представляется естественным порядком¹³. Действительно, еще в XVI в. в польской общественной мысли формируется представление о совершенстве Речи Посполитой; этот век, еще незакончившийся, был назван «золотым». Так он воспринимался, и таковым, вероятно, был в действительности, но лишь для одного сословия, для элиты общества – шляхты. Процесс социальной консолидации, закреплённой в сфере права и государственного управления, мир и экономическое процветание – все эти черты периода польской шляхетской демократии особенно поражали воображение современников в сравнении с положением дворянства в других европейских странах. Сарматские идеологи оценивали польскую действительность как рай на земле. Но идеалом общества это становится только тогда, когда ситуация начинает постепенно меняться: процесс внутрисословного расслоения ведет к усилению магнатории, которая, однако, исповедует ту же идеологию.

Противоречия здесь нет. Сарматизм опирается на святость традиции. Польша той эпохи – государство феодальное, не буржуазное, оно находится на пути от средневековья к Новому времени, и традиционализм для такого общества естествен. Важно иное. Новая прослойка дворянства – польская олигархия, чтобы утвердить свое положение, вынуждена либо предложить новую программу и идеологию, обосновывающую ее позицию в обществе, либо апеллировать к традиции. Первое она не могла осуществить, поскольку экономически и политически была рождена крупной феодальной собственностью на землю и слабой королевской властью. Второй путь был более реали-

стичным, но он требовал позитивной оценки традиции – идеологии традиционализма – в социально–политической сфере. Поэтому магнаты подчеркивали свое шляхетство – даже равенство вне зависимости от достатка: это было гарантом их позиции в государстве и обществе. Не случайно многочисленные публицисты горько сетовали на обогащение шляхты и ее своеволие, – а ведь речь шла, в действительности, о магнатах.

С другой стороны, это свидетельствует также и о том, что сарматизм как апология традиции и национальная идеология уже оформились к тому периоду, когда кризис в польском обществе проявился в значительной степени, и стала настоятельной потребность изменения существующей действительности.

«Золотой век» Речи Посполитой и сарматский миф

*Niebezpieczeństwo polegało głównie na tym,
że ów mit polityczny ... stał się postulatем практически realizowanym,
był niejako wcielany w życie.*
J. Malicki^{14*}

Известны два типа мышления и существования: мифологическое и историческое. Мифологическое восприятие времени принято противопоставлять историческому как циклическое линейному¹⁵. Мифология определяет начальную точку мирового процесса, в котором все было впервые. Сакрализация начала создает первообразец – пример, модель. Периодическое ритуальное воспроизведение эталона – это и есть цикл. То есть в мифе ничего нового происходить не может, ибо такое новое является повторением начального явления, процесса. Историческое или рациональное сознание создало новую картину времени, векторная направленность которого породила позже философию историцизма, веру в прогресс. Миф внеисторичен. Он, как пишет Б. Малиновский, не рационализирует и не оправдывает мир. Он показывает его неизбежность, определяемую не законом, а частным случаем¹⁶. Профанное время исторично, линейно, необратимо и доступно памяти, а мифологическое время сохраняется в коллективном бессознательном.

Возникновение христианского учения стало условным водоразделом двух типов сознания¹⁷. Это не означает, что христианство отрицало циклическую концепцию исторического развития, напротив, оно также основывалось на представлении о повторяющемся процессе: «...“новое” связано с будущим – близким ... или далеким, (оно. – М.Л.) является результатом творчества, прив-

* Опасность состояла, главным образом, в том, что этот политический миф стал постулатом, который пытались осуществить практически, он как бы претворялся в жизнь. Я. Малицкий (пол.).

носится в мир Богом, истинно и неизменно, кардинально меняет все сущее, но вместе с тем имеет прецедент, не является следствием эволюционного процесса ...»¹⁸. Но главным его отличием от прежнего восприятия времени была убежденность в конце света как конечной точке завершения истории человечества.

Мыслители эпохи Возрождения также не отказались от идеи циклического развития, но понимали его иначе. Речь шла не о повторении мифологических первоначал, а о новом обретении прежнего мироустройства, достигнутого в прошлом (имелось в виду античное наследие). Это сочеталось с зачатками рационалистических представлений об идеях прогресса¹⁹.

Однако попытка точно определить момент смены одного типа сознания (мифологического) иным, историческим была бы заблуждением. В некоторые эпохи в мышлении сосуществуют элементы того и другого. Таковой, по всей вероятности, была эпоха господства христианского миропонимания. Христианство совмещало в себе элементы нового, линейного времени, но в основе его, как и любой религии, лежал миф.

Мифологичность польской сарматской идеологии проявилась не только в этногенетическом сарматском мифе, но и в совокупности составных элементов этой идеологии: жесткий образец индивидуального поведения, модель социального устройства, представление о «золотом веке» гармонии и разумности, сакрализация Польского государства, мессианская идея. Традиция и миф существуют неразрывно; они опираются на безоговорочную веру в абсолютную ценность и на идею циклического времени: «... идея традиции связывалась с мыслью о возврате к какому-то утраченному времени»²⁰.

Миф, однако, существует вне системы оценок. Он определяет данность, но резкое различие сакрального и профанного мира, созданного «по образу и подобию», табуирует все, что связано с эталоном. Традиция же выбирает не любой элемент прошлого, но «типичный», характерный и потому «хороший».

Отсюда вытекает различие мифа и утопии: мифологическое сознание традиционного общества относится к явлениям, негативно оцениваемым, как к естественному концу цикла, после которого начнется новый виток истории. Так воспринимал сармат отношения Бога и Отечества: страдание есть наказание за грехи, искупление которых и приведет к возврату прежнего высшего покровительства. Стремление к изменению, попытка выхода из кризиса, которая является побудительной причиной создания утопии, кажется несовместимой с мифом. Но путь сарматской утопии – это дорога в прошлое, в мифологическое время. Утопия сарматского отечества видит будущее через призму мифа. Стремясь в будущее, она обращена назад²¹.

Сармат верит в «золотой век» своего Отечества так же, как он верит в «золотой век» античности. Точнее говоря, поскольку Польское государство

создано по образцу римского, то оно, воспроизводит и его «золотой век». Конкретно определить его, зафиксировать в польской истории невозможно – это время сакральное, мифологическое.

Для польской шляхты XVI столетия «золотой век» был связан с прошлым ее Родины и совпадал с древними временами. Для В. Дембленского – это Польша времен первых польских королей. Для Ст. Ожеховского, идеализировавшего античную Грецию и итальянский гуманизм, эти благословенные времена совпадали с периодом правления монарха Сигизмунда II, когда, по его мнению, соблюдалось верное и разумное соотношение между властью короля, церкви и шляхетского сословия. Ш. Старовольский считал «золотым веком» Польши совсем недалеко ушедшее от него прошлое – XVI век. И именно под таким названием это столетие вошло в польское историческое сознание XVII–XX вв. Для Ш. Старовольского, как и для его современников, мифологизация столь недавней истории произошла потому, что именно на рубеже XVI и XVII вв. ситуация в Польше изменилась. На памяти одного поколения произошел переход от мирного труда, благополучия и свободы к веку войн, раздоров, безудержного обогащения одних и обнищания других. Для века семнадцатого предшествующее столетие стало мифом, воплощенным идеалом – утопией времени. Миф о «золотом» XVI веке закрепляется с середины XVII в. и входит в последующую польскую историю.

Итак, утопия сарматизма, направленная в прошлое и основанная на традиции, как консервативная утопия, приобретает черты и функции мифа, ибо не просто идеализирует прошлое, но рассматривает *повторение*, невозможное в действительности, *возврат в него* как единственно возможный путь ослабления социальной напряженности.

Сарматская утопия, таким образом, задает координаты идеального пространства и времени, поэтому она не выходит из рамок мифа. Миф предписывает повторение, сакрализацию всего, не просто следование эталону, но восприятие этого процесса как возрождения существовавшего когда-то. Отличие состоит в том, что, даже идеализируя образцы прошлого, утопия строит новый мир, она вынуждена отказываться от настоящего, ибо оно «испорчено». Мифологическое настоящее не может быть плохим, так как оно порождено благодаря божественной силе непогрешимым прошлым. Утопия возникает и исходит из недовольства существующим положением вещей, неприятия мира – и тогда она нарушает гармонию мифа.

Сарматская утопия, следовательно, могла возникнуть лишь в период начального разрушения мифа, т. е. когда одной только религиозной идеологии стало недостаточно. Ее следовало обогатить и дополнить комплексом светских значений, но таких, которые не выпадали бы из сакрального круга культуры. Ими стали значения сарматского мифа, который если не заслонил, то

вобрал в себя религиозную идеологию и подчинил ее себе настолько, что весь сарматский миф оказался почти равнодушным к проблемам религии. Проговаривая известный тезис: «кто не католик, тот не поляк», миф устремлялся в светскую сферу культуры. Истинный же религиозный элемент – комплекс черт, связанных с католической традицией и обрядностью, – впоследствии обратился в национальный миф в сарматский образ.

Итак, национальному сарматскому мифу в определенном смысле чужды утонченные формы искусства высокого барокко и философия католических мыслителей. Он тяготеет к простым, ясным, «приземленным» способам выражения. Глубокое религиозное переживание, наполняющее полонизированную сарматом католическую веру, – это прежде всего соблюдение традиции (веры предков). «Если в текстах Нового времени мифологические элементы могут быть рационально, т. е. немифологически организованы, то прямо противоположную ситуацию можно наблюдать в текстах Барокко, где, напротив, абстрактные конструкты организуются по мифологическому принципу... Потому что Барокко возникло на фоне религиозной культуры, а символизм Нового времени порождается на фоне рационального сознания с привычными для него связями... Барочная культура как промежуточный тип одновременно соотносится как с той, так и с другой культурой...»²².

Сарматская национальная идеология, таким образом, возникает в переходный период и символизирует двойственность этого нового этапа – она строится на фундаменте мифологического сознания, но устремлена в будущее – и провозглашает программу переустройства прежнего мира, создавая утопию Отечества. Сарматизм немислим без религиозной составляющей мессианства и сарматского Бога, однако, по словам Ф.Ю. и Ф.П. Мэнюэлей, «утопия носит сугубо светский характер, притом даже в тех случаях, когда мы имеем дело с чисто религиозными утопиями различных направлений»²³.

Идеал человека: воин, землепашец, гражданин

*... a wczemu czas ma być słusznie upatrowan: kiedy orać, więc orać,
kiedy plesać, więc plesać, kiedy się bić, więc się bić.
Ale przede wszystkim tego musi się powoli nauczyć.*

M. Rej^{24*}

Образ Родины в сарматской идеологии последовательно проецируется на образ человека, отражает его, одновременно активно участвуя в его формиро-

... всему должно быть свое время: пахать – так пахать, плясать – так плясать, сражаться – значит сражаться. Но прежде всего этому нужно учиться. М. Рей (пол.).

вании. Создание идеального мира и человека невозможно без противопоставления «своего» человека и «своего» мира – «чужому» человеку, «иному» миру. Изучение оппозиции мир/человек чрезвычайно плодотворно в барочных источниках, к которым и принадлежит основной корпус сарматских текстов, так как поэтика той эпохи разрешала вынесение на поверхность основных составляющих концепции мира и человека; она наглядно представлялась и декларировалась.

«Мир в этих текстах самоценен ... Он не копировался, а структурировался»²⁵. Так же и человек изображался пусть в схематическом виде, но в эти схемы были введены основные параметры его описания. Изучение представлений о «своем» мире позволяет определить место человека в нем, исследовать систему различных ценностей и установок, в том числе и национальных «предпочтений». Самоописание осуществляется на основании фиксации отличий, а не сходств, на противопоставлении, а не на сравнении. Образец нормативного поведения характеризует не только эпоху, но и основы ее мировоззрения, «идеальная личность вступает в диалог с конкретным человеком, из сферы сознания переходит в сферу поступков. Идеальное становится реальным»²⁶.

Образцы идеального поведения образуют устойчивые представления о нормах добра и зла, или, точнее, морального и неморального. Их можно описать как этос. Под термином «этос» мы понимаем уже устоявшийся в историографии термин, означающий совокупность идеальных представлений, этических норм, выраженных в определенном стиле жизни. Это согласованные правила и образцы житейского поведения, уклада, строя, стиля жизни определенного сообщества людей²⁷.

Метафорическое описание идеального сармата принадлежит Ст. Ожеховскому: «Одежды Поляк великолепные носит – это равная королевской свобода, еще Поляк золотой перстень носит – это шляхетство, в котором низший высшему в Польше равен. Общего с королем вола имеет – право посполитое, которое как ему, так и королю его в Польше одинаково служит. Таковым будучи, Поляк в своем королевстве всегда весел, поет, танцует свободно ... никакими обязательствами не обремененный и ничего своему королю не должный...»²⁸.

Как видим, идеальный поляк описан через внешние признаки: великолепие одежды, золотой перстень, вол. Но всем этим признакам придано, в соответствии с языком культуры эпохи, символическое значение. Великолепные одежды символизируют равное положение с королем, и, следовательно, свободу. Золотой перстень – знак благородного происхождения и равенства. Вол, который всем служит одинаково – это право посполитое. Будучи наделенным такими правами, поляк весел, поет, танцует, т. е. он счастлив своим положением, тем более не имея никаких обязательств перед королем. Для идеализации существующего положения вещей, и, прежде всего, свободы шляхтича, не случайно употребляется

определение «золотой», заставляющее вспомнить «золотой век» польской шляхты, вошедший в память последующих поколений как максимально полно реализовавшийся особый права и привилегии сарматского народа.

В этом отрывке скрыто присутствует также тема противостояния шляхты и короля, реальная историческая проблема столкновения королевской власти со свободной шляхтой задана, но проходит подспудно. На первый план выходит право шляхты на свободу, на право посполитое и равенство с королем.

Идеал шляхтича-сармата в Польше XVI и XVII вв. существовал в двух ипостасях – рыцаря-воина и помещика (землянина). Польский сармат изначально отождествлялся только с рыцарем, так как древний сармат соотносился с образом воина. Потому сарматом считался представитель польского шляхетского сословия, которое так же, как и в Западной Европе, выполняло военные обязанности. Однако к концу XV – началу XVI в. в положении польского рыцарства произошли существенные изменения, связанные с военной реформой, с одной стороны, и с получением особого правового статуса шляхтой – с другой. Самым существенным фактором было наделение воина-рыцаря землей на условии его военной службы не пожизненно, как в Западной Европе, а по наследству²⁹. Это было началом процесса оседания шляхты на земле и нового периода в истории польской шляхты – ее «золотого века».

Идеал рыцаря

*Stan rycerski jest chwalebny i czci wszelkiej godny,
iż żadne państwo, żadna Rzeczpospolita
bez niego obejść nie może...
Sz. Starowolski³⁰**

Главным носителем сарматского идеала был шляхтич-воин. В польской научной литературе, посвященной теоретическим проблемам сарматской идеологии, неоднократно ставился вопрос о различии между средневековыми идеалами европейского рыцаря и польского шляхтича.

Решение этой проблемы виделось в особенностях социально-экономического строя, специфике польского общества и государственного устройства Речи Посполитой³¹. Иными словами, исследователи продолжают традицию изучаемых источников, принимая декларируемое ими за действи-

* Рыцарское сословие почетно и достойно всяческого уважения, ведь ни одно государство, ни одна Республика без него обойтись не может. Ш. Старовольский (пол.).

тельное. Поэтому мы попытаемся определить общие черты рыцарского идеала в европейской и польской культурах.

Рыцарский идеал, существовавший в средневековье, воплотил представления об особом призвании аристократии, элиты иерархического средневекового общества, в котором каждое сословие выполняло свою, освященную свыше, сакральную функцию. Основной обязанностью рыцарского сословия являлась защита народа и отечества, главным в его характеристике – благородство. «Цель, стоящая перед ними, – это стремление к всеобщему миру, основанному на согласии между монархами, завоевание Иерусалима и изгнание турок»³².

Моральные качества рыцаря – благочестие и воинские добродетели (честь и слава). Причем требование соблюдения этических норм не распространялось на представителей других сословий, т. е. было социально ограниченным³³. В период расцвета рыцарский идеал сближался с аскетическим. Так, например, настоящий рыцарь не дорожил имуществом, иногда даже не имел его. Он – солдат и готов был пожертвовать своей жизнью во имя свободы. Рыцарские и монашеские ордена были близки по духу и форме. Важнейшим занятием рыцаря считалась защита христианской веры, обращение неверных и язычников в католицизм – именно в сфере богоугодных деяний такого рода максимально проявлялась христианская сущность рыцарского идеала.

Однако рыцарю присущи и сугубо мирские черты, такие, как честолюбие, жажда славы, стремление обогатиться в войне. Облик рыцаря выражал эти светские устремления, его одежды отличала особая пышность и богатство, манеры и жесты были строго регламентированы. Необходимость следовать добродетелям не всегда обуславливалась какой-либо религиозной мотивировкой³⁴. Особенно активное воздействие рыцарского идеала прослеживается в сфере политики и военного искусства³⁵. Такова краткая характеристика идеального рыцаря, данная Й. Хейзингой. Автор неоднократно подчеркивает, что несоответствие реальности этому образцу для подражания было вполне осознаваемым и, более того, «расхождение между мечтой и действительностью не вызывало ... напряжения»³⁶. Таким образом, разница, а может быть, и пропасть между действительностью и идеалом не воспринималась трагически – она была заложена изначально.

Иначе говоря, необходимость представителей каждого из сословий следовать определенному образцу выполняла в средневековом обществе важную функцию регуляции социальных отношений. При жесткой иерархии общества в средневековой Европе идеалы были неподвижны и, так сказать, закреплены. Героический идеал соответствовал рыцарскому сословию, королевская власть отождествлялась с сакрализованной властью – Порядком, преобразующим и организующим жизнь общества и т. д.

Другими словами, сфера средневековых идеалов представляет собой автономный (отличный от сугубо религиозного) мифический мир с богами и героями. Он неподвижен, постоянен, неизменен. В воспроизведении существующего образа жизни видится единственный способ сохранения стабильности общества и мира в целом, созданного в таком виде Божественной волей, и который, следовательно, не может подвергаться изменению.

Польская исследовательница М. Оссовская, анализируя образцы идеальной личности средневековья, выделяет два основных европейских идеала – рыцаря и мещанина (горожанина). Определяя иерархию ценностей рыцаря средневековой Европы, автор добавляет к уже названным выше следующие черты: благородство происхождения и в связи с этим хорошая осведомленность о своем генеалогическом древе, а также ответственность за честь рода; мужество, храбрость, которые не были самоценными, а необходимыми для исполнения долга верности рыцаря по отношению к *Отечеству, возлюбленной и королю (сюзерену)*. Одним из важнейших качеств считалось безусловное исполнение данного слова, в особенности когда это касалось внутрисловных обязательств. (Именно эта черта лежала в основе солидарности элиты, в частности, рыцарей.) Характерно, что сословная солидарность зачастую проявлялась и по отношению к врагам. Расточительность и щедрость в сочетании с презрением к физическому труду подчеркивали исключительные качества рыцарства. Рыцарский идеал не был интеллектуальным, он скорее предполагал богатую эмоциональную жизнь³⁷. Основой рыцарского образца поведения являлась убежденность в неоспоримой ценности чести и достоинства отдельной личности. В сочетании с жесткой социальной дисциплиной стремление к реализации этого идеала и составляло специфику рыцарского индивидуалистического этоса.

Рассмотрим черты образцового рыцаря в сарматском идеале.

Приведем характеристику польского шляхтича, данную Ш. Старовольским. Описывая сословия Польского государства, автор, как и Ст. Ожеховский в «Политике», выделял рыцарство (шляхту), плебс и духовенство. Главной обязанностью шляхты являлась защита отечества, простолюдинов – занятия земледелием и ремеслом. «Шляхтичами считаются только те могут, предки которых за доблесть к этому сословию причислены были, родовым знаком награждены, или которые за свое мужество родовой герб заслужили ... Более знатным, однако, считается шляхетство по рождению, нежели полученное за заслуги. Утратить шляхетство можно лишь в двух случаях: на основании королевского декрета или за занятия, не приличествующие шляхетскому сословию ... – корчмарство, торговлю...»³⁸. Автор подчеркивает равенство всех шляхтичей вне зависимости от титулов: все обладают равными правами и

вольностью, сообща выбирают себе короля, осуществляют свои юридические права через представительство в сейме, вместе решают вопросы о военных действиях государства и заключении мира³⁹.

Четкое разделение сословных обязательств, превосходство шляхты над другими сословиями, наделение ее особыми функциями, присущими ей по праву рождения (внутрисословное равенство в правах и свободах вне зависимости от богатства и знатности, равенство с королем): «Король же – брат, не господин своим подданным»⁴⁰, – вот типичные отличительные черты носителей сарматских ценностей.

Исключительность польского сармата закрепляется, с одной стороны, традицией – посредством генеалогии, а, с другой – законодательно: правом. Постоянно повторяется *сравнение* шляхтича (иногда путем противопоставления) с другими сословиями, которые и по этическим критериям не могут претендовать на особое положение в обществе.

Можно говорить о том, что средневековые представления о жестком разделении сословных функций, о невозможности нарушить перегородки в социуме в связи с неизменно существующим порядком в мире не подверглись на польской почве изменениям.

Обязанности идеального воина-сармата определяет Ш. Старовольский: «... Пользоваться собственным денежным довольствием, а от грабежа и мародерства отказаться ... не вмешиваться ни в торговлю, ни в какие денежные предприятия, так как это возбуждает жадность и не обходится без лжи и обмана, чего порядочный шляхтич должен избегать ... Вторая обязанность хорошего воина – мужество (добродетель), чтобы, не имея никакой личной выгоды, защищать Родину, оборонять Костел и святую католическую веру, хранить достоинства государства и целостность Речи Посполитой, потому что в Отчизне родился, в церкви крещен, а Господу Богу и Речи Посполитой на верность присягал. И третье, чтобы постоянно ротмистру и гетману своему до окончания войны служил, а с поля боя от страха не сбежал. Потому что все его счастье и заслуга и на небе, и в Речи Посполитой – это умереть за веру святую христианскую, за честь короля своего, за единство любимой отчизны»⁴¹.

В этом отрывке помимо конкретных предписаний, почти полностью соответствующих идеалу средневекового европейского рыцаря, присутствует настойчивый мотив отрицания – в описании антиобраза, которому следовать не должно. Антиповедением наделен в представлении автора мещанин (горожанин) – именно он занимался торговлей, руководствовался личной выгодой, был склонен к обману и трусости.

Ст. Ожеховский прямо противопоставляет добродетель выгоде, а людей, занимающихся низкими, недворянскими занятиями – купцов, ремесленников и

других, наделяет и низкими мыслями⁴². Согласен с ним и Ш. Старовольский, который называет торговлю «бесстыдной», а ремесло «смрадным»⁴³.

Перечисленные выше отрицательные черты мещанина (горожанина) являются негативной интерпретацией основных элементов мещанско-буржуазного, по определению М. Оссовской, этоса – стремление к богатству и пользе, достижение материального успеха как показатель достоинства человека, безразличное отношение к происхождению, осторожность, приземленность вместо стремления к риску и жертвенности⁴⁴.

В связи с этим необходимо специально остановиться на вопросе о положении мещанства в польском обществе XVI и XVII вв. Особую актуальность борьба между шляхтой и мещанами приобрела в XVI – первой половине XVII в. Город не играл такой важной роли в экономике Польши, как в Европе. С конца XV в. шляхта постепенно оттесняла горожан от управления государством, отнимая и без того незначительные привилегии. Весь XVI век прошел под знаком борьбы шляхты за сословные привилегии, при этом основным конкурентом в правовой сфере было мещанство. Осложняла такое положение горожан слабость королевской власти и острота межэтнических отношений в городе. Однако к середине XVI в. рост городов становится неизбежным, и мещанство начинает активно обогащаться⁴⁵. Чрезвычайно много было не только нищих, безземельных шляхтичей, но и богатых, хотя и «неблагородных» горожан.

Таким образом, налицо оппозиция героя–рыцаря–шляхтича и антигероя–мещанина–неблагородного. Именно горожане были тем сословием, от которого шляхта желала отделиться во что бы то ни стало. Столь резкое отношение к «мещанским» ценностям и образу жизни стало одной из обязательных черт рыцарско-шляхетского этоса.

Тотальное отрицание всего, что связано с мещанским стилем жизни, приводило к некоторым забавным проявлениям негативного пафоса. Так, Ш. Старовольский, громя ненавистное сословие, подверг разоблачению даже образованность (именно мещанство было не только самым грамотным, но и самым образованным сословием в Речи Посполитой даже в конце XVI в.⁴⁶), заявив: «Мы, грубые сарматы, не ведаем дорогих перлов наук ... философию баловством считаем ...»⁴⁷.

Мир польского сармата-рыцаря, таким образом, требует действия, исполнения функции сохранения существующей целостности своего сословия, государства, веры. Он – солдат, защищающий веру, Отечество и свою свободу (привилегии). Понятие Отечества подразумевает в первую очередь государство, главным элементом которого является дворянское сословие, на которое оно и опирается: «Речь Посполитая без рыцарского сословия обойтись не

может, так как оно (рыцарство. – *М.Л.*) защищает вольность, златорожденный мир и счастливую жизнь всего света»⁴⁸. Визуальные символы идеального сармата-воина – конный рыцарь с саблей и герб.

Неотъемлемая черта сарматского рыцаря – защита не только веры своих предков, но и всего христианского мира от неверных. Эта обязанность – очень важная особенность сарматской идеологии – возложена исключительно на поляков. С особой силой идея мессианизма выражена в многочисленных произведениях В. Демболенцкого. В одной из книг, посвященной подвигам А. Лисовского, автор убеждает читателя в том, что сам Господь Бог защищает рыцарский польский народ (шляхту) и заботится о них, своих заступниках. Автор убежден, что Бог вел войска А. Лисовского, так как именно поляки избраны для защиты истинной веры в Европе. Эта мысль – основная в сочинении В. Демболенцкого. «Сам Господь вел нас»⁴⁹, «Польский народ воевал под опекой Бога»⁵⁰, – неоднократно утверждает он. Польские Элеары (что значит «избранные») были избраны Господом. Благодать Божья видится автору и в том, что польские рыцари призваны защищать истинную веру во искупление своих грехов. Хотя, добавляет В. Демболенцкий, Господь вправе был обойтись с грешниками много проще: «мог бы наказать их, наслать на них дьявола, утопить, осыпать молниями»⁵¹. Так миссия спасения веры отождествляется с покаянием, но и в форме этого покаяния проявляется исключительность, особое отношение Бога к полякам.

Даже краткий перечень идеальных черт польского рыцаря дает право сделать вывод о том, что они почти полностью совпадают с теми, которые приписывались рыцарю средневековья. Главное отличие, пожалуй, состоит в том, что акцент переносится на службу не столько королю лично, сколько Отечеству. Исчезает аскетический элемент идеала, однако религиозное содержание углубляется и приобретает акцентированное значение. Если у средневекового рыцаря на первом месте стоят экспансионистские задачи христианского воинства, то в шляхетском этосе защита католической церкви от неверных приобретает еще и охранительный оттенок в связи с конкретной угрозой. Особое положение польского рыцарства, его мессианская роль в защите Европы от этой опасности объясняется не только геополитическим положением Речи Посполитой, но и особым покровительством Бога по отношению как к Польше, так и к польским сарматам.

Необходимо подчеркнуть также и то, что образ христианина-воина стал центральным в проповеднической и публицистической церковной литературе периода Контрреформации. Так, идеальный католик в проповедях П. Скарги – «*bonus civis*» – наделяется традиционными христианскими добродетелями, и они подчеркнута вписываются в его мирскую деятельность. Другими словами, соблюдение моральных норм важно не само по себе, а в сочетании с осознан-

ной целью, которая состоит в преобразовании окружающего мира. Причем мир понимается не абстрактно. Он концентрируется в польской действительности, в жизни Речи Посполитой⁵².

Так, идеалы братства, единства, соблюдения рыцарских традиций понимаются П. Скаргой в качестве религиозных норм, ведь христианское братство ведет к объединению католиков, которое в свою очередь является источником общественного блага, и его можно достичь, сохраняя рыцарские традиции дворянства⁵³.

Жизнь христианина уподобляется П. Скаргой сражению (букв. «воеванию»). Этот новый тип активной позиции по отношению к действительности проявляется не только в деятельности посттридентской католической церкви, но и становится доминирующим в литературе – причем как в нормативной, так и в развлекательной. Отождествление христианина с воином ведет к перенесению рыцарских черт этоса на христианский идеал поведения. Истинный рыцарь должен прежде всего думать о благе Отчизны. «Для почитания своего Господа, святой веры, для прославления Христова креста, для любви к ближнему ... для золотой Отчизны нашей, и матери своей (будьте готовы. – М.Л.) отказаться от дома, имущества, жен и всего, что в миру имеет»⁵⁴, – требует П. Скарга. Таким образом, как подчеркивает польский исследователь творчества П. Скарги, «его пером, наверное впервые был сформулирован идеал: Отчизна, честь, вера, причем разьединить эти три понятия не представляется для автора возможным»⁵⁵.

Особенностью его проповедей было и то, что глубокое и на первый взгляд сугубо религиозное содержание включает в себя в качестве неперменного установления неотъемлемость, неотделимость польской Церкви от Польского государства. Благополучие государства и чистота веры поставлены в зависимость друг от друга.

Возникновение концепции «*homo militans*» – «сражающегося человека» относится к тому периоду польской истории, когда действительность диктует потребность в новом идеале – не мирного помещика, занятого хозяйством и прекрасными науками, а сурового стойкого солдата, способного противостоять не только противнику на поле боя, но и внутренним врагам – грехам и искушениям⁵⁶. Тогда образец рыцаря-воина вновь становится преобладающим.

Если образ идеального поляка второй половины XVI в. близок к гуманистическому образцу (доблесть понимается как набор моральных черт), то в XVII в. на первый план выходит представление о воинской добродетели, трактуемой буквально – как мужество, храбрость, сила. Идеальный поляк теперь – «грубый сармат», образ которого противопоставляется всем иным: «...Народ наш шляхетский

не похож на другие народы...»⁵⁷, с которым ни по мужеству, ни по воинской закалке и сноровке не могут сравниться никакие иностранные рыцари⁵⁸.

Типичные черты идеального польского рыцаря нашли выражение в широко распространенных в эпоху польского барокко произведениях паренетической литературы. Весьма популярные надгробные речи также в некоторой степени можно отнести к нормативным сочинениям, поскольку создавались они по неизменному риторическому образцу. Они не ставили своей задачей доказательство соответствия реальной биографии и канонического образца. Образ умершего, таким образом, был стилизован и в каком-то смысле абстрактен. Поскольку канон задан, то особое значение приобретают те черты, которые перечисляются в надгробном слове, ибо они должны свидетельствовать об истинной доблести и добродетелях умершего, а потому максимально отражать идеальный образец. В качестве примера упомянем написанную Ст. Ожеховским погребальную «Речь на смерть славного гетмана Яна Тарновского» (1567).

Это не означает, что гетман Я. Тарновский – безусловно, выдающийся человек своей эпохи, не соответствовал описанию Ст. Ожеховского, который хорошо его знал. Но одной из целей такого рода надгробных речей была и мораль-назидание. Поэтому очень важно, какие именно черты выбирает автор, чтобы подчеркнуть «истинное шляхетство» известного польского гетмана и крупного политического деятеля.

Во-первых, это происхождение Я. Тарновского. Во-вторых, это служба королю, которую Тарновские несли из поколения в поколение. Никто из королей, правивших в Польше, не мог бы пожаловаться на плохую службу представителей рода Тарновских⁵⁹. Кроме того, Тарновский всем положительным качествам и достойному поведению учился у других, перенимая только самое лучшее. Именно так он познал разницу «меж королем и тираном, меж свободой и неволей, узнал, на чем основывается хорошее государство, а из-за чего оно приходит в упадок, и каких людей необходимо воспитывать в государстве, создавая верную опору»⁶⁰. Можно, разумеется, и дома научиться достойному и честному образу жизни, «повторяя, что ты – шляхтич, свободный, но не видя, кто ты есть на самом деле. Главное – не гербы и происхождение. Ведь гербы – символ шляхетства, а не само шляхетство»⁶¹.

В качестве гетмана Я. Тарновский выполнял священный долг шляхтича-рыцаря. У него было три достоинства, которым должен обладать хороший гетман: трезвость, бдительность, порядочность. Ему приходилось быть суровым, хотя природным его склонностям более соответствовали такие качества, как милосердие, мягкость и доброта⁶². Строгость вменяется ему в обязанность, ибо «гетман не имеет права на мягкосердечность». Очень важным, по мнению Ст. Ожеховского, является поведение человека в домашней обстанов-

ке, поэтому гетман в его описании предстает как заботливый и требовательный отец, добрый, рачительный хозяин, хороший пастырь для своих слуг и подданных⁶³.

Конечно, благочестие Я. Тарновского описывается особо: он регулярно посещал Костел, высмеивал протестантов. Оставил после смерти добрую о себе память⁶⁴.

Анализируя набор доблестей славного сына Польши, обратим особое внимание на то, что некоторые черты Я. Тарновского явно не вписываются в образ типичного рыцаря. К таким относятся: хорошее образование, воспитание, знание политического устройства и образа жизни других государств, умелое руководство как в военной обстановке, так и в мирное время. Сама роль Я. Тарновского в качестве государственного и военного деятеля крупного масштаба в каком-то смысле не соответствует узкому пониманию обязанностей рыцаря. Особо выделяется не просто следование религиозной традиции предков, но соблюдение правил и норм приходской жизни. В этом также можно усматривать несоответствие с идеалом рыцаря-католика.

Любопытно, что Я. Тарновский находился в гораздо более сложных отношениях с протестантами, чем описывает Ст. Ожеховский: он был знаком и переписывался с Ф. Меланхтоном, Ж. Кальвином и даже был подозреваем в отступничестве от католицизма⁶⁵. Реальная биография Я. Тарновского доказывает и то, что он был человеком эпохи Возрождения. Не случайно Ст. Ожеховский, будучи сторонником гуманистического идеала человека и государственного деятеля, наделяет гетмана, с одной стороны, добродетелями человека Возрождения, а с другой – настойчиво подчеркивает традиционную приверженность католицизму.

Идеал, к которому приближает автор образ Я. Тарновского, можно охарактеризовать как сочетающий в себе черты двух образов польского сармата – рыцаря и придворного. Следует заметить, что идеал рыцаря-придворного, существующий в дворянском этосе других европейских народов, не получил в Польше распространения. В качестве исключения можно упомянуть лишь сочинение Ст. Гурницкого «Придворный»⁶⁶, написанное по итальянскому литературному образцу. М. Рей в книге «Жизнь добродетельного человека» также уделяет внимание поведению шляхтича при дворе, что, как и образ Я. Тарновского, безусловно, является данью идеалам Возрождения. И на М. Рея, и на Ст. Ожеховского итальянский литературный образец оказал большое влияние. Кроме того, можно предположить, что формирующийся в этот период идеал землевладельца также оказал некоторое воздействие на создание образа гетмана (качества доброго хозяина).

Образ сармата–помещика

*Домик мой у реки и вилейские броды,
Вы богатство замените мне и походы,
После дальних дорог, после тяжких трудов
Отдохну я под сенью тенистых лесов.
Там, даст Бог, осмотрю я родные просторы,
Сброшу плащ, сапоги и бренчащие шпоры...*
Д. Наборовский ⁶⁷

На протяжении всего XVI в. – века экономической стабильности Польши, складывания и правового закрепления шляхетского статуса в государстве с выборным королем и, что также важно, века мирного, когда не было ни крупных войн, ни значительной угрозы польской независимости – образ помещика (*ziemiańin*) был чрезвычайно популярен как в художественной, так и в назидательной литературе.

Особый стиль жизни знатного землевладельца – пребывание в деревне, тесная связь с природой, вдали от королевского двора, близость к крестьянскому миру – все это, безусловно, отличало идеального помещика от рыцаря-сармата. Жизнь в кругу семьи, соседей, участие в организации крестьянских работ – все это создавало тот отличительный фон, на котором и формировался идеал жизни.

Лукаш Опалиньский так описывает привычное для шляхтича времяпрепровождение: «Во-первых, шляхта польская ... живет в деревне в отцовских владениях, что является охраной добродетели и благочестия. (Мы. – *М.Л.*) занимаемся делами Речи Посполитой или домашними работами. Первая деятельность благородна, даже великолепна, вторая – важна, невинна и мила. Если говорить о делах общественных, то ездим на сеймы с правом голоса и даже протеста. Это широкое поле для великодушия, приобретения славы, доказательства любви к Отчизне и работы для всякого добродетельца ... Если же возникает угроза какой-либо войны, то с великим пылом беремся за солдатскую службу. И не только себя (свою службу. – *М.Л.*) охотно предлагаем, но и по состоятельности своей на собственный кошт пеше и конно спешим Отчизне на помощь, когда она нуждается в нас. Проводя время в занятиях хозяйством, когда каждый добросовестно управляет своей вотчиной, не стыдимся никаких занятий сельских ... с равным удовольствием занимаемся охотой ... и ... некоторое время посвящаем обязанностям дружеским и взаимному общению.

Ценным стародавние добродетели, умеренность, и воздерживаемся от ошибок ... которым предаются жители городов ... И потому нет у нас внутренних войн, драк, борьбы сторон в государстве ... ибо каждый из нас – правитель в своем доме. Считаем, что никаким другим способом нельзя более прославить благородство рода (происхождения. – *М.Л.*), как наукой. Поэтому важнейшим занятием знатной молодежи являются развлечения литературные и студии школьные. Наука занимает время не только в период взросления, а и позже, из жажды знаний ...»⁶⁸.

Таким образом, основные добродетели шляхтича–помещика определены его жизнью: круг занятий ограничивается выполнением гражданского долга (заседание в сеймах и сеймиках) и хозяйственной деятельностью. В случае войны он собирает свое ополчение и готов к исполнению воинского долга.

Основой сохранения отцовских обычаев является умеренность, которой противопоставляется беспорядочная жизнь горожан. При этом поощряется стремление к образованию. Важны также и внешняя приятность, умение доставлять эстетическое и душевное удовольствие себе и своим собеседникам и друзьям. В этом нет, однако, ни формализации, ни четко определенного ритуала общения, идеал определяют – домовитость, спокойствие, родственность отношений.

Писатели, прославляющие сельский образ жизни, отнюдь не противопоставляют помещиков рыцарской шляхте. Наоборот, они также уделяют внимание достоинствам истинного шляхетства: «Если кто не обладает добродетелями, тот не может быть шляхтичем, потому что шляхетство красоту добродетелей в себе содержит ... гордость добрых обычаев в себе заключает, и того привыкли мы считать дворянином, который опрятно одет, и себя уважает, и по отношению к пану, у которого гостит, учтивость проявляет, кто в беседе и делах каждодневных изящен, кто не скупится и щедр»⁶⁹.

Если в образе рыцаря акцент ставится на осознание им своего предназначения, долга по рождению, на моральных качествах, на готовности без колебаний выполнять свои сословные обязанности, то в помещичьем идеале большую роль играют внешние проявления самоуважения и осознание исключительности своего статуса, что выражается в этикетных формах поведения и ритуальных жестах.

Одним из главных источников формирования помещичьего идеала была так называемая «земьянская» поэзия, прославляющая радости тихой сельской жизни, семьи и добрососедского общения. Авторы этих произведений пользовались распространенной риторической фигурой отрицания. Благодаря этому мы можем судить о том, каким не может быть истинный шляхтич:

... не тот, кто родится в гнезде благородном,
Не тот, кто в шелках и золоте ходит,
Не тот, кто обширные скарбы и земли имеет,
Осев там, живет на доходы от них,
Не тот, кто в сенате сидит подле трона,
Иль признан знатнейшим в отчизне,
Не тот, окружен кто толпой челядинов,
И не тот, кто счастливые дни не считает.
Не тот, кто в покоях дворцовых роскошных
Шпалерами стены обил, половицы из кедра имеет,

Не тот, кто любезную пани в покое встречает,
Не тот, у кого жемчугов и доспехов не счесть,
Не тот, под которым турецкий скакун горячится
Повозки полны серебра и упряжь шелками сияет...⁷⁰.

Можно предположить, что антиидеал для шляхтича-помещика – это магнат. При декларируемом равенстве всей шляхты внутрисловные противоречия, особенно с начала XVII в., становятся не просто заметными, но бросающимися в глаза. В этот период происходит активный процесс расслоения шляхты. Он связан не только с упадком экономической системы барщинного хозяйства, который привел в предыдущем столетии к обогащению и процветанию шляхты, но и с началом нового периода войн и бедствий. Этому сопутствует обострение отношений в общественной жизни, борьба за сохранение шляхтой прежнего статуса в правовой и политической системе⁷¹. Несмотря на то что сами магнаты пытались всячески сгладить внутрисловные противоречия, апеллируя ко всеобщему равенству между шляхтичами в независимости от различия в хозяйственно-экономическом положении, тенденция расслоения шляхетского сословия стала уже слишком явной.

Вот как картину идеальной помещичьей жизни описывает еще один автор – Я. Понентовский: «Достаточно, чтобы ziemiańin жил по своим средствам, в жизни желал бы того, что не зависит ни от воли человеческой, ни от руки Фортуны, чтобы в верности Богу, в согласии с королем ... и с людьми жил. Имел бы чистую совесть, крепкое здоровье, учтивую жену, ясный ум, к тому еще потомство, радующее глаз, имел, да еще друга верного, слугу доброго и соседа покладистого ... Должен он быть не жадным, не жестоким, тем более не изменником, в мире этом не гостем, в Отчизне не чужеземцем, среди приятелей не ослом, в гостях не пьяницей, челяди не судьей. Он не дерется, за каждую копейку не грызется, не строит, не покупает, не продает, не шатается (без дела. – М.Л.), не охотится ... а Отчизне своей по мере возможности служит»⁷².

Перед нами идеал, далекий от рыцарского. Образ земледельца – это, по сути, образ мирного, доброго, незлобивого человека, рачительного хозяина, ценящего уют, природу, семейные радости, не чуждого и интеллектуальным удовольствиям.

Мирная, спокойная, богоугодная жизнь без потрясений в условиях исполнения своего долга по рождению, который осмысливается в первую очередь как выполнение обязанностей по отношению к окружающим, близким людям – вот предел желаний истинного шляхтича–земледельца. В его жизни ни король, ни гетманы, ни воинские подвиги не играют значительной роли. Характерно, что помещик не противопоставляет свой образ жизни рыцарскому. При необходимости мирный «землепашец» берет в руки оружие, и потому долгом истинного шляхтича является постоянное поддержание себя в должной физической и военной форме. Этому же способствует идеализация умеренности, и в каком-то смысле суровое спартанское воспитание – чтобы в случае войны быть готовым к невзгодам и лишениям воинской жизни⁷³. Однако и в этом фрагменте явно присутствует скрытый пафос отрицания – все те идеалы мещанства, от которых так настойчиво отделяла себя рыцарская шляхта: шляхтич не продает, не покупает, он живет по средствам и пышность внешней жизни ему чужда.

Апология «землянской» жизни содержится в книге М. Рея «Жизнь добродетельного человека»⁷⁴, где подробно, шаг за шагом, описываются все периоды жизни идеального человека. Таким человеком и является шляхтич–помещик. Помимо жестких предписаний относительно хозяйственных, семейных, общественных обязанностей, конкретных рецептов и советов на все случаи жизни, М. Рей прославляет идиллию тихой, спокойной, размеренной жизни в деревне – в меру уютной, далекой от страстей и бурных событий («должно стремиться к спокойной и умеренной жизни»⁷⁵). Большое значение придает он умению получать удовольствие от жизни, удовлетворение от осознания выполненного долга и от умения доставлять радость другим. Так, в частности, благочестивому человеку необходимо овладеть искусством приятного общения, ибо это и Богу угодно⁷⁶. Искусство приятного общения предполагает гостеприимство, хлебосольство, соблюдение благопристойности, поддержание родственных и добрососедских отношений.

Мир земледельца, таким образом, ограничивается его владениями и соседскими поместьями. Выполняя свои общественные обязанности (регулярные поездки на заседания сеймиков), осознавая себя представителем господствующего сословия и проводником государственной политики, землянин далек от реалий придворной и политической жизни. Его государство – это его поместье, где он – сам король над своими подданными, где он отвечает за их

жизнь, благополучие, моральный облик. Не случайно столь часты наставления по организации жизни в поместье, описывающие землянский идеал жизни по аналогии с устройством государства⁷⁷. «Два есть условия достоинства Добро-го и Набожного Землянина. Первое – если земли его по порядку небесному устроены. Второе – если ... Господу Богу верен, и ... как его хороший слуга заботится о помещичьем добре»⁷⁸. Подобный образ жизни, таким образом, есть богоугодное и благородное занятие.

Чтобы лучше управлять этим помещичьим «государством», необходимы знания в хозяйственной области и образование, развивающее ораторские способности (позволяющее выступать на шляхетских собраниях в сеймиках), а с другой стороны, делающие общение – столь существенную часть быта – особенно приятным и полезным. Поэтому владение словом, начальное образование становятся обязательным элементом идеала польского помещика.

«А поскольку обязанности наши по рождению обязаны носить ... читать благочестивому, если он умеет, – необходимо. Потому если любишь читать, то разве это роскошь? Так же как и над книгами сидеть, чтобы права и обязанности свои узнать, и еще с разными философами и с мудрыми, преуспевшими людьми общаться, равно как и с рыцарями беседовать⁷⁹», – риторически замечает М. Кунцевич. То есть критерий полезности той или иной деятельности часто определяет добродетельность тех или иных занятий.

Для идеала земледельца важнейшей чертой является личная независимость, высокая степень самоуважения, обосновываемая не только привилегиями и особыми правами, но и хозяйственной автономией. Ценность «золотой вольности шляхетской» высока и на поле брани, и в поместье.

Показательно общее отношение к труду. Неуважение к нешляхетским занятиям, восприятие труда ремесленников, горожан, торговли как недостойных и неблагородных занятий приводили к тому, что главными занятиями шляхты в случае выбора нецерковной стези были военная служба и ведение помещичьего хозяйства.

Интересно, что идеал человека и представление о «правильном» образе его жизни в обеих ипостасях сармата в большей степени носит светский характер. Конечно, этот человек верен религиозной традиции своих отцов, он сохраняет их веру, сражается за нее, видит гармонию в божественном устройстве мира. Он рассматривает удачу и благополучие как награду свыше⁸⁰, а неудачи и поражения – как наказание за грехи: «То, что в Речи Посполитой наступает упадок – вина самих поляков, которые не хотят каяться в своих грехах, не хотят по-настоящему бороться с многочисленными ересями, не соблюдают обычаи и веру отцов своих»⁸¹. Однако его вера более внешняя, традиционная, зачастую приближающаяся по глубине и переживанию к «народной» религиозности.

В польской историографии, посвященной сарматизму, не существует единой точки зрения в объяснении двойственности сарматского этоса. Разногласия в интерпретации связаны с возникновением и функционированием каждого из них.

Первые исследователи сарматизма (в 1950-е годы) четко разделяли эти два идеальных типа, причем видели даже последовательность их доминирования в культуре. Так, Т. Маньковский считал, что в XVI в. рыцарский идеал, возникший на основе особого положения польского дворянства в обществе, постепенно уступил место помещицкому в связи с изменением не столько статуса, сколько образа жизни шляхетского сословия, осевшего на земле и занявшегося хозяйственной деятельностью⁸².

Рыцарский облик идеального шляхтича не исчезает, но остается второстепенным элементом образа идеального помещика, который, как римский Цинциннат, пашущий землю, при первой же необходимости сменял орало на меч. На практике же, как пишет Т. Маньковский, идеал земледельца возобладал над рыцарским⁸³. По его мнению, несмотря на сосуществование в течение длительного времени двух идеалов поляка-шляхтича, главным выразителем сарматского духа стал к концу XVI в. именно помещик, что «изменило значение сарматизма, изменило его идеологию ... и позволило шляхте именно в этом образе жизни противопоставить себя горожанам и придворной культуре»⁸⁴. Исследователи более позднего периода склоняются к тому, что с конца XVI в. существует двойной идеал сармата, выраженный в воинском и помещицком образе жизни. Более того, они не противоречат друг другу именно потому, что отвага (рыцарство) рассматривается как черта, присущая шляхтичу по рождению, поскольку он – потомок сармата-воина⁸⁵.

Одна из существенных проблем, вытекающих из соотношения двух видов шляхетского этоса, связана с пониманием истинного сарматизма. Какими чертами наделен сармат? Насколько образ сармата различается в XVI и в XVII вв.?

Сложность в решении этих вопросов связана с желанием найти точное соответствие определенного этоса социальным процессам в обществе. Безусловно, существует некая корреляция между изменением положения шляхты в экономике, получением, или, наоборот, потерей правовых привилегий. Весьма значительную роль сыграла внешнеполитическая ситуация XVII в., когда многочисленные войны потребовали актуализации именно воинской ипостаси польского шляхтича. Но для нас гораздо более важным представляется конкретный анализ своеобразия сарматского этоса, двойной идеал которого существовал в польской культуре одновременно в нормативных представлениях, и в зависимости от исторической ситуации и конкретной биографии шляхтича на первый план выходил тот или иной образец. Важно также отметить,

что иногда в течение одной жизни «истинный сармат» пребывал в обеих этих ипостасях попеременно.

Идеалы рыцаря и земледельца, таким образом, не сменяли друг друга. Они существовали параллельно, так как в обществе всегда была потребность в этих двух видах дворянской деятельности. Сама бифункциональность шляхетского сословия в обществе требовала соответствия этим двум идеалам. «Хороший» политический деятель крупного масштаба (тот же Я. Гарновский) не мог бы быть «хорошим» гетманом, если бы руководствовался требованием Ш. Старовольского презирать науки. Проведший юность и зрелые годы в войнах, шляхтич возвращался в родовое гнездо и начинал вести жизнь сельскую, вспоминая былое и записывая его в «*silva rerum*» (при условии, что не научился писать в походах).

Значимым для столь широкого распространения идеала сармата было, в частности, и то, что главные критерии истинного шляхетства не были связаны с этническим происхождением. А точнее, при высоком значении и сакрализации польского государственного устройства фактор государственной принадлежности доминировал над национальным.

* * *

Итак, образ идеального рыцаря в системе ценностей не превышал по значимости образ помещика. Главная функция воина – *защита*. Рыцарский образец поведения как бы устанавливал *отношения сармата с внешним миром*, основной направленностью этих отношений являлась *оборона Отечества*. Он определял круг обязанностей по отношению к государству, сферу гражданских обязанностей и словесных нормативов. Следование идеалу происходило через *подражание*.

Образ землянина также не исключал обязанности военной службы в случае опасности. Этот идеал определял моральный облик, круг занятий, *устанавливая рамки внутреннего мира* и регламентируя его. Основными чертами образа идеального землянина становится *стабильность*, четкое определение хозяйственных функций и *автономность* существования. Сама специфика хозяйственной деятельности, зависимой от природного цикла, с одной стороны, и близкая к крестьянскому восприятию мира – с другой, определяют особенность следования этому идеалу – *циклическое повторение, воспроизведение*. Образ рыцаря, таким образом, выполняет роль *образца действия, идеала* землянина – нравственного эталона.

Важным элементом идеала сармата является (еще на начальном этапе складывания) мотив *противопоставления*, неприятия, настойчивое стремление определить антиидеал, образ жизни, недостойный подражания. Такими

отрицательными героями становятся мещане для рыцарства и магнаты для помещиков – т. е. основные политические и экономические противники шляхты в XVI–XVII вв. Данный мотив тем более важен, что в этот период в сарматском идеале нарастает оппозиционная напряженность.

Враждебное отношение ко всему нешляхетскому значительно сужает мир «своих», которые вполне закономерно становятся исключительными по достоинствам. Только сарматы наделены честью, славой, вольностями (привилегиями) и свободой. Они не только исполняют особый долг по управлению собственным в полном смысле этого слова государством, но и избраны самим Господом защищать католическую, истинно христианскую веру от неверных и схизматиков в Европе.

Иными словами, польский сарматский народ стремится к идеалу, которого, по сути, никто, кроме него, достичь, по определению, не может.

Примечания

- ¹ *Kochowski W. Zbytnia wolność // Helikon Sarmacki. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1989. S. 274.*
- ² Цит. по: *Тананаева Л.И. Сарматский портрет. Из истории польского портрета эпохи барокко. М., 1979. С. 25.*
- ³ Существует несколько классификаций утопических моделей. Одна из наиболее общих разделяет их на нормативные и дескриптивные. Первые исходят из прообраза платоновского «Государства» и ставят своей целью «построение» идеального общества. См.: *Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. М., 1977. С. 311.*
- ⁴ *Шацкий Е. Утопия // Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990. С. 27.*
- ⁵ Там же. С. 24–25.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же. С. 37.
- ⁸ *Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 179.*
- ⁹ *Савельева И.М., Полетаев А.В. Указ. соч. С. 314.*
- ¹⁰ *Tazbir J. Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku Wrocław, 1971. S. 57.*

- 11 *Якубский В.А.* Сарматизм: функция генетического мифа в дворянском обществе Речи Посполитой // Проблемы социальной истории и культуры средневековья. Л., 1987. С. 179–180.
- 12 *Шацкий Е.* Указ. соч. С. 71.
- 13 Там же. С. 34.
- 14 *Malicki J.* Mity narodowe. Lechiada. Wrocław, 1982. S. 115.
- 15 *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 128–129.
- 16 Цит. по: *Чаликова В.* Послесловие // *Элиаде М.* Указ. соч. С. 265.
- 17 *Элиаде М.* Указ. соч.
- 18 *Арутюнова Н.Д.* Новое и старое в библейских контекстах // Слово и культура. М., 1998. Т. 1. С. 25.
- 19 *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Указ. соч. С. 313.
- 20 *Шацкий Е.* Указ. соч. С. 232.
- 21 Поэтому концепция М. Элиаде, согласно которой утопия приходит на смену мифологическому сознанию с момента кризиса, деградации самого мифа, в данном случае польским примером опровергается (См.: *Элиаде М.* Указ. соч. С. 135–143).
- 22 *Успенский Б.А., Лотман Ю.М.* Миф – имя – культура // *Успенский Б.А.* Избр. труды. В 2-х т. М., 1996. Т. I. С. 444.
- 23 Социокультурные утопии XX века. М., 1983. Вып. 2. С. 33.
- 24 *Rej M.* Żywot człowieka poczciwego. Kraków, 1567–1568. Kapitulum 9.
- 25 *Софронова Л.А.* Человек и картина мира в поэтике барокко и романтизма // Человек в контексте культуры: Славянский мир. М., 1995. С. 84–85.
- 26 *Свирида И.И.* Предисловие в сб.: Человек в контексте культуры ... С. 8.
- 27 *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 76–79; *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа: Исследование по истории морали. М., 1987. С. 26.
- 28 *Orzechowski St.* Polskie dialogi polityczne (Rozmowa około egzekucyj i Quincunx) // Biblioteka pisarzy Polskich. Kraków, 1919. S. 231.
- 29 *Бардах Ю., Леснодорский Б., Пиетржак М.* История государства и права Польши. М., 1980. С. 133.

- 30 *Starowolski Sz.* Prawy gycerz. Kraków, 1858. S. 3.
- 31 *Mańkowski T.* Genealogia sarmatyzmu. Warszawa, 1946. S. 39–41.
- 32 *Хейзинга Й.* Осень средневековья // *Хейзинга Й.* Соч. в 3-х т. М., 1995. Т. 1. С. 73.
- 33 Там же. С. 76–78.
- 34 Там же. С. 111.
- 35 Там же.
- 36 Там же. С. 47.
- 37 *Оссовская М.* Указ. соч. С. 82–90.
- 38 *Starowolski Sz.* Polska albo opisanie położenia Królestwa Polskiego. Kraków, 1976. S. 126.
- 39 Ibid. S. 127.
- 40 *Orzechowski St.* Polskie dialogi polityczne ... S. 255.
- 41 *Starowolski Sz.* Reformacja obyczaiow Polskich wszystkim stanom ojczyzny naszej. [B.m.], 1650. S. 109–110.
- 42 *Orzechowski St.* Policyja Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych Polityk wypisana i na świat dla dobra pospolitego trzema knihami wydana. Przemyśl, 1984. S. 28.
- 43 *Starowolski Sz.* Reformacja obyczaiow Polskich... S. 104, 108.
- 44 *Оссовская М.* Указ.соч. С. 15–18.
- 45 *Бардах Ю., Леснодорский Б., Пиетржак М.* Указ.соч. С. 219.
- 46 *Bogucka M.* Staropolskie obyczaje w XVI–XVII w. Warszawa, 1994. S. 35–37.
- 47 *Starowolski Sz.* Reformacja obyczaiow Polskich ... S. 33–34.
- 48 *Starowolski Sz.* Prawy gycerz... S. 8.
- 49 *Dembołęcki W.* Pamiętniki o Lissowczykach, czyli przewagi Elearów Polskich. Kraków, 1859. S. 3, 7.
- 50 Ibid. S. 12.
- 51 Ibid. S. 13.

- 52 *Obirek St.* Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi. Kraków, 1994. S. 185.
- 53 *Ibid.* S. 186.
- 54 Цит по: *Obirek St.* Op.cit. S. 188–189.
- 55 *Ibidem.*
- 56 *Hernas C.* Zarys rozwoju literatury barokowej // Polska XVII wieku. Państwo. Społeczeństwo. Kultura. Warszawa, 1969. S. 296.
- 57 *Starowolski Sz.* Reformacja obyczajów Polskich ... S. 129.
- 58 *Dembołęcki W.* Op.cit. S. 4–6.
- 59 *Żywot y śmierć Jana Tarnowskiego, kasztelana Krakowskiego, Hetmana Wielkiego Koronnego pisany przez Stanisława Orzechowskiego.* Warszawa, 1773. S. 14.
- 60 *Ibid.* S. 30.
- 61 *Ibid.* S. 31–32.
- 62 *Ibid.* S. 65–67.
- 63 *Ibid.* S. 94–95.
- 64 *Ibidem.*
- 65 *Podhorodecki L.* Sławni hetmani Rzeczypospolitej. Warszawa, 1994. S. 66.
- 66 *Górnicki L.* Dworzanin polski. Kraków, 1928.
- 67 *Наборовский Д.* Votum // Польская поэзия XVII века. Л., 1977. С. 22.
- 68 *Opaliński Ł.* Obrona Polski // *Opaliński Ł.* Wybór pism. Wrocław, 1959. S. 264–266.
- 69 *Petrycy S.* Pisma wybrane. T. I–II. Warszawa, 1956. T. II. S. 77.
- 70 *Morsztyn Hier.* Pan // Staropolska poezja ziemiańska. Warszawa, 1988. S. 240–241.
- 71 *Бардах Ю., Леснодорский Б., Пиетржак М.* Указ. соч. С. 145.
- 72 *Ponętowski J.* Ziemianin... napisany na prośbę... // Staropolska poezja ziemiańska. S. 128–130.
- 73 *Rej M.* Op. cit.. S. 108.
- 74 *Ibidem.*

- 75 Ibid. S. 106.
- 76 Ibidem.
- 77 Уподобление идеального государства доброму хозяйству нашло отражение, в частности, в «Политике» Ст. Ожеховского и в «Землянине» Я. Понентковского.
- 78 *Kuncewicz M. Dobry a pobozny ziemianin. Warszawa, 1640. D3.*
- 79 Ibidem.
- 80 *Orzechowski St. Policja Królestwa ... S. 72; Starowolski Sz. Reformacja obyczajow Polskich ... S. 116–118.*
- 81 *Orzechowski St. Policja Królestwa ... S. 238.*
- 82 *Mańkowski T. Op.cit. S. 45.*
- 83 Ibidem.
- 84 Ibid. S. 49.
- 85 Этой позиции придерживается, в частности, М. Богуцкая: *Bogucka M. Staropolskie obyczaje w XVI–XVII w. Warszawa, 1994. S. 35–37.*

Адаптация сарматского мифа.
Украинский сарматизм



Російский роде, коль ты благородный!
Нас праотец, Афет отец родный
Твой по естеству, а Владимир в дусѣ
Отродил тя ест о Христѣ Иисусѣ.

І. Армашенко

*(Армашенко І. Російский роде... // Українська поезія. Середина XVII ст.
Київ, 1992. С. 232)*

Сарматская идеология не только просуществовала долго во времени, видоизменяясь соответственно в разные историко-культурные эпохи, но и имела явную тенденцию к совпадению с новыми пространствами. Примером может служить влияние польского сарматского мифа на процесс формирования этнического самосознания и национальную идеологию украинской шляхты. Поскольку такое воздействие на сознание полонизированной части украинского общества (в частности украинцев, принявших католицизм или унию) представляется очевидным, мы сознательно ограничиваемся изучением взглядов только элиты социума – шляхты, высшего духовенства – поборницы православного мировоззрения.

Национальный миф, лежащий в основе польского самосознания, главным носителем которого являлся сармат-рыцарь, защитник веры и отечества, не мог не повлиять на украинскую элиту, в силу исторических причин составлявшую часть польского социума. На первый взгляд кажется естественным, что непольские по этническому происхождению группы не восприняли сарматскую культуру. Конечно, здесь встает вопрос о том, можно ли считать «украинский сарматизм», если таковой существовал, только адаптацией польского сарматского мифа или его особенные черты столь ярко выражены, что можно говорить об эволюции сарматской мифологемы на украинской почве.

Зададимся вопросом, каково представление украинской шляхты об исторических корнях, «биографии» своего народа. Исторический миф о происхождении целесообразно также сопоставить с польским сарматским этногенетическим мифом. Не менее важно вычленить основные черты идеального образа «истинного» носителя украинской сарматской идеи и сравнить его с польским этосом.

Существенны также вопросы об определении понятия «руський народ», в чем состоят его отличия от иных народов и к какой этноконфессиональной общности относят себя авторы анализируемых источников.

Сарматский этногенетический миф и его украинское восприятие

*Давали ляхи зі зброї пізнати:
Життя за віру всі ладні оддати.
Русин од ляха у тім не одстане –
За отчу віру до бою повстане.*
Л. Баранович¹

Основой «научных знаний» и представлений о прошлом у восточных славян XVI–XVII вв. были, как и у поляков, хроники – летописи. Украинские или, точнее, западнорусские летописи XVI–XVII вв. создавались если не под непосредственным влиянием, то на основе польских исторических источников, главным образом, хроник. Сочинения М. Бельского, М. Стрыйковского, А. Гваньини и М. Кромера «активно циркулировали в восточнославянской книжности», оказав «несомненное воздействие на местное историческое сознание»². Но сведения из сочинений польских авторов приводятся с определенными коррективами и иными акцентами, под углом зрения православной исторической идеологии. Для нас важны восприятие и оценка восточнославянскими хронистами гипотезы о сарматском происхождении славян и о регионе их расселения.

В польской историографии, как показано во второй главе, изначально существовали две основные версии: первая утверждала тождественность славян и древних сарматов (И. Бельский, А. Гваньини, Ст. Сарницкий), вторая констатировала лишь факт расселения славянских предков на территории, называвшейся Сарматией (М. Кромер)³. Украинским книжникам XVII в. были хорошо знакомы эти труды; в летописях упоминаются обе версии сарматского происхождения славян.

Деление М. Меховским Сарматии на две части – европейскую и азиатскую, даже если оно и не было воспринято западнорусскими книжниками непосредственно из первоисточника, тем не менее также активно использовалось ими⁴. Иногда происходит замена топонима «Сарматия» названием «Скифия», но это отличие абсолютно не меняет сути, поскольку в представлениях того времени эти термины синонимичны. Отнесение восточнославянских земель и народов, их населяющих, к Сарматии и славянам не вызывало сомнений⁵.

В «Палинодии» З. Копыстенского название «сарматские» используется по отношению к совокупности всех славянских народов («Иафетову племени»), населяющих Сарматские земли («широковластнаа Сарматія»)⁶.

В Густынской летописи, предположительным автором которой считается тот же З. Копыстенский⁷, возникновение термина «сармат» связывается с греческим названием славян: «...си ест род со ехидними очима, понеже Σαῦρος значит ехидну, а бѣща око. Такожде и в Сармаціи сѣдше различно презывахуся: поляне, древляне, сѣвери, кривичи и проч.»⁸. Аналогичное объяснение приводится и в Синописе⁹.

Другими словами, западнорусские летописи восприняли без изменений информацию польских исторических источников о славянской общности происхождения поляков и «русинов»¹⁰, обусловленную, в частности, и воздействием сарматской теории.

Что касается легенды о братьях Чехе, Лехе и Русе, занимавшей столь значительное место в польских хрониках, украинские книжники практически не уделяют ей внимания. В частности, Густынская летопись и Синописис не упоминают ее вообще. В «Кройнике» А. Софоновича и Синописисе И. Гизеля эти персонажи лишь названы. Только Хронограф относится к легенде с полным доверием и включает ее в повествование¹¹. А.С. Мыльников объясняет это тем, что для западнорусских хронистов существование славянской общности было «некой данностью, не нуждающейся в дополнительных доказательствах»¹². Поэтому и этноним «Русь», который некоторые западные хронисты выводили из имени легендарного Руса, авторы летописей больше склонны связывать с правлением «русских князей первых варяжских»¹³.

Гораздо более важными и более авторитетными ввиду древности и «освященности» исторических событий для западнорусских книжников были сведения о библейских «праотцах» славянских народов. Именно поэтому информация польских католических источников воспринималась ими критически.

Польские историки признавали версию происхождения славян от Иафета. Его сын Мосох (иногда говорится о том, что он был кровником легендарного Асармота) считался родоначальником славянских племен. Но один польский историк – Ст. Сарницкий в качестве славянского патриарха называет не только Мосоха, но и Рифата. Асармот же, по его мнению, происходил не от Иафета, а от Сима¹⁴. Такие, казалось бы, незначительные изменения легендарной генеалогии привели к появлению новой политически окрашенной теории: поляки и восточные славяне имеют разных предков. Некоторые историки, используя гипотезу Ст. Сарницкого, развили ее, акцентировав именно различия, а не общность происхождения поляков и восточных славян.

Православные книжники, как доказал А.С. Мыльников, сгладили резкость этого противопоставления и Мосоха и Рифата рассматривали как равноправных первопредков¹⁵, что обосновывало общность славянских корней поляков и «руських».

Характерной чертой западнорусских летописей было пристальное внимание к событиям истории Отечества в контексте общей истории славянского мира. Подробнее всего излагались факты, связанные с прошлым двух соседних государств – Московии и Речи Посполитой¹⁶. Описывались связи между славянскими племенами до и после принятия православия, а также в период правление киевских князей. Собственно европейская история не привлекала к себе пристального внимания авторов, так как они считали более существенным описание событий библейских времен, ветхозаветных сюжетов, генеалогических связей, мифологических персонажей¹⁷.

Таким образом, восточнославянские книжники, следуя теориям, излагаемым в западных сочинениях, адаптировали идею о сарматском происхождении славян и о геополитической общности западной и восточной ветвей славянства на Сарматских землях.

Трактовка религиозного наследия Руси

Так святая наша вѣра свѣтла есть и проста.

От самого Христа до нас возсияла...

И не послѣдуйте горьдому народу,

держите со Христом пресвятую згуду.

О отступных пастырох...¹⁸

Восточнославянские книжники, заимствуя информацию польских источников, сместили акценты в описании мировой истории. Если для польских авторов значимыми были факты как библейской, так и античной истории, интересны сюжеты европейского средневековья и западнославянские варианты легенды о трех братьях, то украинские летописцы тяготели к описанию событий, отражавших идею общеславянского единства, а религиозные сюжеты занимали их более, нежели правления первых королей¹⁹.

Причины этого заключаются не только в несходных традициях католического и православного летописания и вытекающих отсюда различиях представлений об истории, но и в том, что в условиях отстаивания национально-культурной самобытности западнорусских авторов волновали прежде всего вопросы их этноконфессиональной принадлежности в католическом окружении.

Переход от средневековой барочной модели истории, связанный с новыми процессами в восточнославянской культуре, не изменил, однако, православной

доминанты религиозного наследия²⁰. Поэтому роль христианизации Руси остается, по словам Ю. Исиченко, «своеобразным контрапунктом истории»²¹.

Полемическая интерпретация истории крещения православных сарматов – чрезвычайно популярный мотив публицистики XVII в. З. Копыстенский в «Палинодии», рассказывая об апостольских проповедях христианского учения у различных народов, пишет: «... тогож часу и тых же веков и в Сарматский краины Росски слово Евангелия зашло, и оглошено было, и принято...»²². Автор стремился доказать, что «Сарматские краины» – иными словами, западнорусские земли, были крещены в христианскую веру Андреем Первозванным, и не «от Рима» (т. е. не католическими), а «от Константинополя»²³. В стихотворении из Загоровского сборника «О крещении русском» об этом говорится так: «Зъ Константинополя, отъ святых патриархов просвѣщены есьмы, восточных иерархов»²⁴.

Некоторые православные полемисты, в частности клирик Острожский и Иоанн Вишенский, напротив, настаивали на происхождении православной веры от Иерусалима, но главный мотив их сочинений оставался прежним – противопоставление православных корней католическим (Иерусалима – Риму): «Явно всякому правоверующему, яко нигде инде кроме в Иерусалиме начало истинное веры и ... святое церкви основание и созидание совершился...»²⁵. И. Вишенский, полемизируя с точкой зрения П. Скарги о старшинстве католической веры по отношению к православию, пытается аргументировать свое мнение аналогичным П. Скарге способом: доказательством превосходства вероисповедания служит критерий давности. И. Вишенский возводит историю православия к Иерусалиму, с которым связаны были жизнь и учение Христа, а в Риме, по его словам, проповедовали апостолы после Вознесения Христова, следовательно, католическая вера ведет свое начало от апостолов Петра и Павла, а потому и не может быть «начальной»: «Перво восточная церковь благоверием ся о Христа основана, потом сына – римский костел породила»²⁶. Характерна присущая традиционному сознанию апелляция к давности как к критерию праведности – в данном случае, как к доказательству «истинности» и «старшинства» православного вероучения.

Польские хронисты не заостряли внимания на вопросе о вероисповедании на территории Сарматии – достаточно было общих сведений о том, что славяне исповедуют христианство. Как говорилось выше, и М. Бельский в «Хронике», и Ш. Старовольский в книге «Польша, или описание положения Польского королевства» достаточно спокойно констатировали существование православных и католиков на территории Сарматии²⁷. Даже П. Скарга, доказывая превосходство католицизма над православием, в частности в связи с принятием Унии, подчеркивал первоначальное конфессиональное единство славян,

разрушенное, по его мнению, Цареградским патриархом Михаилом. Принятие же Русью христианства из Царьграда, а Польшей – из Рима, П. Скарга объясняет географическим положением государств: «откуда ближе было»²⁸.

Но для восточнославянских писателей вопрос о началах православного вероучения и передаче этого наследия был принципиален. «Не шукайте Христа на западѣ в Римѣ, явил бо ся нам Господь во Иерусалимѣ»²⁹ – такая позиция не только подчеркивала иную религиозную традицию коренного населения Сарматской Руси, но и являлась доказательством «истинности» православного христианства в противовес католической интерпретации «восточной церкви» как «отпалой» и «схизматической». Важно подчеркнуть, что такая позиция восточнославянских православных книжников и публицистов «не мешала восприятию ... славянства как этногенетической и языковой общности»³⁰.

В польском и западнорусском историческом сознании доминировал, таким образом, общий этногенетический миф. Однако, формируя и структурируя свое пространство, он тяготел к двум различным типам культуры, опирающимся на конфессиональные традиции. Это выразилось, в частности, в существенном отличии структуры и иерархии «чужих» и «своих» в этноконфессиональных общностях в западно- и восточнославянском типах этноисторического мировоззрения.

В системе геополитических взглядов польской шляхты на первом месте находилось осознание христианского единства с европейским миром. Затем следовала идея католической солидарности церковью перед лицом реформационной и мусульманской угрозы. Центральной доктриной польской национальной идеологии являлась патриотическая убежденность в справедливейшем государственном устройстве и порождаемая ею идея политического единства народа (шляхты) Речи Посполитой, и лишь затем фиксировалась этногенетическая общность славянских народов.

В историческом пространстве украинской культуры главными событиями становились факты библейской истории, затем следовала идея об общности православного мира и о славянском единстве. В сфере внимания собственно западнорусской истории находились прежде всего православные (Киевское и Московское) государства и Речь Посполитая (Лядская земля), частью которой являлось собственное Отечество – восточнославянские земли.

Этим отчасти объяснялось двойственное отношение к прошлому и к традиции в историческом сознании, отражавшем, в свою очередь, два направления в культуре украинского общества XVII в.: традиционно-средневековое мировоззрение, тяготеющее к древнерусскому наследию, и новое, барочное, сформировавшееся в результате взаимодействия с польской католической культурой³¹.

Важно также и то, что если осознание этнической исключительности польского сармата выражалось прежде всего в категориях политических и этических, то восточнославянский сармат подчеркивал свою этническую самобытность, отличность, апеллируя к религиозной (конфессиональной) традиции и славянскому наследию.

Однако недавние и современные авторам события прошлого Руси – Руси сарматской, т. е. Украины Польско-Литовского государства, – осмысливались как часть истории Речи Посполитой³².

Культурные герои и начало государства

*Знайте, що Київ на Чорній Русі значить стільки, як давній
Рим для старих християн, значення в нього таке ж.*

С. Кленович³³

Начало истории восточнославянских народов летописные источники отнесли ко времени прихода на берега Днепра апостола Андрея Первозванного. Рассказ о крещении Руси апостолом Андреем – излюбленный сюжет поэтических православных сборников. В частности, в Загоровском сборнике помещено стихотворение «Како Андрей Святий Апостол пришел въ Київ-град къ невѣрным» со следующим рассказом:

...бысть святой Андрей первозванный,
отъ числа ученик Христовых избранный,
Изъ Іерусалима въ Византію дойде
и оттуда паки во Россію прииде,
Та жа во град Київ по Днѣпру странствова
и посреди поган святой крест знамена...³⁴

Иная версия крещения описывается в «Синописе». Согласно ей, апостол Андрей окрестил только место будущего Киева и предсказал его строительство. А после на эти земли пришли первые русские князья – Кий, Щек, Хорив и Лыбедь. Крещение же всего народа состоялось лишь при князе Владимире³⁵.

Принятие православного христианства рассматривалось как поворотный момент в истории Руси. Подчеркивалось и то, что государство, созданное Владимиром, – первое православное государство на землях Сарматии («...Прежде бо Великій Владимир крещеніем просвѣтил, всю землю рускую

благоразумієм освѣтил...»³⁶) – во многом определило особенности дальнейшего развития восточнославянской истории и культуры.

Следование традиции в системе ценностей украинского общества занимало доминирующее положение. Это было связано, в частности, и с переходным характером украинской культуры, которая в XVII в. еще сохраняла черты средневекового миропонимания, и с консерватизмом определенной части православных верующих, всячески избегавших какого бы то ни было влияния иной культуры в католическом государстве.

Апелляция к «Росским княжатам», которые правили в Киеве – Владимиру, Всеволоду, Ярославу Мудрому часто встречается в западнорусских произведениях. Образы первых «росских княжат» выполняли важную роль в осознании религиозного и культурного наследия.

Для элиты общества доказательство давности происхождения было особенно важным, так как почти законодательно закрепляло их сословные права и привилегии. Украинская шляхта не была исключением. Так же, как и для польского дворянства, критерием ее социального положения было происхождение, род и генеалогические связи. В отличие от польских сарматов их западнорусские «братья» не могли связать свой род с римскими фамилиями. Но в то время как для польского шляхетского сословия это было очень важно потому, что оно считало себя в первую очередь носителем и продолжателем античных республиканских традиций, так для украинской элиты намного более значимым являлось сохранение преемственности религиозного наследия.

Это различие объясняется тем, что в процессе формирования этнического самосознания большую ценность приобретали те факторы, которые могли контрастно подчеркнуть исключительные черты, отличающие «своих» от «чужих». Для польской шляхты это было особое политическое устройство, а для украинского дворянства – именно иное вероисповедание.

Поэтому происхождение рода от славных и добродетельных предков должно было непременно отвечать требованиям православного благочестия. Первые правители – «княжата росские» описывались как герои прошлого, наделенные всеми необходимыми для истинного шляхтича добродетелями, отличавшимися от первых польских сарматов лишь иной конфессиональной принадлежностью.

История рода польского сармата включалась в историю античную, была достаточно длительна и подробна. Мифические предки могли участвовать в событиях европейского масштаба. Украинский сармат более «молод»; прошлое его предков, даже вымышленное, не могло выйти за рамки отечественной истории, истории собственно западнорусских земель. Она была не столь детализирована, упоминания о выдающихся представителях рода не всегда

имели письменные подтверждения – летописные источники не во всех регионах существовали в столь полном, как в Польше, объеме. Далекие предки были более известны по преданиям, устным сказаниям, нежели по тщательно составленным генеалогическим древам и придворным хроникам.

Особенности украинского сарматского этоса

*Геть, гетьте, гімни, де Марс у роботі,
А руські юнаки воєнні знаки
Зводять і будять до рицerstва й цноти.*
П. Орлик

Образ идеального воина – защитника Отечества в украинской литературе XVII в. получает наиболее яркое выражение в панегирической поэзии и в так называемых «виршах на погреб» выдающихся общественных и политических деятелей. Идеал рыцаря в западнорусской литературе воплотился не в эталонном примере нормативных публицистических произведений, но в бытовых зарисовках, реальном портрете национального, «своего» героя.

О значимости образа конкретного человека – героя в процессе формирования этнической или национальной самобытности известная польская исследовательница Т. Хинчевска-Хеннель писала так: «Образ легендарной личности, обладающей моральным авторитетом, наделенный такими чертами, которые присущи национальному общественному сознанию, является также образцом нравственных ценностей»³⁷. Такими образцами в украинской литературе являются, в частности, представители рода Острожских – хранители религиозной традиции, славные гетманы – защитники Родины (П. Конашевич-Сагайдачный) и просветители родного народа (П. Могила).

Проанализируем основные составляющие этих идеальных образцов.

Дамиан Наливайко в стихотворении, прославляющем род Острожских «На герб ... Острожских», упоминает следующие добродетели:

...кто вытрьвал при вѣре въ сталости, крест потомкам доховал в цалости.
Тым ся здавна Острозьских дом хвалить, мощно стоить, иньшій ся кто валить.
То герб продьков его стародавних, Влодимера и потомков славных³⁸.

Этот фрагмент в концентрированной форме содержит краткий перечень черт уже известного нам этоса польского сармата: продолжение славных тра-

диций древнего рода и сохранение веры, избранной предками. В качестве предка, как видим, упоминается князь Владимир, подтверждающий древность происхождения и православные корни рода Острожских.

В стихах неизвестного автора, также посвященных князьям Острожским, сказано: «... в мензстве...Острозскіи...в савромматех с кролми ровнають»³⁹. В эпиграмме Тарасия Земки на герб «его милости пана Григорія Долмата» в перечне заслуг «зацного пана Долмата» подчеркивается, что он «фамилією славный по всей Савроммате»⁴⁰. Таким образом, важное значение придается и известности (славе) рода и семьи.

Вопрос о вероисповедании принципиален в контексте продолжения традиций рода. Украинские шляхтичи, как и польские, гордятся сохранением «старожитной веры». Сохранение «веры отцов» – неперменный атрибут не только собственно религиозной морали, но и сугубо светских добродетелей. Эта черта приобретала особое значение в конкретной ситуации на Украине в первой половине XVII в. в связи с принятием Унии. Поскольку продолжение традиции отцов само по себе являлось ценностью в обществе, то призыв сохранения веры подкреплялся апелляцией к наследию:

Отци ваши дела добры творили
и церкви божей усердно прияли.
Святых патриархов, яко отцев, чтили
и благословеньства от них пріймовали⁴¹.

Образ идеального шляхтича, преданного делам отцов, рисует Д. Наливайко в «Ляменте дому княжат Острозских...». От имени преставившегося Александра Острожского он дает наказ сыновьям:

...наслѣдуйте предков своих, въ вѣре стальных.
Мене мѣйте прикладом и мое прудкое розстане,
...
Памятайте, же сте с княжат руских острозских вышли,
их вѣру, дѣльность и набожность мѣйте на мысли...
Предкове бовѣм ваши, кгда вѣру, якъ тарч, держали,
непріятели дому ихъ завше предъ ними дрыжали.
Тою были славни, тою маетности набили,
которую, чога, боже, уховай, еси бысте позбыли,
Тогда памятайте мое слово, же з вѣрою сполечне
утратите учтивость, маетность и здорове конечно..⁴².

Истинные шляхтичи, достойные своих предков, таким образом, должны были продолжать их обычаи, подражая им в благочестии и мужестве. Главное наследие заключалось не в богатстве, а в чести, княжеском достоинстве («учтивости»):

Зоставую вам отчизну вашу всю в цѣлости,
 которой обороньцами и дѣдичами будьте въ смѣлости.
 Служѣте речи посполитой потужне а вѣрне,
 живот скромный ведучи, ховаючися помѣрне ⁴³.

Служба Речи Посполитой, защита государства оценивается столь же высоко, как и сохранение веры. Она также входит в сферу традиций рода.

Рассмотрим теперь, как собирались воедино сарматские добродетели и доблести в стихах Г. Смотрицкого. Прославляя род Константина Острожского, он подчеркивал следующие его достоинства. На первое место автор выдвигал древность рода – «дом его от вѣка давнаго» ⁴⁴. Затем шли воинские доблести, присущие сарматскому рыцарю: «крѣпко побѣждал различных съпостат полки и разгонял с короны драпѣжныя волки» ⁴⁵.

Эти два момента тесно увязывались с идеей защиты веры – украинец-сармат должен бороться с еретиками: «Отсѣкай...мрак идолскія лести ... и отгоняй еретиков полки умовредныя» ⁴⁶.

Истинный православный шляхтич – это храбрый рыцарь на коне, готовый защитить государство и веру, живое воплощение собственного герба. Этот словесный образ как бы озвучивает изображение на гербе, а зачастую и буквально вписывается в его изображение. Он идентичен образу идеального сарматского рыцаря-воина. Настоящий рыцарь должен иметь герб, отражающий его шляхетство, с одной стороны, и воинские доблести – с другой. Д. Наливайко пишет: «Герб кождый цноты дому выражает» ⁴⁷ и далее так описывает герб К.К. Острожского:

«Узброенный рыцери, з голым мечем, готовый до бою,
 Абы отчизна и реч посполитая была в покою, ⁴⁸

на прудком кони с копѣею и з мечем стоиш в гербѣ...
 Ово згола: альбо ты звѣтяж, альбо сам умри смѣле
 За реч посполитую, абы тя споминано миле ⁴⁹.

Настоящий рыцарь должен был принять смерть на поле боя, сражаясь за «Отчизну и Речь Посполитую». Здесь значим союз «и». Он доказывает, что государство и родина в сознании украинского шляхтича различались. Отчиз-

на – это Русь, Украина, но государство, которое должен оборонять от врагов украинский воин-сармат – Речь Посполитая. По значимости для рыцаря Отчизна (Украина) и государство (Речь Посполитая) равны.

Добродетель (иногда даже не детализированная, а добродетель вообще) являлась главным признаком, основной чертой «руського» истинного рыцаря. Обратим внимание на то, что образ идеального рыцаря-шляхтича не отличался от аналогичного польского дворянского образца для подражания. Единственное различие касалось веры, однако иная конфессиональная принадлежность «руської» шляхты не меняла, как видим, самой конструкции образа идеального сармата.

В эту устойчивую конструкцию могли входить дополнительные мотивы. В украинских условиях одним из них стало требование сохранения верности королю – не часто встречающийся мотив в аналогичных польских источниках. Кассиан Сакович, например, прославляя запорожское казачество и П.Сагайдачного, использовал его для создания концепции идеального гражданина государства:

Кгды мензства запорозцов крелеве дознали,
Теды за герб такого им рыцера дали.
Который ото готов ойчизинѣ служити,
За волность ей и свой живот положитьи.
И якъ треба землею албо тыж водою –
Вшеляко он способный и прудкій до бою⁵⁰.

В этом же контексте упоминались и политические идеалы «золотой вольности шляхетской»: «... Найболшую реч межи всѣми сужу волность, || Которой въ стосованю уступает годность...»⁵¹.

Таким образом, в реальной исторической ситуации в гражданском и политическом отношении украинская элита ощущала себя частью польского государства, и потому верность Речи Посполитой и служба королю рассматривались как обязательные доблести «рыцера-шляхтича».

Образ украинского рыцаря–сармата: казак и шляхтич

Рицер, смілостю упойоний, меч в руці його обнажоний.

Конь, бистростю розпуцоний

За неприятельми в широком полю.

К. Транквиллион-Ставровецкий⁵²

В украинском сознании сармат отождествлялся с рыцарем–воином, верным солдатом и защитником Отечества и Речи Посполитой. «Сарматскость» же его связывалась не с исключительностью шляхетского происхождения, а с этноконфессиональной принадлежностью. Она однозначно свидетельствовала о его славянских корнях, и об исполнении им воинского долга защитника государства и Отечества, а также о принадлежности к православной вере отцов. Подтверждением этому тезису может служить образ рыцаря в литературных произведениях XVII в.

Стихотворные произведения украинского барокко, написанные на церковно-славянском языке украинского извода, имеют не столько художественную ценность, сколько являются неоценимым источником историко-культурной информации. Не в сложных барочных конструкциях, а непосредственно и прямо выражают они систему национальных ценностей. Авторы многочисленных и схожих между собой «Вирш на герб» и «Ляментов на погреб», восхваляя конкретного носителя герба, здравствующего или покойного, пользуясь фигурой перечисления, в панегирической форме воспевали идеальный образ украинского сармата.

Одним из самых известных и наиболее изученных исследователями украинской литературы XVII в. является произведение Касиана Саковича «Вѣршѣ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича–Сагайдачного, гетмана войска его королевской милости запорозского ...». Эти стихи описывают не только жизнь и подвиги гетмана. Немалое место в них уделено описанию казачества.

О запорожских казаках К. Сакович пишет так:

О войску запорозском кождый может знати,

Якъ оно ойчизне естъ потребно, уважати.

Украина тымъ войскомъ въцале зостаеатъ.

А где запорозцовъ нѣтъ, татаринъ впадаеатъ.

...

Козакъ, нѣ маючи нѣ збронъ, ни шишака,

Стигаеатъ татаръ, бы могъл допасти лошака.

Чинить здравю своему часто одважена,
 Бы толко неволник могл мѣть высвобоженя...⁵³.

Типичные черты этоса сарматского воина в данном случае претерпели некоторые изменения. Образ воина-защитника Отчизны от неверных воплощался в рыцаре, но само значение этого термина было иным, он не означал представителя только определенного сословия (в европейском понимании) или рода профессиональной деятельности (как в польском сарматизме), хотя и такая трактовка полностью не исключалась: «Бывали межы войском тым князѣ и паны, С которых выходили добрый гетманы»⁵⁴.

Украинский сармат-рыцарь – это и казак, и шляхтич. Главной отличительной добродетелью его является борьба за независимость Отчизны и родную веру. Социальная неопределенность, даже размытость этого образа существенно меняет суть основных элементов рыцарского этоса, заимствованных символов-клише.

Эти отличия особенно сильно заметны в тех чертах идеала, которые для польского сармата так или иначе связаны с его сословной исключительностью:

Золотая волность – такъ ей называютъ.
 Доступити ей всѣхъ пилне старають.
 Леч она не каждому можетъ быть дана,
 Толко тым, што боронять ойчизны и пана.
 Мензствомъ ей рыцерьѣ въ войнахъ доступують.
 Не грошми, але кровю ся ей докупують.
 Войско запорозское волности набыло
 Тым, же вѣрне ойчизнѣ и кролюмъ служило

Они ойчизнѣ нашей суть обороною,
 От татар поганныхъ и турковъ заслоною.
 ... всѣхъ васъ напоминаю,
 Абысте въ вѣре своей святой мощно тръвали
 И вѣрность кролю пану въ всемъ заховали,
 За которую волность вамъ есть дарована,
 Же прочъ самого кроля не маете пана.
 От вшелякихъ податковъ и судовъ волными
 Ёстесте заслугами своими годными.
 Тую волность за клейнотъ дорогихъ ховайте...⁵⁵,

– так представлял «золотую вольность» по отношению к запорожским казакам К. Сакович.

Под «вольностью», дарованной «единственным паном – королем», понимается личная свобода, а освобождение от «вшеляких податков» и судебной ответственности может быть заслужено, как известно, получением дворянства в качестве награды короля.

В этом контексте понятно, что речь идет о реестровых казаках, находившихся на службе у Польского государства⁵⁶. «Сближение понятия “казак” с понятием “шляхтич”»⁵⁷, которое пытался объяснить, в частности, и Н.И. Ульянов, находит свое отражение в произведениях различных жанров. Оно происходит в силу конкретных исторических реалий: в обороне польских рубежей на восточных землях Речи Посполитой принимали участие как шляхтичи различного этнического происхождения, так и наемные казацкие отряды. Обедневшие шляхтичи, либо утратившие честь (т. е. не отвечающие идеалу «добродетельного человека»), сражались бок о бок с простыми казаками. В реальной жизни их объединял воинский быт; в идеальной – рыцарский сарматский этос. Но в точном понимании термины «рыцарство» и «сармат», какое существовало в польской сарматской идеологии, никак не могут быть применены к определению «народ сарматский», относящемуся к казачеству.

Вряд ли правомерно трактовать «вольности запорожцев» как тождественные шляхетским «золотым вольностям». Устойчивое словосочетание, ставшее своеобразным риторическим шаблоном и почти неизменным атрибутом гербовников, имело различные значения по отношению к шляхте и к казакам.

Косвенным доказательством этого является и то, что термин «вольность» чаще относится именно к казакам, а не к шляхтичам, как того можно было бы ожидать, если «вольность» определяла бы, как в польском сарматизме, совокупность связей и отношений шляхетского сословия, государства, общества. Для украинского сармата на этом месте в иерархии добродетелей находилось первое по значимости качество – «верность». Г. Грабович, разбирая «идеологию» знаменитых «Вишш...» К. Саковича о П. Сагайдачном, также подчеркивает это обстоятельство: «Казалось бы, что первой ценностью, приписываемой К. Саковичем гетману, может быть “вольность”, но это не так, потому что на первом месте стоит “верность”...»⁵⁸. Таким образом, происходит замена одной *гражданской, политической ценности* – «золотой вольности» польского шляхтича, символизирующей и сословную исключительность, и особое этническое происхождение, и основу политико-правового устройства Речи Посполитой, другой – «верностью» «подданих пану», «ойчизнѣ и кролюм».

В данном контексте речь не идет о верности отцовской вере, но о верности в смысле политической лояльности. Ю. Исиченко, говоря об отношениях Украины с королевской властью, писал: «Сюзереном Украины выступал польский король, законность власти которого не вызвала сомнений. Поэтому и борьба за расширение политических прав украинцев не выходила за рамки определенных политических структур»⁵⁹.

Украинское сарматское рыцарство, таким образом, включало в себя и казаков, и шляхту. Точнее, сословная принадлежность как истинного, так и идеального воина не была принципиальной. Часто она просто не упоминалась.

Показательным в этом смысле являлось отношение польских авторов к украинским казакам. Польские идеологи сарматизма, говоря о казачестве восточных окраин государства, отдавали должное его воинским доблестям, храбрости на поле боя⁶⁰, с большим уважением относились к выдающимся военным деятелям восточнославянского происхождения. Ш. Старовольский в трактате «Сарматские воины» в списке славных сарматских предков «польского народа» упоминает князя Владимира, Константина Острожского, Гаврилу Голубка, Остафия Дашкевича, Петра Сагайдачного⁶¹.

Якуб Собеский, польский шляхтич, участник Хотинской битвы 1621 г. так характеризует запорожского гетмана П. Сагайдачного: «Этот Петр Конашевич, муж редкой мудрости и зрелого суждения в делах, находчивый в словах и поступках, *хотя по происхождению, образу жизни и привычкам был простой человек* (курсив мой. – М.Л.), тем не менее в глазах позднейшего потомства он достоин стать наряду с самыми знаменитыми людьми своего времени в Польше ... Одним словом, это был человек смелый умом, искавший опасностей, пренебрегавший жизнью, первый в нападении, а в отступлении последний ... он был бдителен в лагере, не любил изнеженности и не в такой мере был предан пьянству как то было в обычае среди козаков. Впрочем, и у него была слабая сторона, именно чрезмерная жажда любовных походов, которая ускорила его смерть ... Был ли он трезв или нет, в разговоре он всегда выражался с осторожностью, умеренно и обдуманно. В силу своего служебного положения всегда верный королю и Речипосполитой, он бывал суровым в деле подавления козацких своеволий; нередко даже, не задумываясь, казнил смертью за малейшие провинности; свои не долюбивали его за это и неоднократно уже волею большинства он едва не был лишен верховного предводительства запорожским войском. До суеверия ревностный последователь православного обряда, он был заклятым врагом тех, которые переходили в лоно римской церкви; все это давало повод его противникам до самой его смерти держать в подозрении его расположение к Речипосполитой»⁶².

Интересно сравнить эту характеристику с описанием гетмана в знаменитых «Виршах на жалосный погреб гетмана Сагайдачного» К. Саковича. Автор считает, что доблестный рыцарь П. Сагайдачный обладал всеми «цнотами, в гетмане якии мают быти»: «боязнь божая», «трезвость, чуйность, статечность». Он хранит «чистость, а квалтовников ... кара». П. Сагайдачный «в науцѣ тыж въенной ... цвиченый, голодом и холодом тыж призывчаеный ... О напоях коштовных там нѣ помышлял, але на водѣ, если рачиш, переставал. ...Маєт тыж гѣтман въ войску мѣти справѣдливость, добрых миловати, злых зась карать за их злость»⁶³. Кроме того, он также является сторонником традиционности и противником любых новшеств: «за вѣру готов правый христіанин умирати, а не дасть ся привести до новин»⁶⁴.

Черты гетмана, которые отмечает украинский автор, напоминают нам характеристику Я. Тарновского в изложении Ст. Ожеховского и почти полностью совпадают с описанием П. Сагайдачного в воспоминаниях Якуба Собеского, за исключением выделенных мною слов о «простом происхождении» гетмана, что, безусловно, является важным обстоятельством для польского автора. Следует подчеркнуть, что К. Сакович не упоминает о «старожитности» и шляхетстве рода П. Сагайдачного, а в краткой «биографической справке», вошедшей в «Вирши...» отдельной подглавкой, ничего не говорится о его семье, кроме ее православного вероисповедания⁶⁵, хотя в подобных произведениях этому придается важное значение. Зато недворянское происхождение запорожского гетмана польский шляхтич Якуб Собеский не преминул отметить.

Любопытно, что фактор сословной принадлежности героя такого масштаба, каким был П. Сагайдачный, умерший от ран, полученных в Хотинской битве с турками, был одинаково важен и для польских, и для украинских хронистов. Но если для польских идеологов включение гетмана в своего рода «пантеон» национальных героев скорее всего объясняется контекстом идеи «*antemurale christianitatis*», то для православных соотечественников шляхетство гетмана могло быть использовано в качестве доказательства преемственности древних обычаев и традиций православного рода. Но сколь бы ни была привлекательной эта идея, шляхетское происхождение гетмана обосновать не удалось, хотя в некоторых украинских источниках оно указывалось как несомненное⁶⁶. Таким образом, был найден своеобразный компромисс: в украинских сочинениях идеологического характера этот вопрос просто опускался.

Идеал рыцаря объединял казака и шляхтича прежде всего на основе общности их православного вероисповедания, этноконфессиональной принадлежности.

Мотив борьбы за этническую и конфессиональную самобытность народа не достигал в украинском сарматском этосе такого же напряжения, как в

польском сарматизме (ксенофобии и мегаломании). Но вопросы сохранения и защиты веры приобретали особое, барочное звучание.

Рыцарский этос и «гражданский кодекс»

*Жити учили апостоли в мирі –
Голий меч світить в руках у жовнірів.
Л. Баранович*⁶⁷

Исследуя черты идеального сарматского воина, мы не можем обойти вниманием важный вопрос: как соотносятся представления о религиозной и воинской морали в сарматском украинском этосе.

Главной задачей сарматского воина-католика, защитника Европы была оборона христианства от мусульман и еретиков, которая тесным образом переплеталась с барочными представлениями об активной позиции верующего (не только монаха, но и мирянина). В образе украинского православного сармата-«рыцера» также выделена именно эта черта.

Так, в словах, приписываемых Киевской летописью Феофану, патриарху Иерусалимскому, обратившемуся с посланием к Запорожскому войску перед Хотинской битвой 1621 г., мы видим устойчивые формулы описания идеального сармата: «... все прехраброе рыцество, сынове въ духу покорности нашей умилованые! ... вы сами, погледаючи частю на квалтовную потребность отчизны вашею, то штобы зъ васъ ремесло ваше рицерское, которымъ однымъ зъ давнихъ вековъ вы и продкове ваши бавилисте, вытегало...»⁶⁸.

Образ сармата-католика, готового к сражению за чистоту веры в прямом – на поле боя и в переносном смысле – в своей душе, многими исследователями интерпретируется как сарматская специфика польского барокко⁶⁹. Аналогичная трактовка духовного воинства существует и в украинском барокко. В стихотворении «О войнах духовных» это выражено в концентрированном виде:

Въины божии, на грѣха въюйте,
добродѣтель свою в силѣ уготуйте,
Иж бысте убили врага супостата,
да отворятся вам небесная врата⁷⁰.

Другими словами, перед нами попытка примирить два комплекса моральных норм: чисто религиозного и сугубо светского. Эта тенденция отрази-

лась и в своеобразном «оправдании» противоречивости воинского этоса, в частности, казака. Как замечает исследователь украинского барокко А. Макаров, «... в казаке видели святого человека, инока, который вышел за монастырские стены, чтобы оружием утвердить в жизни Христову правду ... Этот тип героя как бы объединился со средневековым образом подвижника-инюка»⁷¹. Думается, что точнее было бы говорить о своеобразном компромиссе между мирским и монашеским идеалами.

Чрезвычайно любопытный и важный материал к рассуждениям на эту тему дает блестящее и весьма плодотворное исследование украинского ученого Н.А. Яковенко. В одной из статей, посвященных изучению менталитета шляхты Украины–Руси конца XVI–XVII вв. автор осуществила анализ представлений о «хорошем» и «плохом» человеке в украинском общественном сознании⁷². Основным источником ее работы стали актовые материалы. В обобщенном виде идеал «хорошего человека» может быть использован нами для сравнения его черт с воинским этосом украинского рыцаря.

«Человек добрый» – это человек, в первую очередь, «віри гідний»⁷³ – такая формула употреблялась для характеристики надежных свидетелей в судебном разбирательстве. Под этим определением понималась неременная принадлежность к христианскому (православному) вероисповеданию. Кроме того, это человек «доброй славы» и «законнорожденный». «Добрый человек» должен был быть известен («славен») в «своем» кругу – в рамках своего социального слоя и в местной среде – регионе проживания. Когда речь шла о шляхте, неременным доказательством знатности происхождения являлось «доброе имя» старинного рода или просто «честь» семьи. «Добрый» человеком мог, таким образом, быть только «свой» человек местного происхождения, а это являлось необходимым условием и для занятия различных должностей⁷⁴.

Особенно ярко ценность «доброй славы» рода проявлялась в завещаниях. Примером поэтического тестаменты могут служить вирши Д. Наливайко «На герб ясне Освенцоных их милости Княжат Острожских», в которых автор дает рекомендации по правильному воспитанию детей:

«Живучи побожне, зоставуй им цноты, бо, що отець чинить, то и сын з охоты,
Єслись теж сын, позволь тым отца почтити, бо не можеш иньшим себе ушляхтити,
Тылько предков своих цнот наслѣдованьем и оным в обычаех приподобаньем.

И, абы на ганьбу родичов не жити, лѣпше, мовить писмо, без потомков быти,

Анижли потомство зоставити въ злостех, бо и памятка згинет и покой в костех...;

Вам, шляхтам, которые маете сыны, абысте зза них не поносили вины,

Умѣй зъ дитинства вправити его въ цвѣченье, сам будь ему прикладом и наученьем,

Абы, еслись добрый, твоя, яко звыкла, слава въ нем квитнула и нѣкгда не зникла,

Еслись теж злый, абы сын, твоим стараньем, зоставши по тобѣ, божим поволаньем

Всю неславу предков цнотами загладил и то все направи, шось ты был завадил⁷⁵.

«Доброго человека», таким образом, отличает и «добрая слава» его самого или его рода и семьи. Его дела и поступки известны, ему нечего стыдиться, он не замечен ни в чем дурном или подозрительном, он не привлекался к суду ни за разбой, ни за позорные деяния⁷⁶. Другими словами, значимой категорией оценки личности являлось общественное мнение, которое не исчерпывалось узкословной интерпертацией «сообщества» (как это происходило в среде польской шляхты), а подчеркивало включение человека в большую общность – этноконфессиональную.

Я.М. Стратий интерпретирует эту вовлеченность, значимость такого общества для православного человека как «соборность». Исследуя идеал личности в творчестве западнорусских книжников, он находит в нем черты как ренессансного мировоззрения, так и «специфической восточнославянской соборности», т. е. «понимания себя как части определенного ... народа, как звена в длинной цепи поколений, которая должна заботиться прежде всего об интересах целостности ... Возникнув еще во времена Киевской Руси, идея “соборности” приобрела в конце XVI – начале XVII века ренессансное звучание. Об этом свидетельствует содержание панегиричной поэзии»⁷⁷. Это высказывание, на наш взгляд, достаточно спорно. Но замечание автора об этой специфике этноконфессионального восточнославянского сознания, безусловно, связано с традицией православного понимания отношений человека в малом и большом социуме.

Одной из важнейших норм писаного права являлось соблюдение «стародавнего обычая». Это качество в широко понимаемом смысле (следование религиозным, правовым обычаям и наследию «славы») также является обязательным качеством «хорошего» человека. Особо значимо и то обстоятельство,

что любые нововведения оценивались негативно, как «измена обычаям»⁷⁸; такая трактовка была типична для традиционного консервативного сознания.

Оппозиция плохой/хороший часто заменялась в юридических источниках противопоставлением достойного (мирного) человека – «свольному», другими словами, законопослушного – правонарушителю⁷⁹. Термин этот вначале использовался не в гражданских юридических кодексах, а в нормах обычного права и означал «злонамерение», в первую очередь подразумевая отступления от религиозной морали. Позже и в письменном законодательстве правонарушение квалифицировалось как «сволие». Человек же «достойный» – это тот, кто соблюдал нормы права, не нарушал общественный порядок и государственные законы⁸⁰.

Украинская исследовательница приводит любопытный судебный документ о вызове на дуэль шляхтича, который отказался от поединка, не желая нарушать принятый королевский закон о запрещении дуэлей. Более того, для него не было зазорным подать в суд на бросившего ему вызов дворянина. В целом, делает вывод Н.А. Яковенко, «модель “человека мирного, степенного” брала верх над “своеволием” даже в тех случаях, когда дело касалось таких непренных атрибутов феодального сознания, как дуэль и защита собственной чести»⁸¹.

Это замечание вновь обращает нас к вопросу об отличиях украинского сарматского этоса от польского, выражающихся в лояльности гражданина по отношению к государству, гарантом стабильности которого являлся в том числе закон (порядок), и в отсутствии ярко выраженного осознания сословной исключительности.

Особое место в перечне качеств, необходимых «хорошему человеку», занимает «добродетель», которая, по мнению исследовательницы, являлась синонимом слова «честь». Н.А. Яковенко не сомневается в том, что эти черты связаны с принадлежностью к шляхетскому сословию. Под утратой чести подразумевался не только моральный урон (порицание), но и конкретное наказание, вынесенное по суду. Судебной ответственности подлежали преступившие закон и, в частности, те шляхтичи, которые совершали проступки, несовместимые с представлениями о дворянской чести, когда дело касалось исполнения воинского и служебного долга. Поэтому «человек добрый и честный» – это практически каждый шляхтич, чье поведение соответствует рыцарскому шляхетскому кодексу⁸², главными ценностями которого являются воинские доблести.

Воинская честь – мужество на поле боя, верность сюзерену, благородство по отношению к противнику, верность данному слову (присяге)⁸³ – этот набор рыцарских качеств, как видим, включен в понятие дворянской «чести» (в том

числе и правовое) как обязательное для определения правоспособности гражданина.

Таким образом, исследование Н.А. Яковенко во многом подтверждает наши выводы о специфике соотношения социального, этического и гражданского (политического) элементов в сознании элиты Украины–Руси. Она нашла выражение, в частности, и в украинском варианте рыцарского этоса сармата.

С одной стороны, в оценке места личности в обществе этос сохраняет черты традиционного средневекового мировоззрения, основанного в нем на доминирующей роли норм религиозной морали и обычного права. С другой стороны, под влиянием «обмирщения» культуры и церковных реформ растет значение светских ценностей. Образ рыцаря характеризуется двойственностью, присущей украинской культуре в целом: он пытается сочетать в себе внесловный характер с жестко определенными сословными воинскими добродетелями; обязательное православное вероисповедание с лояльностью по отношению к католическому государству; осознание общности на основе этноконфессионального наследия – с нечетко сформулированным представлением о гражданском долге и в условиях отсутствия собственной государственности.

Народ, отечество и государство

Сарматський народ наш руський, речипосполитой гідний.

Аноним⁸⁴

Отличное от польского сарматизма понимание получает трактовка термина «народ». Украинский «народ сарматский» – это общность, объединенная прежде всего православной верой, историческими корнями, единством происхождения, языка, территории и исторической судьбы, но не имеющая своей государственности. Особенно ярко выражено такое представление в мировоззрении так называемых «православных консерваторов», категорически не принявших унию, противников любых реформ. Для них Родина – это Русь, определенное культурно-языковое пространство⁸⁵. Вряд ли правомерна широко распространенная точка зрения, что под Отчизной в приведенных выше произведениях понимается Речь Посполитая (государство)⁸⁶, а не собственно украинские земли⁸⁷.

Различие терминов «Отчизна» и «Родина» существовало и в польском языке этого периода. Это было распространенным явлением не только в языке, но и в сознании. По словам польского ученого Б. Зентары, «Отчизна в

польском языке (XVII в. – М.Л.) означала вначале вотчину, отцовское наследие ... для некоторой части шляхты это была деревня, являвшаяся собственностью семьи и переходившая из поколения в поколение»⁸⁸. Так, слова «*patria*» и «отчизна», которыми в польских источниках, написанных на смеси польского и латинского языков, фиксировали различие понятий государства–родины и отчизны – собственно родной земли⁸⁹.

Представление (самоописание) народа в концентрированной форме может быть выражено словами Х. Евлевича:

Честь висока пробува в нашому народі,
Буду я йому сприять у його негоді.
Ця негода вже пройма до самої кости, [...]
Прагнеш, може, оглядять честь ту знамениту,
Котру пращури колись прийняли од свиту? [...]
Тож і давня наша Русь, йдучи за дідами
Славилась у свії скрізь славними ділами.
Віру у своїх серцях пестуючи ширу,
Завжди шлях шукали до згоди, дружби, міру...⁹⁰.

Образ своего народа, таким образом, с одной стороны, отличают черты идеального «доброго чоловіка» – верность традициям отцов, сохранение веры предков, их чести, доброго имени, стремление к миру, порядку. С другой стороны, в этом самоописании отсутствует такой важный для сарматской польской идеологии элемент, как государственное, гражданское самосознание. Государство православного и католического сармата номинально общее. Но по сути польский и украинский образы их не имеют между собой ничего схожего. Государство «рыцера»-сармата отождествлялось с королевской властью и привилегиями, которые он мог получить в случае исполнения воинского долга согласно присяге. Отношения с государством выражены в «службе». Польский сармат знал о демократическом устройстве, о своей этнической и политической исключительности в рамках собственного государства и отличии от других народов. Украинский рыцарь живет в более целостном, нерасчлененном мире – в милом Отечестве, исповедующем испокон веков православие, осознавая себя сыном одного народа. Народа, причастность к судьбе которого объединяет и шляхтича, и казака.

Даже лояльность по отношению к королю и выполнение долга защиты Речи Посполитой имеет маргинальное значение по сравнению с чувством этноконфессиональной общности. И, наконец, в понятие «народ» включены, по всей вероятности, все сословия. Точнее, это понятие социально не определено.

В полемических произведениях, напротив, часто подчеркивалась роль знати в сохранении этноконфессионального единства. Поэтому жестко осуждались «отпалые от веры»: «Князева русские все поеретичели и христианства отступили»⁹¹.

Но к православной части украинской элиты относились и те деятели церковной и светской культуры, которые стремились найти компромисс в новых исторических условиях. Они осознавали «необходимость обоснования социальной активности человека»⁹², их позиция не была консервативной. Такие деятели обладали новыми качествами: они способствовали сохранению этноконфессиональной самобытности, привнося в нее новые ценности, не только церковные, но и светские. В погребальных речах на смерть К. Острожского, П. Могилы и др. значительное место уделено просвещенности. К. Сакович, рассказывая биографию П. Сагайдачного, упоминает его успехи в Острожской школе⁹³. Однако образ героя-просветителя в православной украиноязычной литературе не получил широкого распространения.

* * *

Исследование основных элементов идеального образа православного шляхтича – верного королю рыцаря-воина, защитника «старожитной» веры, хранителя доблестных традиций предков, борца с ересью – говорит не о прямом заимствовании их из польской сарматской идеологии, но об активном включении их в систему ценностей украинцев XVII–XVIII вв. Это свидетельствует об особенной емкости сарматской концепции, ее готовности принять дополнительные значения и существовать в новом историческом контексте.

Однако, несмотря на лояльность украинских «сарматов» по отношению к Речи Посполитой и королевской власти, можно утверждать, что в начале XVII в. достаточно четко определяется (в частности, по литературным источникам) самоосознание своей общности как «руського народа», его главными чертами были православная вера и исторические корни. Украинский сарматизм шел из Киева, крещение жителей которого произошло в правление Святого Владимира. Объединяющим элементом этой общности являлся и «руський» язык, однако этот признак не выделяется как доминирующий.

В произведениях украинской барочной поэзии конца XVI – начала XVII в. мы практически не встречаем образа шляхтича-помещика, столь распространенного в польской литературе. Это может быть объяснено рядом причин: особенностями экономического развития региона, сложностью военно-политической ситуации на восточных границах Речи Посполитой и этноконфессиональной спецификой структуры шляхетского сословия.

Однако следует подчеркнуть, что мифологемы сарматской идеологии, будучи восприняты украинской культурной элитой, в новых условиях приобрели свое, особенное выражение. Это было связано как с гибкостью, подвижностью мифа, так и, несомненно, объяснялось тесной связью православного общественного сознания восточнославянских земель с культурой и идеологией польского круга.

Украинская культура, ментальность и национальное самосознание формировались в ситуации «пограничья», в тесном взаимодействии и влиянии двух – восточной и западной – традиций. Под их воздействием в XVII в. начинают складываться элементы этнонациональной мифологии. Поскольку украинские земли входили в сообщество сильного государственного образования – Речи Посполитой, в которой еще с начала XVI в. начался процесс формирования этногенетического мифа, то именно западное влияние по-своему ускорило и стимулировало развитие этнонациональной специфики духовной культуры украинского региона.

Исследование основных элементов идеального образа православного шляхтича доказывает не заимствование их из польской сарматской идеологии, а активное включение в систему этноконфессиональных ценностей украинцев XVII в. Следует отметить и то обстоятельство, что православные авторы осознавали свое различие с русскими Московской Руси, хотя и неоднократно отмечали общность конфессиональной принадлежности.

Сравнение сарматских идеологем в памятниках польской и украинской культуры позволяет нам сделать выводы о специфике исторического сознания элиты общества, выраженной в структуре и иерархии элементов системы ценностей.

Польского шляхтича-сармата отличало сложно организованное сознание, четко выверенные и жестко сформулированные определения, акцент на юридические и правовые, а не эмоциональные отношения.

Сознание украинского сармата было расчленено, как бы мозаично организовано, его характеризовала нечеткость дефиниций и эмоциональная окрашенность даже в сфере политической и национальной терминологии. Мирозрению украинского сармата не была присуща типичная для сармата-поляка детализированность.

Для польского сармата иерархия элементов национальной самоидентификации выстраивалась в сфере отношений гражданин – государство: это идеалы «золотой вольности», рыцарской чести, сословной избранности, слитые воедино с национальной религией – польским католицизмом. Однако отношения сармата и его республики не касались, и даже, более того, не «снижались» до простолюдинов. То есть народ понимался только как «гражданское общество» (в прямом, а не современном смысле) одного сословия, наделяемое феодаль-

ными чертами. Важно подчеркнуть, что имущественный статус не играл значительной роли в процессе этносословного отождествления.

Для польского сармата важным было определить свое место в истории и мире европейской христианской общности, он вписывал себя в контекст европейской истории и культуры.

Особенностью украинского сарматского мировосприятия являлась преобладающая роль конфессиональных признаков в его самоидентификации. Он включал себя в славянскую историю и православную общность. Однако его мир ограничивался государством Речи Посполитой. В системе определяющих национальных признаков доминировало вероисповедание, которое в свою очередь способствовало консолидации всех сословий в единый национальный организм.

Различие между сарматом-католиком и сарматом-православным находило свое выражение в понимании мифов, символов и образной системы культуры того времени (живопись, барочная литература).

Примечания

- ¹ Цит. по: *Макаров А.* Світло українського бароко. Київ, 1994. С. 115.
- ² *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: Взгляд из Восточной Европы. СПб., 1996. С. 106.
- ³ Там же. С. 262.
- ⁴ Там же. С. 106–107.
- ⁵ Это касается не только собственно летописей, но и других произведений – поэтических панегириков, полемической литературы и т. п.
- ⁶ *Копыстенский З.* Палинодия или книга обороны кафолической // Памятники полемической мысли в Западной Руси. СПб., 1878. Кн. 1. С. 165.
- ⁷ *Мыцик Ю.А.* Украинские летописи XVII века. Днепропетровск, 1978. С. 13.
- ⁸ Цит. по: *Ісіченко Ю.А.* Києво–Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні. Київ, 1990. С. 140.
- ⁹ *Мыцик Ю.А.* Указ. соч. С. 25.
- ¹⁰ Там же.

- 11 Там же.
- 12 *Мыльников А.С.* Две этногенетические мифологемы западнославянского происхождения в украинской исторической мысли XVII в. // II Международный Конгресс украинистов. Ч. 1–2. Львів, 1994. Ч. 1. С. 66.
- 13 Цит. по: *Мыльников А.С.* Две этногенетические мифологемы ... С. 67.
- 14 *Мыльников А.С.* Картина славянского мира ... С. 27–30.
- 15 Там же. С. 29.
- 16 *Мыцик Ю.А.* Указ. соч. С. 12–13.
- 17 Там же; *Ісіченко Ю.А.* Указ. соч. С. 144–156.
- 18 О отступных пастырох от святои вѣри и церкви въсточнои // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. Київ, 1978. С. 75.
- 19 *Ісіченко Ю.А.* Указ. соч. С. 148–149.
- 20 *Стратий Я.М.* Особенности развития украинского ренессанса в поэтическом творчестве Острожских книжников // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. Киев, 1991. С. 230; *Исаевич Я.Д.* Освітній рух на Україні: східна традиція и західні впливи // II Международный конгресс украинистов. Ч. 1. С. 114–135; *Перетц В.Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVII вв. М.–Л., 1962. С. 138–182.
- 21 *Ісіченко Ю.А.* Указ. соч. С. 145.
- 22 *Копыстенский З.* Указ. соч. С. 965.
- 23 Там же. С. 986.
- 24 О крещении русском // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. ... С. 133.
- 25 *Клирик Острожский.* Сочинение об истинной православной вере // Русская историческая библиотека (далее – РИБ). СПб., 1882. Т. 7. Кн. 2. Стлб. 607.
- 26 *Вишенский И.* Сочинения. М.–Л., 1955. С. 158.

- 27 *Bielski M.* Kronika Polska. Kraków, 1564. K. 335; *Starowolski Sz.* Polska albo opisanie położenia Królestwa Polskiego. Kraków, 1976. S. 89.
- 28 *Scarga P.* O rządzie y jedności Kościoła bożego pod jednym pasterzem ... // РИБ. СПб., 1882. Т. 7. Кн. 3. Стлб. 483.
- 29 Скарга нищих до Бога // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. ... С. 72.
- 30 *Мыльников А.С.* Картина славянского мира ... С. 123.
- 31 *Сас П.М.* Розробка методів історизму нового часу гуманістичною філологією України (II пол. XVI – перша третя XVII вв.) // Середньовічна Україна. Київ, 1994. Вып. 1. С. 72–74; *Стратий Я.М.* Особенности развития украинского ренессанса в поэтическом творчестве Острожских книжников // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. С. 239–240.
- 32 *Толочко О.* «Русь» очима «України»: в пошуках самоідентифікації та континуїтету // II Міжнародний конгрес українистов. Ч. 1. С. 74–75.
- 33 *Кленович С.* Роксоланія // Антологія української поезії. Київ, 1984. Т. I. С. 73.
- 34 Из Загоровського збірника // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. ... С. 131.
- 35 Синопис, или краткое собрание от различных летописцево началъ сла-венороссійского народа // Українська література XVII ст. ... С. 172–173.
- 36 *Смотрицкий Г.* «Всякого чина православный читателю...» // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. ... С. 62.
- 37 *Chynczewska-Hennel T.* Świadomość narodowa Szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w. Warszawa, 1985. S. 116–117.
- 38 *Наливайко Д.* На герб ясне освенцонных их милости княжат Острозских // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. ... С. 156.
- 39 Аноним // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. ... С. 180.
- 40 *Земка Т.* Епіграмма на презацный и старожитный герб его милости пана Григорія Долмата // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. ... С. 343.

- 41 Скарга нищих до Бога // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. ... С. 86.
- 42 *Наливайко Д.* Лямент дому княжат Острозских над зешлым с того свѣта ясне освенцонным княжате Александром Коньстантиновичом княжате Острозским, воеводоу Волянським // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. ... С. 152.
- 43 Там же.
- 44 *Смотрицкий Г.* Зри сія знаменія княжате славнаго... // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. ... С. 61.
- 45 Там же.
- 46 Там же.
- 47 *Наливайко Д.* На герб ясне освенцонных ... С. 156.
- 48 Там же. С. 154.
- 49 Там же.
- 50 *Сакович К.* Вѣршѣ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного, гетмана войска его королевской милости Запорозского. Заложоны през инока Касіана Саковича, ректора школ Кіевских, в брацтвѣ. Мовленые от его спудеов на погребѣ того цного рыцера въ Кіевѣ, въ недѣлю проводную, року Божого 1622 // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. ... С. 323.
- 51 Там же. С. 322.
- 52 *Транквіліон-Ставровецький К.* На старожитний герб ясне освенцоних і вельможних їх милостей княжат Корецьких // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. ... С. 233.
- 53 *Сакович К.* Указ. соч. С. 323.
- 54 Там же.
- 55 Там же.
- 56 *Грушевській М.С.* Історія України–Руси. Київ, 1995. Т. 8. Ч. 1. С. 144; *Грабович Д.* До ідеології Ренесансу в українській літературі: «Вѣршѣ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного» Касіана Са-

ковича // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. Київ–Венеція, 1996. С. 267–297. Іншу версію походження казачества см.: *Леявко С.* До проблеми становлення козацького стану // II Міжнародний конгрес українистів. Ч. 1. С. 84–86.

- 57 *Ульянов Н.И.* Происхождение украинского сепаратизма. М., 1996. С. 23–32.
- 58 *Грабович Д.* Указ. соч. С. 286.
- 59 *Ісіченко Ю.А.* Указ. соч. С. 140.
- 60 Такої точки зрення придерживаються многие авторы диариушей (в частности, Я. Собеский, Г. Евлашевский, С. Жолкевский) и др.
- 61 *Starowolski Sz.* Wojownicy Sarmacy. Warszawa, 1978.
- 62 *Собеский Якуб.* Мемуары // Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси. Киев, 1890–1896. Вып. 2. С. 59–60. (Сохранена орфография оригинала).
- 63 *Сакович К.* Указ. соч. С. 335.
- 64 Там же. С. 331.
- 65 Там же. С. 329–330.
- 66 *Соболь В.* Літопис Самійла Величка як явище українського літературного бароко. Донецьк, 1996. С. 226–229.
- 67 Цит. по: *Макаров А.* Указ. соч. С. 153.
- 68 Киевская летопись // Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. Киев, 1888. С. 89.
- 69 См., в частности, работу Ч. Хернаса (*Hernas Cz.* Zarys rozwoju literatury barokowej // Polska XVII wieku. Państwo. Społeczeństwo. Kultura. Warszawa, 1969) и Я. Пельца (*Pelc J.* Człowiek polskiego Baroku. Warszawa, 1991).
- 70 О войнах духовных // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. ... С. 108.
- 71 *Макаров А.* Указ. соч. С. 119.
- 72 *Яковенко Н.А.* «Чоловік добрий» і «чоловік злий»: з історії ментальних утсненок в Україні–Русі кінця XVI – середини XVII ст. // *Medievalia Ucrainica: ментальність та історія ідей.* Київ, 1992. Т. 1. С. 47–91. Изучение оппозиции хороший/плохой проводилось автором на основании

только украиноязычных документов, отражающих взгляды и ценности людей различной сословной принадлежности.

73 Там же. С. 53–57.

74 Там же. С. 57.

75 *Наливайко Д.* На герб ясне освенцонных ... С. 156.

76 *Яковенко Н.А.* Указ. соч. С. 59–60.

77 *Стратий Я.М.* Указ. соч. С. 244.

78 *Яковенко Н.А.* Указ. соч. С. 86–89.

79 Там же. С. 63–65.

80 Там же.

81 Там же. С. 66.

82 Там же. С. 67.

83 Там же. С. 68.

84 Цит по: *Макаров А.* Указ. соч. С. 211.

85 См.: *Дашкевич Я.* Україна на межі між Сходом і Заходом (XIV–XVII ст.) // Записки Наукового товариства ім. Т.Шевченка. Київ, 1994. Т. 222. С. 30; *Chynczewska-Hennel T.* Op. cit.; *Лескинен М.В.* Этноконфессиональная проблематика в творчестве Иоанна Вишенского // Исследования по истории Украины и Белоруссии. М., 1995. С. 25.

86 *Грабович Д.* Указ. соч. С. 289.

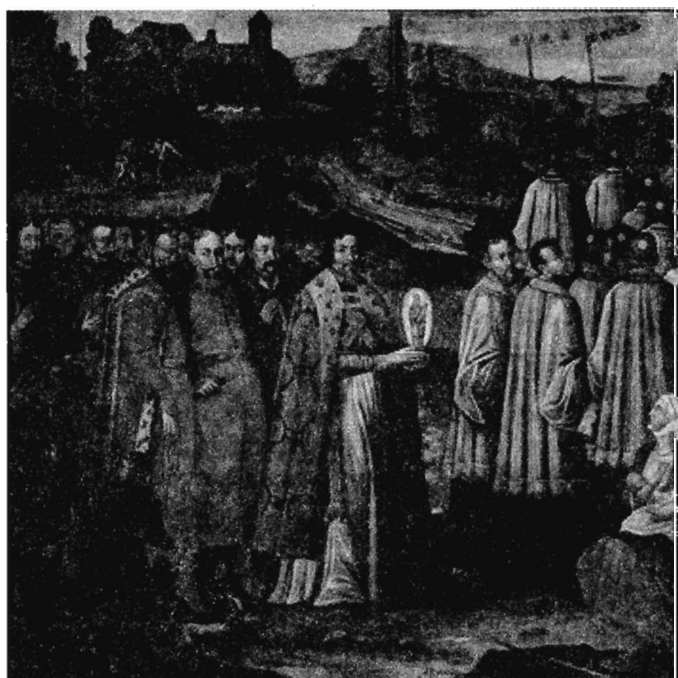
87 Специфика украинского понимания Отечества и народа определила в свою очередь и этнонациональное своеобразие социально-утопических представлений в восточнославянской культуре XVII в. См.: *Лескинен М.В.* Сарматская социальная утопия в этноконфессиональном контексте: Истоки и перспективы в первой половине XVII в. // Утопия и утопическое в славянском мире. М., 2001.

88 *Zientara B.* Świt narodów europejskich. Warszawa, 1985. S. 25.

89 *Rzepka W.R., Walczak B.* Socjolekt szlachecki XVII w. // Barok w polskiej kulturze, literaturze i języku. Warszawa–Kraków, 1992. S. 179–188.

- ⁹⁰ *Балевич Х.* Слово Мудрости // Аполлонова лютня. Київ, 1982. С. 33.
- ⁹¹ *Вишенский И.* Указ. соч. С. 114.
- ⁹² *Стратий Я.М.* Указ. соч. С. 239.
- ⁹³ *Сакович К.* Указ. соч. С. 331.

Заклучение



Jak u Rosjan absolutyzm, tak u Polaków
patriotyzm jest dogmatem...

A. Mickiewicz *

(*Górski A. Myśli wybrane. Warszawa, 1934. S. 159*)

* Как у русских абсолютизм, так у поляков патриотизм – догма... А. Мицкевич (пол.)

Исследование сарматской идеологии выявило ее «мифоподобное» строение. Черты мифа выражены в сарматизме не только непосредственно в отдельных составляющих, которые хорошо изучены польскими учеными. Анализ структуры идеологии дает основание утверждать, что признаки мифа заключены также в системе соотношения этих элементов, в их внутренних связях. Другими словами, сарматизм представлял собой идеологическую и мифологическую основу, на которой сформировалась польская национальная идеология последующих эпох.

Структура сарматской идеологии уподоблена структуре мифа. Это находит выражение, во-первых, в мифологическом обосновании главных сарматских идеологов. Доказательством исключительности польской шляхты было ее происхождение от легендарного сарматского народа. Поиск исторических корней и древних предков способствовал не только идеализации «золотого века», но и освящению политической традиции, которую польские сарматы выводили из римского республиканского устройства.

Во-вторых, сарматизму присущи пространственно-временные черты мифа: пространство сужается до границ Отечества и дома, время воспринимается как цикл, круговорот, а история – воспроизведение одного и того же образца. Закрепление идеальной модели приводит к тому, что вся сарматская идеология пронизана высшими целями, осуществившимися в недавнем прошлом. В их числе и представление о собственной Родине как воплощении политического и нравственного совершенства, и существование консервативной социальной утопии, которая также опрокинута в прошлое.

Первенство в изучении своеобразия сарматской утопии принадлежит польской историографии и, в частности крупнейшему исследователю идеологии сарматизма – Я. Тазбиру. Разделяя его положения, мы расширили рассмотрение феномена польской социальной утопии, обратившись в проблеме соотношения ее с сарматским мифом и национальной традицией, а также в качестве конкретной программы преобразований.

Будучи идеологией традиционного общества, сарматизм видит в соблюдении (или возврате) к освященным давностью традициям единственно воз-

можный механизм выживания общества и государства. Ему присущ изоляционизм и ксенофобия, являющиеся оборотной стороной мегаломании и самоидеализации.

В современных исследованиях процесс формирования украинского этнонационального и политического самосознания вызывает повышенный интерес, в особенности это касается проблемы влияния на него польской культуры и католической традиции. Однако зачастую выводы о степени, формах и характере воздействия тяготеют к оппозиционным (положительный/отрицательный) определениям и к оценочным заключениям. На наш взгляд, украинская элита, воспринимая идеальные образы и идеологемы польского сарматизма, не формально адаптировала их, а видоизменила и приспособила к конкретной этноконфессиональной и исторической ситуации, создала самобытную основу для будущей национальной идеологии, в противном случае она не стала бы жизнеспособной.

* * *

В основе национальной идеологии любого народа лежит этиологический миф. Для составления биографии своего народа авторы хроник обращались к существовавшим традициям описания истории. В летописании XV–XVI вв. таковыми были библейская история и сведения античных авторов. Для определения природы явления, в данном случае исторического, эпоха обращалась к мифу о происхождении, полагая, что проследить генезис – значит объяснить. Библейская версия возникновения народов возводила происхождение поляков вместе с другими славянскими племенами к Иафету. В иной трактовке, опиравшейся на античные источники, корни польского народа (как и других славян) обнаруживали в завоевавших местное население племенах сарматов. Необходимость разрешения противоречий между двумя теориями привела к их объединению, вследствие которого генеалогия легендарного предводителя сарматов Асармота стала вестись от библейских пращуров. Древность славян и в их числе поляков подтверждалась также мифологическим этимологизированием.

На протяжении XVI в. идея о сарматских корнях польского народа трансформировалась в положение о том, что сарматы являются предками только одного сословия польского общества – шляхты, отождествляемой с польским народом.

Западнорусские книжники полностью разделяли сарматскую версию происхождения славян, но в ее раннем варианте, поскольку для них более важным представлялось обоснование общности славян, а не отличительных черт каждого народа. Это доказывают различные трактовки восточнославянских и польских хронистов легенды о трех братьях – еще одного генеалогического мифа о родоначальниках славянских народов – Лехе, Чехе и Русе. Если для

первых ее упоминание и интерпретация были важны, так как она подтверждала идею общеславянского единства, то польские авторы испытывали трудности в своих попытках сочетать ее с «миграционной» теорией путем перенесения акцента на характеристику братьев как воинов-завоевателей.

Таким образом, еще на начальном этапе формирования шляхетской идеологии преобладал мотив не общности, а этнической и сословной исключительности. Поскольку власть в польской республике – Речи Посполитой – принадлежала шляхте, ограничившей в правах короля и другие сословия, это получило выражение в представлении о дворянстве как о политическом народе – демосе. Ключевым фактором перехода от концепции народа-этноса к представлениям о народе-шляхте было изменение социально-политического статуса данного сословия в польском государстве в процессе обретения им политической власти.

Другими словами, в период генезиса сарматской идеологии, тогда еще значительно мифологизированной, доминировал мотив противопоставления. Поэтому идея об особом происхождении шляхетского польского народа стала аргументом в пользу социальной и политической исключительности дворянства. Сарматский генеалогический миф акцентировал различия, поэтому оппозиционность по отношению к «другому» гармонично сочеталась с консерватизмом, когда речь шла о «своем».

Иначе понимали свои корни представители украинской элиты. Опираясь на идею славянской общности, они подчеркивали вероисповедание украинского народа, его приверженность традиции православного вероучения. В центре их осмысления своего исторического наследия находились события религиозной истории, как библейской, так и относящейся к недавнему прошлому. Важнейшим из них являлось крещение Руси Андреем Первозванным и правление первого христианского князя Владимира. Интерпретация этого события, как правило, осуществлялась на основе противопоставления католической и православной традиций и подкреплялась аргументами в пользу более древнего происхождения «истинной православной веры», например приводилось доказательство происхождения католицизма от Петра из Рима, вторичное по отношению к иерусалимским истокам «русского» православия. Начало истории народа связывалось в сознании украинского сармата со временем прихода на берега Днепра апостола Андрея.

Особая функция сарматского народа в управлении государством обуславливалась республиканским устройством последнего. Польская шляхта провозглашалась наследницей традиций античного демократизма, что, впрочем, не вступало в противоречие с обязательством сохранения христианского наследия.

Для элиты украинского общества главными были не политические, а этноконфессиональные элементы традиции. Выдающимися историческими лич-

ностями считались в первую очередь киевские князья, ратовавшие за сохранение отцовской веры и ни при каких обстоятельствах не отступавшие от нее, а главными деяниями прошлого – сражения за веру и Отчизну. При этом именно православное вероисповедание стало консолидирующим началом в объединении земель под властью киевских князей.

Основополагающими в польской сарматской теологии истории являлись два компонента: христианская традиция Ветхого Завета и геополитическое положение Польши на границе христианского и варварского миров. Они обосновывают уверенность в том, что шляхта и ее государство и есть Новый Израиль. Поэтому столь часты аналогии между историческими событиями Древнего Израиля и Речи Посполитой. Эти государства отмечены для сарматов особым покровительством Господа.

Библейское восприятие истории, исторического процесса и его теологии основывается на христианской доктрине, однако введено скорее в нерациональную сферу сознания. Восприятие «старого» и «нового» происходило в терминах и категориях библейского контекста.

В описании исторических событий активно используются античные элементы и черты; идеалами прошлого становятся также формы, в которых выражается героическое в человеке. Политика и этика являются основополагающими кодексами морали и права для польских сарматских идеологов, сочетаясь и будучи как бы «пересаженными» на католическую основу. Поэтому действующими лицами исторических событий выступают прежде всего выдающиеся личности, герои, сохраняющие и приумножающие традиции государственного (республиканского) устройства, веру предков, а также наделенные воинскими доблестями, честью и христианскими добродетелями – политические деятели, священники и полководцы.

Концепция восприятия прошлого как «золотого века» постепенно трансформировалась из сугубо философской отвлеченной идеи об идеальном гармоничном времени в сферу практических предписаний. Идеальный мир (а он находился в прошлом) задавал и образцы для подражания: эталоном государственного устройства становилась Римская республика, воплощением свободы – ее гражданин, идеалом равенства всех граждан – демократия. Чтобы быть достойными этого прошлого, необходимо следовать этическим, политическим и религиозным нормам, заданным первопредками во времена, которые нет необходимости точно фиксировать – как и всякое мифологическое время.

Так или иначе, но в центре внимания в прошлом находился человек. А поскольку исторический процесс осмысливался в моральных категориях, основным звеном, связующим прошлое и настоящее, являлся Род, что обусловило важное значение генеалогической истории, отражением которой, в свою

очередь, стал герб. Род становился также символом сохранения и передачи наследия; последнее обладало определяющим значением в историческом сознании сармата. История в целом, и прошлое польского государства или конкретного рода в частности, давали еще одно обоснование особым добродетелям шляхтича, присущим ему по рождению.

Украинская шляхта разделяла эти представления об истории. Так же, как и для польского дворянства, критерием ее социального положения было происхождение, род и генеалогические связи, но акцент ставился не на традиции республиканизма, а прежде всего на передачу религиозного наследия. Поэтому украинские дворяне возводили свои роды к киевским князьям и религиозным деятелям. Однако сведения о них черпались не из записей хроник и генеалогий, а из преданий, устной традиции, и таким образом передающегося по наследству «доброто имени» в народной памяти.

Сохранение обычаев, веры и законов предков воспринимались как обязанность сармата – и польского, и украинского. Это требование становилось особенно актуальным в период начинающегося кризиса сарматского идеального мира Речи Посполитой. Многочисленные моралисты – сторонники исправления нравов возлагали вину за него на шляхту. В ряду причин, вызвавших негативные явления в жизни польского общества и государства первой половины XVII в., они называли отступление от шляхетских традиций, а именно: упадок гражданской и религиозной морали в дворянской среде; отступление от католической веры; нарушение обычаев управления государством равных между собой граждан–шляхтичей; их обогащение; несоблюдение писаных законов и превышение политических полномочий. Выход из создавшегося положения виделся им лишь в одном: в возврате утраченных традиций.

Для украинского сармата постулат сохранения обычаев предков вводится не только в моральный кодекс, но и в нормы писаного права. Типичной чертой традиционализма является негативная оценка всяких нововведений, также присущая украинскому этосу.

Сарматская традиция, таким образом, понимается и как абсолютная ценность и как средство, механизм выживания и воспроизведения этноконфессиональной самобытности. В этом польский традиционализм не уникален. Его специфика состоит в акцентировании в первую очередь политической идеи. Украинский сармат подчеркивает свою этническую самобытность, апеллируя к религиозной (конфессиональной) традиции и славянскому наследию. Однако недавние и современные авторам события истории Украины – сарматской Руси осмысливаются как часть истории государства Речи Посполитой.

Сармат обращен в прошлое, и потому традиционность и консерватизм понимался как осященные моралью и религией необходимые качества ис-

тинного сармата. Историческое время обращено вспять, цель настоящего – вернуть идеалы «золотого» прошлого, а при невозможности вернуться в него – повторить, воспроизвести то время.

То есть категория времени, выраженная в представлениях о традиции, участвует в формировании национального этоса.

Такой тип исторического сознания содержит в себе черты и признаки мифа:

- отождествление генезиса и сущности, т. е. замена причинно-следственных связей прецедентом;
- представление о прошлом как о до-времени начальной эпохи. Впоследствии это представление преобразуется или сочетается с идеей о славной героической эпохе единства народа, могучей государственности;
- создание модели, примера, образца;
- наличие первопредка, культурного героя, т. е. фиксированной точки отсчета начала человеческой истории.

Мир в сознании польской шляхты XVI–XVII вв. отождествлялся с Европой. Критерием «европейскости» того или иного народа или государства было не географическое положение, а конфессиональная принадлежность. Положение Речи Посполитой в связи с этим воспринималось как опасное, поскольку она граничила с нехристианскими народами (в частности, турками–мусульманами), во-первых, и с несвободными (деспотическими и варварскими) государствами, во-вторых. Это порождает идею об особом положении Польши как «щита Европы» от мусульманской угрозы – «*antemurale christianitatis*».

Речь Посполитая, согласно сарматским представлениям, не просто отличалась типом общественного устройства, но обладала лучшим и справедливейшим из возможных, обеспечивая истинную свободу своим гражданам посредством гарантии реализации их прав и привилегий. Под свободой понималась «золотая вольность» шляхты, независимость от власти одного человека (короля), внутрисословное равенство.

Родина сармата – прежде всего государство, осознание шляхетской общности в масштабах государства превалировало над местным, в том числе и этническим патриотизмом. Он не нивелировал, однако, естественного чувства принадлежности к определенной земле, чувства Отчизны.

Такое восприятие Родины логически порождало отождествление идеального поляка с истинным гражданином, который описывается в этических категориях. Моральные качества являются главным критерием оценки человека и общества – в этом польские мыслители следовали Платону и Аристотелю. Поэтому «правильное» существование государства ставится в зависимость от добродетелей каждого гражданина. Шляхтич, в отличие от других, достоин

обладания ими, так как его моральные качества обусловлены генетически, т. е. фактом рождения в шляхетстве.

Восприятие Родины и традиций, с ней связанных, самым непосредственным образом подкрепляется не только католическим вероисповеданием польского сарматского народа, но и ролью основного национального института – Костела. Важнейшей чертой сарматизма был постулат религиозной исключительности польского сарматского народа, выразившийся в категориях христианского мессианизма. Согласно таким представлениям, Бог особо опекает Речь Посполитую, которая держится на власти свободного народа – шляхты и Богом данной религии – католицизме. Государство и вера при такой взаимосвязи воспринимаются как единое целое.

Религиозная идея божественного предопределения – провиденциализма была также значимой особенностью сарматского понимания истории. Уверенность в воле Бога, передающего свое волеизъявление польским сарматам, тесно связана с мессианизмом. Мессианская идея становится основанием веры шляхты в свое христианское и гражданское предназначение.

Элементом государственного устройства, наряду со шляхетской демократией, являлось сохранение традиции католического вероисповедания. Польскому католицизму приписывались особые черты: чистота, нерушимость наследия, неиспорченность ересями, которые объединялись идеей избранности католического польского народа. Этому способствовал и не имевший аналогов, «сарматский» дух посттридентской религиозной жизни, выражавшийся в упрощении, «адаптации» для широких слоев верующих католической обрядности и проповеди. Не стоит, однако, переоценивать религиозный компонент сарматской идеологии. Точнее было бы сказать, что польская католическая церковь наряду с Отечеством выполняла роль одного из основных консолидирующих элементов сарматизма.

Отечество сармата – это организующее звено в системе пространственно-временного самосознания. Образ Родины на карте мира не столько вписывает ограниченное государственными границами пространство в мировое, сколько сжимает его до пределов собственного государства. Для польского сармата нет необходимости обращать взгляд вовне, потому что Польша – лучший из миров. Именно Отечество вписывает сармата в историю. Оно связывает прошлое, как античное и библейское, так и близкое, с настоящим и будущим, которые не мыслятся вне гражданского общества шляхетской демократии.

Однако идеализация Отечества и государства вызвана явными чертами кризиса, поскольку настоящее не удовлетворяет высоким требованиям образца. Фиксации этого упадка не могут избежать даже самые рьяные идеологи сарматизма. Привычная устоявшаяся картина мира подверглась изменениям

на рубеже XVI–XVII вв. Причину их авторы видят в нарушениях традиционного государственного порядка, основанного на «добрых обычаях управления» страной по «законам старых королей» без произвола и самовластия, к которым склонна современная шляхта. В действительности описание отступлений польских сарматов убеждает нас в том, что речь идет о магнатах. Вина за отступление от правил «отцов поступков» возлагается на внешнее, чуждое влияние. Традиция при этом сакрализуется, и ее нарушение приравнивается к вероотступничеству, к измене предкам. То есть путь исправления видится в возврате к обычаям посредством восстановления сословной нравственности и сохранения шляхетских добродетелей. Примером, нравственным и гражданским эталоном правильного отношения к традиции становится польская действительность недавнего прошлого – «золотой век» дворянства. Образом сарматского консерватизма – сарматское Отечество.

Трактовка понятий «Родина» и «народ» в украинском сарматизме получает иное понимание. Украинский народ сарматский – это общность, объединенная прежде всего православной верой, историческими корнями, единством происхождения, языка, территории и исторической судьбы, но не имеющая своей государственности. Родина – это Русь, Отчизна. Государство – Речь Посполитая, отношения с которой должны строиться на принципе верной службы. Отечество украинского сармата не включает в себя политического, гражданского элемента, оно объединяет весь народ в зависимости от этноконфессиональной, а не сословной принадлежности.

Категория Отечества – центральная в идеологии сарматизма. Речь Посполитая – образец идеального государства. Однако в условиях кризиса достижение, а, точнее, возвращение образца становится также целью в будущем. Причем это не абстрактная схема, а конкретная программа преобразований общественных отношений. Потому такой общественный идеал может быть назван социальной утопией, существующей не в сознании единого сословия, считающего себя польским народом. Подобная утопия национальна, поскольку в основе ее лежит идеал Отечества. Это, в свою очередь, свидетельствует о том, что сарматизм как апология традиции и национальная идеология уже сложился в общих своих чертах к тому периоду, когда кризис в польском обществе проявился в значительной степени.

Путь сарматской утопии, как и идеал Отечества, – дорога в прошлое, в мифологическое время. Утопия сарматского Отечества видит будущее через призму мифа. Стремясь в будущее, она обращена назад. Эта консервативная утопия рассматривает повторение, невозможное в действительности, возврат прошлого как путь ослабления социальной напряженности – и, таким образом, приобретает черты и функции мифа.

Сарматская утопия могла возникнуть только в период начального разрушения мифа, т. е. когда одной религиозной идеологии стало уже недостаточно. Ее следовало обогатить и дополнить комплексом новых светских значений, но тех, которые не выпадали бы из сакрального круга культуры. Ими стали значения сарматского мифа.

Эта нормативная эскапистская утопия консервативна, она основана на идеализации государственного устройства и вере в национальное превосходство. Ориентированная на возврат прошлого, она стремится воспроизвести когда-то реализованный идеал – вернуть «золотой век». Поскольку миф продолжает жить в латентном виде, в национальном сознании обществ, где господствует идея прогресса, то «обратная» направленность регрессивной или консервативной утопии не вступает в противоречие с мифологическим временем.

* * *

Образ Родины в сарматской идеологии последовательно проецируется на образ человека. Он его отражает, одновременно активно участвуя в его формировании. Человек в текстах сарматских идеологов представлен схематично, но в схему введены основные параметры его описания.

Сармат воплощает в себе идеал человека. Представление об истинном поляке также сводится к образу шляхтича-сармата, существующего в двух ипостасях: воина-рыцаря и помещика-земледелца – в нашем утверждении мы опираемся на исследования польских авторов, которые выявили эту двойственность сарматского идеала. Собственно сармат вначале отождествлялся только с образом рыцаря, что было обусловлено исполнением шляхетским сословием военных обязанностей в государстве. Кроме того, древние сарматы ассоциировались с воинственными племенами завоевателей. Однако к концу XV – началу XVI в. в положении польского рыцарства произошли существенные изменения, связанные с военной реформой и получением шляхтой особого правового статуса. Одним из них было наделение рыцаря землей на условии исполнения военной обязанности не пожизненно, как в Западной Европе, а по наследству. Это было началом процесса оседания шляхты на земле и переходом к новому периоду в истории польской шляхты – ее «золотому веку».

Двойственность дворянского идеала выразилась в двух типах шляхетского этоса. Главным носителем сарматского идеала был шляхтич-воин. Идеальный рыцарь-шляхтич должен был обладать добродетелями, присущими ему как по рождению – честью, славой предков, продолжением традиций рода, верой отцов, так и по исключительному положению в социуме: мужеством в защите Отечества от врагов, покушающихся на свободу и веру, традицией своего государства, умением отстаивать «золотые вольности» дворянства. Он не

должен был осквернять свое честное имя «низкими занятиями», поскольку единственное благородное сословие, на которое возложены сакральные функции управления государством и защиты от неверных, – шляхетское – в корне отличается от иных (купечества, ремесленничества, не говоря уже о крестьянстве). Идеальный рыцарь обладает добродетелями воинскими и гражданскими, ему чужды утонченность и образованность непольского дворянства. Польский рыцарь видится защитником католицизма и гражданских свобод в европейском масштабе; его политическая и гражданская преданность идеалам Польского государства перевешивает значимость этноконфессиональной принадлежности.

Другая ипостась идеального сармата определялась образом жизни помещика (*ziemiańina*) – пребыванием в деревне, вдали от королевского двора, тесной связью с природой. Основу сохранения земледельцем-помещиком отцовских обычаев составляли благочестие и умеренность. Поощрялись стремление к образованию, умение вести беседу, радушие и гостеприимство. Если в образе рыцаря акцент делается на осознание им своего предназначения, долга по рождению, то в образе помещика большую роль играют внешние признаки: уважительность, образованность, учтивость, соблюдение этикета.

В описании черт идеального шляхтича важным становится антиобразец поведения. Для рыцаря он отождествляется с горожанином, наделяемом жадностью, корыстолюбием, неучтивостью и неупорядоченным образом жизни, а для помещика это – магнат, которому приписывается грубость, всякого рода излишества, стремление к богатству, роскоши и своеволию.

Помещику присущи черты патриархальности и он более традиционен по самому образу жизни, нежели шляхтич-рыцарь. Однако самоуважение, осознание себя личностью, ценность «золотой вольности» – достаточно высокие категории в равной степени и для воина, и для помещика. Кроме того, в реальной действительности, по всей вероятности, эти два идеальных типа не противоречили друг другу, поскольку исполнение рыцарских обязанностей не снимается с землевладельца полностью, ибо он при первой же необходимости сменяет орало на меч.

Итак, образ идеального рыцаря не превышал по значимости образ помещика. Рыцарский образец поведения устанавливал сферу контактов сармата с внешним миром, одновременно доминантой в них была оборона. Образ идеального рыцаря определял круг обязанностей шляхтича по отношению к государству, сословиям, соседним государствам. Следование этому идеалу происходило через подражание.

Идеал помещика более фиксировал черты морального облика, круга занятий – очерчивая рамки внутреннего мира и регламентируя его. Основной чертой ипостаси шляхтича-земледельца являлась стабильность и автономность существования. Специфика хозяйственной деятельности, зависимой от при-

родного цикла, и близость крестьянскому мироощущению определяют особенность средств соответствия этому идеалу – повторение, воспроизведение.

Образ рыцаря, таким образом, выполняет роль образца действия, идеал «землянина» – нравственного эталона воспроизведения национальной традиции.

Мотив противопоставления, неприятие антиобраза, выражающегося в представлениях о других сословиях, враждебное отношение ко всему нешляхетскому значительно сужает круг «своих» как внутри, так и вне сарматского мира.

Сарматский этос был воспринят украинской культурой вместе с другими идеологемами сарматизма, но наделен этнонациональным своеобразием, в том числе и такими чертами, которые обуславливались социальной спецификой украинского общества.

Образ украинского сармата воплотился только в идеале рыцаря. Он не фиксировал обязательной шляхетской принадлежности сармата-воина. Напротив, социальные границы этоса оставались открытыми, включая и инока, сражающегося за веру в прямом и переносном смысле, и, что очень важно, казака. Сохранив саму конструкцию идеального образа рыцаря, украинский сармат наделяет ее новыми чертами. Мы имеем в виду, в частности, мотив верности королю, отсутствующий в польском сарматском этосе. В реальной исторической ситуации в гражданском и политическом смысле украинская элита ощущала себя частью Польского государства, и потому верность Речи Посполитой и служба королю рассматривались в качестве обязательных добродетелей рыцаря, причем как шляхтича, так и казака недворянского происхождения.

Кроме того, апелляция к символам сарматизма, заимствованным из польских источников, наполняется иным содержанием. Ярким примером является осмысление «золотой вольности»: чаще всего данный термин используется применительно к казакам, а не к шляхте, и означает он лояльность подданных по отношению к польскому государству Речи Посполитой и польскому королю.

Идеал рыцаря объединяет казака и украинского шляхтича прежде всего на основе общности их православного вероисповедания. Мотив борьбы, оборонительности не достигает в украинском сарматском этосе напряжения, присущего польскому сарматизму.

* * *

Уникальность сарматского национального мифа состоит в его двойственности, в совмещенности черт стабильного мира средневекового христианства и динамической устремленности в будущее, которое в руках человека; барочная форма и напряженность придают ему эмоциональную окраску, столь необходимую национальному мифу. Это сочетание делает сарматскую идеологию особенно «живучей» и гибкой, ибо она одинаково апеллирует и к рацио-

нально-историческому и к подсознательно-мифологическому типу мышления. Черты мифа придают идеям сарматизма временную устойчивость, стабильность; черты утопии задают перспективу развития. Мифологическое основание можно «надстроить» практически любым тезисом. А традиция не только связывает эти элементы воедино, но через механизм передачи наследия вводит сарматизм в коллективное сознание народа. Традиция, таким образом, снимает противоречие мифа и утопии в сарматской национальной идеологии.

Украинская шляхта в силу определенных исторических и культурных предпосылок была также вовлечена в этот сложный процесс формирования специфики польского национального сознания, разделившись на две группы: первая приняла католицизм и унию и, в результате в меньшей степени сохранила традиционно-культурное своеобразие православия. Принадлежавшие ко второй группе, оставшись в старой вере, на первый взгляд должны были сформировать свой специфический менталитет, в корне отличный от польско-католического. Но в гражданском и политическом отношении православная украинская элита ощущала себя частью Речи Посполитой. Восприняв из польских источников сарматский этногенетический миф и чрезвычайно привлекательные идеи сарматского дворянского этоса, украинская культура вместе с тем адаптировала, несколько изменив, структуру и основные элементы национальной идеологии. Это не помешало ей, однако, осознавать отличие своих этноконфессиональных православных традиций, верность которым была одной из важнейших черт шляхетского украинского этоса.

Таким образом, элементы сарматской идеологии и мифа не были присущи только польскому национальному самосознанию XVI–XVII вв. Они вышли за рамки узко-консервативной мифологемы и оказались не только восприняты за пределами собственно Польши, но и во многом предопределили складывание элементов этнонационального самосознания других народов Речи Посполитой. Перспективной оказалась не только структура сарматской идеологии, совпадающая со структурой мифа, но и центральный образ героя-сармата, ставшего материалом для конструкций в процессе формирования представленной об идеальном герое и национальном характере.

Итак, анализ идеологии через миф доказывает свою плодотворность. Он позволяет обнаружить структуру общности, поскольку именно миф становится средством социальной интеграции и национальной идентификации.

Выявление черт национального мифа в идеологиях делает возможным установление новых связей, ускользающих от внимания исследователей, когда они пользуются традиционными аналитическими методами.

Список иллюстраций

1. Обложка Rys. Польское рыцарство XVII века. Рис. Яна Матейко. Илл. из кн.: *Plaza St. Rokosz Lubomirskiego*. Kraków, 1994. S. 36.
2. Портрет Яна Кшиштофа Тарновского, конец XVI века. Неизвестный мастер. Варшава, Национальный музей. Илл. из кн.: *Тананаева Л.И.* Сарматский портрет. Из истории польского портрета эпохи барокко. М., 1979. – С. 3.
3. Изображение польского воина. Гравюра на дереве из: *Wojciech Rakowski, Pobudka zasnutym synom Korony Polskiej do służby wojennej [...]*. 1620. Илл. Из кн.: *Polaków Portret Własny*. Warszawa, 1983. (№78). – С. 11.
4. Изображение Мартина Бельского. Гравюра на дереве из: *Marcin Bielski, Kronika to jest historia wszystkiego świata [...]*. 1564. Илл. Из кн.: *Polaków Portret Własny*. Warszawa, 1983. (№77). – С. 39.
5. Мирные переговоры между Польшей и Турцией. Миниатюра из Градуала кармелитов, 1644. Илл. Из кн.: *Polaków Portret Własny*. Warszawa, 1983. (№105). – С. 69.
6. Лютнист. Гравюра на дереве из: *Seweryn Bączalski, Fortuna albo szczęście [...]*. około 1644–1646. Илл. Из кн.: *Polaków Portret Własny*. Warszawa, 1983. (№ 81). – С. 95.
7. Петр Конашевич-Сагайдачный. Гравюра на дереве. Илл. к: «Виршам на жалосний погреб П. Конашевича-Сагайдачного» Кассиана Саковича. Київ, 1622. – С. 127.

8. Фрагмент картины «Процессия с Божьей Матерью Гидельской» Войцеха из Петркова. 1669. Илл. Из кн.: *Polaków Portret Własny*. Warszawa, 1983. (№ 96). – С. 161.

9. Обложка (оборот). Весенние занятия. Гравюра на дереве из кн.: *Władysław S. Jeżowski. Oekonomia albo porządek zabaw ziemiańskich według czterech części roku [...]*. 1648. Илл. из кн.: *Polaków Portret Własny*. Warszawa, 1983. (№ 79).

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Феномен сарматизма. К постановке проблемы	11
<i>Речь Посполитая в XVI–XVII вв. Общество и государство</i>	<i>13</i>
<i>К истории термина «сарматизм».</i>	
<i>Традиция и критическая интерпретация</i>	<i>18</i>
Глава 2. Сарматский этногенетический миф и образ прошлого	39
<i>Этногенетический миф</i>	<i>41</i>
<i>Сарматия и сарматы</i>	<i>44</i>
<i>Генеалогический миф – легендарные первопредки</i>	<i>47</i>
<i>От «народа польского» – к «народу сарматскому»</i>	<i>50</i>
<i>Сарматская республика.</i>	<i>54</i>
<i>От мифа к истории</i>	<i>57</i>
Глава 3. Образ Родины в сарматской картине мира	69
<i>Польша в Европе. «Свои» и «чужие»</i>	<i>71</i>
<i>Шляхетская республика – Речь Посполитая</i>	<i>76</i>
<i>Религия и Отечество</i>	<i>80</i>
<i>Реальность и образец: кризис</i>	<i>83</i>
Глава 4. Идеал и утопия в процессе конструирования сарматского мифа	95
<i>Утопическое Отечество</i>	<i>97</i>
<i>«Золотой век» Речи Посполитой и сарматский миф</i>	<i>101</i>
<i>Идеал человека: воин, землепашец, гражданин</i>	<i>104</i>
<i>Идеал рыцаря</i>	<i>106</i>
<i>Образ сармата-помещика</i>	<i>115</i>
Глава 5. Адаптация сарматского мифа. украинский сарматизм	127
<i>Сарматский этногенетический миф и его украинское восприятие</i>	<i>130</i>

<i>Трактовка религиозного наследия</i>	132
<i>Культурные герои и начала государства</i>	135
<i>Особенности украинского сарматского этоса</i>	137
<i>Образ украинского рыцаря-сармата: казак и шляхтич</i>	141
<i>Рыцарский этос и моральный гражданский кодекс</i>	146
<i>Народ, Отечество и государство</i>	150
Заключение	161
Список иллюстраций	175

Лескинен Мария Войттовна

**Мифы и образы сарматизма.
Истоки национальной идеологии Речи Посполитой**

Научное издание

Оригинал-макет, обложка *М.И. Ленъшиной*

ИД № 01574 от 17 апреля 2000 г.

Подписано в печать 23.04.2002 г.
Объем 11,5 печ.л. Тираж 300 экз. Заказ 68. Цена договорная.
ООО «Ловатера» г. Москва.

