ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. М.В. ЛОМОНОСОВА»

На правах рукописи

Степанов Дмитрий Юрьевич

«ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО НАСЕЛЕНИЯ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ И ГЕТМАНЩИНЫ В СЕРЕДИНЕ – ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в.»

Специальность 07.00.03 – Всеобщая история (Новое и новейшее время)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук, профессор
Дмитриев Михаил Владимирович

МОСКВА - 2016

Оглавление

Введение. 3

Актуальность исследования....3

Методология исследования....7

Источники....16

Историография....30

Глава I. Духовенство Киевской митрополии в конце 40-х – 60-е гг. XVII в.: основные представления об идентичности «русского народа». 69

Введение. 69

§1. Киево-Печерский архимандрит Иосиф Тризна и митрополит Сильвестр Коссов: попытки династического, религиозного и этнического обоснования присоединения Украины к Русскому государству. 75

§2. Малороссийское духовенство в годы «Руины»: основные высказывания о «русском народе» в контексте военно-политических событий.. 97

§3. Полемические и исторические произведения, составленные в 1660-х гг. в среде украинского духовенства и отражающее этноконфессиональные представления.. 135

§4. О некоторых особенностях этнических взглядов представителей высшего украинского духовенства в середине – третьей четверти XVII в.. 147

Глава II. «Синопсис Киевопечерский…» в формировании протонационального самосознания малороссийской интеллектуальной элиты 60-х – 70-х гг. XVII в.: этничность повествования и конструкт исторической памяти....158

Введение. 158

§1. «Синопсис или краткое собрание из различных летописцев…» как исторический источник (проблемы авторства, времени написания и источников произведения)....165

§2. Этногенетическая легенда «Синопсиса…»....205

§3. Этничность повествования «Синопсиса…»....219

Глава III. Протонациональное самосознание светской элиты Гетманщины в 50-е – начало 80-х гг. XVII в.: «общерусские» и автономистские тенденции....241

§1. Идеология «Воссоединения» и проекты казацкого автономизма как политические мотивы формирования протонацинального самосознания 241

§ 2. Некоторые особенности понимания термина «народ русский» в среде казацкой старшины (Богдан Хмельницкий и его окружение)....258

§ 3. «Русь», «Русское» (российское) «племя» как воображаемые сообщества в сознании казацкой старшины в третьей четверти XVII в.....265

§ 4. Малороссия и народ малороссийский в качестве терминов, использовавшихся для определения территории и населения украинских земель. 284

§ 5. Представления казачьей старшины и высшего духовенства Малороссии об «украинском». (Понятия «Украина», «украинцы», «народ украинский»)....297

§ 6.«Отчизна» в представлениях казачьей старшины 306
§ 7. «Москва» и «москали» в представлениях украинской старшины в третьей четверти XVII в. 325
Заключение 333
Список источников 340
Список использованной литературы. 343
Список сокращений. 366

Введение.

Актуальность исследования. Исследования интеллектуальной истории православного общества Речи Посполитой XVII в., как правило, отталкиваются от проблемы взаимодействия европейской элитарной культуры и того интеллектуального пласта, который был генетически связан с культурой Древнерусского государства и русских земель периода феодальной раздробленности. Еще в XIV - XV в. территории Галицко-Волынской, Киевской, Черниговской, Переяславской земель стали частью Великого княжества Литовского, а позже, с 1569 г., вошли в состав Короны Польской. Православное население этих территорий в эпоху Раннего Нового времени испытало на себе состояние цивилизационного пограничья. Результатом этого стало ощутимое влияние европейской книжной и элитарной культуры в целом на образованные слои православного общества Речи Посполитой. Православные интеллектуалы и аристократы активно заимствовали достижения европейской книжности (в основном, в ее польском изводе), а также различные социальные практики. Формирование и распространение этнических представлений, то есть интерес к собственной «национальной» истории, рефлексия над различными элементами культуры, объединяющая общности людей, на основе которых возникнут будущие нации, затронуло к изучаемому периоду и ту часть населения территории бывшего Древнерусского государства, которая находилась под верховной юрисдикцией польских монархов. В том числе речь идет и об этническом

дискурсе, который среди прочего лег в основу различий между православной культурой украинских земель и Московской Руси[1].

В то же время, огромное влияние на культуру православного общества Речи Посполитой сохранял восточнославянский «общерусский» субстрат, в рамках которого формировались иные представления о коллективной памяти и идентичности, нежели те, генезис которых мы наблюдаем в западноевропейской культуре[2].

Представления об идентичности, сложившиеся внутри образованного круга православного населения Речи Посполитой к середине XVII в., впоследствии оказали значимое, если не сказать, доминирующее влияние на этнический дискурс, отражение которого мы находим в более поздних московских источниках.

В связи с этим приведенная тема в узком смысле касается изучения процесса формирования этнонациональных идентичностей восточнославянских народов, и, в широком – является аспектом изучения взаимодействия культурных ареалов Slavia Orthodoxa и Slavia Latina.

Объектом диссертационного исследования является культурная и религиозная жизнь православного общества Речи Посполитой и Гетманщины середины – второй половины XVII в. После восстания Б.М. Хмельницкого и Русско-Польской войны, закончившейся Андрусовским перемирием 1667 г., православное население Речи Посполитой, оказалось разделенной надвое государственными границами. Впоследствии в годы Руины часть украинских

---

[1] *Дмитриев М.В.* Киево-Могилянская академия и этницизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович) // Київська Академія. Вып. 2-3. Киев, Киево-Могилянская академия, 2006. С. 33.

[2] См.: *Ведюшкина И. В.* Формы проявления коллективной идентичности в «Повести временных лет» // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. - М.: ИВИ РАН, 2003. - С. 296-310; *Рогов А. И., Флоря Б. Н.* Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. — М., 1982. — С. 96—120; *Флоря Б. Н.* Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII—XV вв. К вопросу о зарождении восточнославянских народностей // Этническое самосознание славян XV в. М., Наука, 1995. С. 10 -38.

земель попадала под турецкий протекторат, а часть на время приобретала самостоятельный статус. И тем не менее, даже будучи разделенными между Россией и Речью Посполитой, население украинских земель сохраняло определенное единство в культурной жизни и социально-политических отношениях.

Предметом исследования избран этноконфессиональный дискурс, отразившийся в письменном наследии и различных политических практиках украинской интеллектуальной и правящей элиты в 1648 - 1681 гг.

Цель исследования заключается в выявлении основных маркеров идентичности, которые формировались в изучаемый период, а также границ тех воображаемых сообществ, которые соотносились с этнонациональными маркерами в общественном сознании образованной части православного населения Речи Посполитой и Гетманщины, к которым следует отнести высшее православное духовенство и отчасти приходских священников, православную шляхту, казацкую старшину и предводителей низового казачества.

Задачи исследования вытекают из объекта, предмета и цели исследования и заключаются в следующем:

- реконструировать основные формы этнического дискурса, отраженного в письменном наследии представителей высшего киевского духовенства за 1654 – 1674 гг.

- исследовать отношения между высшим и отчасти приходским православным духовенством с одной стороны и казацкой старшиной с другой в постпереяславский[3] период.

- исследовать уровень развития этнических представлений в среде казацкой старшины.

[3] Неологизм, введенный нами для обозначения исторических реалий, наступивших после Переяславской рады 1654 г.

- выявить, существовало ли в сознании казацкой элиты устойчивое представление об этнической обособленности подконтрольного им населения украинских земель.

- исследовать отношение православного населения Речи Посполитой и Гетманщины к православному населению Русского государства.

- выявить, как соотносилось этническое и конфессиональное в содержании, стоящим за маркерами идентичности, существовавшими в среде православного населения Речи Посполитой и Гетманщины;

Хронологические рамки исследования. Определяются с учетом его задач. Нижняя хронологическая рамка связана с началом Освободительной войны украинского и белорусского народов в 1648 г. Восстание под руководством Богдана Хмельницкого не только полностью уничтожило польскую систему управления на подконтрольных казакам территориях, но и изгнало с украинских земель представителей польских правящих сословий. При этом оставшаяся православная шляхта со временем сама сменила свою сословную принадлежность на казацкую, что привело к фактической смене правящих элит.

Новая правящая верхушка в течение последующих нескольких десятилетий выстраивала свои отношения с возможными покровителями, представленными польской, московской и османской сторонами. Одновременно с этим шла политическая борьба между представителями высшего православного духовенства, имевшими большой вес в обществе еще до начала восстания и правящей элитой Гетманщины.

Названые противоречия во многом послужили катализатором так называемой Руины – периода в истории Малороссии, часто определяемого исследователями в качестве гражданской войны. В это время на Украине актуализируются старые и даже возникают новые этноконфессиональные дискурсы, которые активно реализуются в идеологической борьбе между различными группировками элиты.

В связи с этим верхняя хронологическая граница связана со временем наступления стабильности на украинских землях, что произошло после так называемой «войны берегов» и подписанием Бахчисарайского мирного договора 1681 г., положившего конец русско-турецкой войне.

Методология исследования. Работа в значительной мере опирается на использование историко-критического, текстологического и историко-сравнительного методов, а также на приемы систематизации и терминологического анализа. При работе с различными письменными источниками особое внимание уделялось внутренней критике и терминологическому анализу, заключавшемуся в следующих методологических задачах: во-первых вычленить из изучаемых текстов смыслообразующие конструкции и связанные с ними понятия и термины; во-вторых, установить, насколько эти конструкции, понятия и термины релевантны для всего массива изученных источников; в-третьих, выявить, как они коррелируют с процессами, коллизиями и поворотами в общественно-политической борьбе на востоке Речи Посполитой в изучаемый период.

Также методология работы выстраивается в соответствии с подходами, разработанными в современной этнологии. В связи с тем, что терминология и проблематика были разработаны в соответствующей исследовательской литературе, имеет смысл рассмотреть основные подходы в рамках краткого историографического обзора.

Одним из центральных понятий, вокруг которых выстраивается исследование представленной диссертационной работы, является «этническая общность» и «этническое самосознание», в ряде случаев намеренно замененное на более узкий термин «протонациональное самосознание».

Изучение понятий «этнос», «этническая группа (общность)», «этничность», «нация» имеет длительную историю. На сегодняшний день мы можем говорить о нескольких, более или менее четко сформулированных

концепций в рамках следующих подходов: 1) примордиализм (социобиологический и культурно-психологический); 2) инструментализм; 3) структурализм и 4) конструктивизм. Описание указанных подходов стало для этнологов обязательной составляющей методологической части их исследований.

Последователи примордиального подхода принимают этничность как своего рода объективную характеристику человечества, осознание которой заложена в генетическом коде и является результатом биологической эволюции, когда способность распознавать членов родственной группы была необходима для выживания. «До того, как индивид становится членом общества или нации, он или она уже обладают чувством общего происхождения, культурной или физической схожести, или просто близости к своим»[4].

Культурно-психологический вариант примордиализма подразумевает этничность как разделяемую членами группы культурную общность с её объективными характеристиками принадлежности: территория, язык, экономика, расовый тип, религия, мировоззрение и даже психический склад. Приведем определение этноса, сделанное в примордиалистском духе: «Этнос – это социальная общность, которой присущи специфические культурные модели, обуславливающие характер активности человека в мире, и которая функционирует в соответствии с особыми закономерностями, направленными на поддержание уникального для каждого общества соотношения культурных моделей внутри общества в течение длительного времени, включая периоды крупных социокультурных измерений»[5].

---

[4] *Greenberg S.* Race and State in Capitalist Development: Corporative Perspectives. New Haven. 1980. P. 14.

[5] *Лурье С.В.* Историческая этнология: Учебное пособие для вузов. М., 2004. С. 51. Лурье так же выделил следующие критерии этничности: 1) определенные поведенческие и коммуникативные модели, которые типичны для всех членов этноса; 2) поведенческие, коммуникативные. Ценностные, социально-политические модели и культурные элементы, свойственные только определенным группам внутри этноса; однако распределение этих моделей внутри этноса не хаотично: в совокупности они образуют целостную структуру.

Примордиалистская концепция оказала огромное влияние на этнологию многих стран и стала de facto единственной в советской науке[6]. С примордиализмом связывают имена таких крупных исследователей, как Клиффорд Гирц[7], Жорж Девос и Лола Романуччи-Росс[8], а также целый ряд других[9]. В советской науке близок к примордиализму был академик Ю.В. Бромлей[10], считающий «что этносы, несомненно, должны быть отнесены к тем общностям, что возникают не по воле людей, а в результате объективного развития исторического процесса»[11].

Структуралистский подход в международном и отечественном гуманитарном знании представлен довольно известными именами, такими, как Клод Леви-Стросс[12], Н. Л. Жуковская, Л. М. Дробижева и целым рядом

---

[6] *Тишков В.А.* Указ.соч. С. 103. Здесь, однако, отметить, что по отношению к советской этнологии иногда используется термин «дуалистический подход». Дуализм предполагает, с одной стороны, трактовку понятия «этнос» согласно общей примордиалистской концепции и трактовку в качестве «этно-социального организма», то есть как «часть соответствующего этникоса, которая размещена на компактной территории внутри одного политического (потестарного) образования и представляет, таким образом, определённую социально-экономическую целостность». См.: *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 2008. С. 440.

[7] *Geertz C.* The Interpretations of Cultures: Selected Essays. New York, 1973.

[8] *Romanucci-Ross L., De Vos G.* Ethnicity Identity. Creation, Conflict and Accomodation. L., 1995.

[9] См., например: *Smith A.D.* Theories of Nationalism. New York, 1983; *Horowitz D.L.* Ethnic Groups in Conflict. Berkeley, 1985; *Stavenhagen R.* The Ethnic Question. Conflicts, Development and Human Rights. Tokyo, 1990; *Horowitz D.L.* A Democratic South Africa? Constitutional Engineering in a Divided Society. Berkley, 1991; *ConnorW.* Ethnonationalism. The Quest for Understanding. Princeton, 1994.

[10] См. например. *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983; *Он же.* Теоретическая этнография. М., 1986; *Он же.* Этносоциальные процессы: теория, история, современность. М., 1987.

[11] *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983. С. 49. Бромлей дал классическое для советской науки определение этноса как «исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая межпоколенная совокупность людей, обладающих не только общими чертами, но и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самоназванием), фиксированном в самоназвании (этнониме)». *Бромлей Ю.В.* Указ.соч. С. 57-58.

[12] Основой теории Леви-Строса является положение, согласно которому путем применения методов структурной лингвистики можно воссоздать систему символов, отражающих структуру той или иной сферы культуры. Концепция структурализма исходит прежде всего из представления о некоей вечной, внеисторической структуре, не имеющей причинно-следственных связей, структуре, которая является плодом

других. По их мнению, существует некий «изначальный пласт традиционной культуры; на нём, а порой, отталкиваясь от него и противопоставляя себя ему, возникает официальная, элитарная культура. И в силу своей изначальности первая объемлет все структурные подразделения культуры» (Н. Л. Жуковская)[13].

Несколько в стороне стоит *инструменталистский подход*, опирающийся в своей основе на социальный прагматизм, и восходящий к структурному функциализму М. Вебера. В центре внимания этого подхода находятся рациональные аспекты и функции этнической идентичности, которые она выполняет в политической жизни общества. В связи с этим этничность понимается не как некоторая данность, а как инструмент влияния, возникающий в процессе соперничества политических элит. Инструментализм опирается на представление о том, что сходство членов группы облегчает ее формирование, но недостаточно для возникновения коллективной идентичности. Сторонники инструментализма считают этничность продуктом мифов, которые создаются элитой общества и используются ею для достижения определенных выгод и получения власти или же сохранения материального благосостояния. Культурные особенности, ценности и деятельность этнических групп являются орудиями элиты, используемыми для достижения этих целей. В связи с этим нельзя не отметить некоторую утилитарность данного подхода.

непознанного, существующего вечно человеческого сознания. В контексте этой исходной идеи Леви-Строс стремился показать, что все многообразные явления нашего мира - это модификации некой единой исходной модели, ее раскрытие и поэтому все они могут быть строгим образом систематизированы и классифицированы. Между ними можно установить связи и соответствия, раскрывающие их положение и по отношению друг к другу, и по отношению к исходной модели. Для этого. прежде всего, необходимо составить максимально полный перечень отдельных частных фактов, затем установить взаимосвязи между ними, выявить их взаимоотношения и сгруппировать в единое целое. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М.: Изд-во Астрель, 2011. С. 318-373.

[13] См.: *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988; *Дробижева Л.М., Аклаев А.Р., Коротеева В.В., Солдатова Г.У.* Демократия и образы национализма в Российской Федерации 90-х гг. М., 1996.

Однако, несмотря на то, что инструменталисты уделяют особое внимание роли элит в формировании этнической идентичности, сам этнос они рассматривают в качестве некоторой данности, не затрагивая «объективных» сторон формирования этнической общности.

Достаточно большое распространение в последнее время получил так называемый *конструктивистский подход*, согласно которому «этничность – это форма социальной организации культурных различий». Данный подход был разработан ещё в 1960-х годах норвежским учёным Фредериком Бартом. Для него центральным моментом в научном анализе данного феномена является этническая граница (ethnic boundary), которая определяет группу, а не сам по себе содержащийся в пределах этих границ культурный материал[14]. Добавим, что этничность подразумевает и политическую организацию как итог культурного обособления.

Уже в конце 1980 – начале 1990-х годов Ф. Барт суммировал основные положения данного подхода в следующих тезисах:

- этническую идентичность следует рассматривать больше как форму социальной организации, чем как выражение определённого культурного комплекса. Процесс рекрутирования в состав группы, определения и сохранения её границ свидетельствует, что этнические группы и их характеристики являются результатом исторических, экономических и политических обстоятельств и ситуативных воздействий.

- будучи вопросом сознания (идентификации), членство в этнической группе зависит от предписания и самопредписания. Только после того, как индивиды разделяют общие представления о том, что есть этническая группа (самопредписание), или же они заключены в рамки этих представлений внешними обстоятельствами (предписание), они действуют на основе этих представлений, а этничность обретает организационные и институциональные различия.

[14] *Barth F.* Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differences. L., 1969. P. 15.

- только те культурные характеристики имеют первичную значимость, которые используются для маркировки различий и групповых границ, а не представления специалистов о том, что более характерно или «традиционно» для той или иной культурной общности. Конструируемые в этом контексте культурные стандарты используются для оценки и суждений на предмет этнической принадлежности.

- наконец, ключевую роль в конструировании этничности играет политика мобилизации членов этнической группы, подразумевающая коллективные действия со стороны лидеров, которые преследуют собственные политические цели, а не выражают культурную идеологию группы или «волю народа»[15].

Конструктивисты перевернули классические примордиалистские позиции и фактически заявили о социально-политической элите как о главном акторе формирования этничности. Конструктивизм, в отличие от других подходов рассматривает этничность не как некую сущность, *изначальное свойство общности, а результат волевого воздействия элиты на широкие общественные слои*, готовые в силу различных обстоятельств усвоить этнический контур идентичности. Т. Шибутани и К. Кван считали, что «этнические категории – субъективны, поскольку они существуют только в мышлении людей… эти категории объективны, так как они являются прочно закрепленными верованиями, разделяемыми большим количеством людей, и они объективны, поскольку существуют независимо от желания отдельных индивидов»[16]. В одном ряду с представленным взглядом стоит дефиниция, выработанная Ф. Бартом, считающим, что определяющим

[15] *Barth F.* The Analysis of Culture in Complex Societies // Ethnos [Stockholm]. 1989. Vol. 54. P. 120-142; *Idem.* Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity // The Anthropology of Ethnicity. Beyond “Ethnic Groups and Boundaries”. Amsterdam, 1989.
[16] *Shibutani T., Kwan K.M.* Ethnic Stratification: A Comparative Approach. New-York — London, 1968. P. 47.

признаком этноса выступает не столько культурное тождество составляющих её индивидов, сколько сознание этого тождества[17].

Трудности с восприятием конструктивистского подхода заключаются в том, что он не только противоречит онтологическому подходу, представленному различными позитивистскими (XIX в.), в том числе и марксистскими (XX в.) интерпретациями, но и наталкивается на глубоко укоренившуюся в науке структуралистскую формулу анализа этничности «мы и чужие», которая предполагает существование глубоких культурных оппозиций для осуществления акта этнического самосознания и групповой консолидации[18].

Как отметил В.А. Тишков , «этнические группы определяются прежде всего по тем характеристикам, которые сами члены группы считают для себя значимыми и которые лежат в основе самосознания»[19]. В связи с этим этнос, этничность понимаются как формы социальных организаций культурных различий. Таким образом, при изучении материала, представленного в этом диссертационном исследовании, мы пользовались определением, сформулированным В.А. Тишковым: «*этнос – это группа людей, члены которой имеют общие название и элементы культуры, обладают мифом (версией) об общем происхождении и общей исторической памятью, ассоциируют себя с особой территорией и обладают чувством солидарности*»[20].

Для более детального понимания, это определение мы дополним признаками, выделенными Э. Смитом, который определял следующие критерии этнического самосознания: 1) общее название, способствующее идентификации данной группы; 2) миф общего наследия, который содержит идею об общем происхождении и придает этнической общности чувство

[17] Ethnic Groups and Boundaries. Oslo, 1969. P. 13.
[18] *Keesing R. H.* Theories of Cultures Revised // Borofsky R. Asserting Cultural Anthropology. New York, 1994.
[19] *Тишков В.А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 60.
[20] Там же.

воображаемого родства; 3) мифологизированные представления об общем прошлом («национальная история»); 4) один (или более) элемент общей культуры (ключевые – это религия и/или язык); 5) чувство принадлежности к «прародине», то есть к определённой территории, не обязательно связанной с физическим присутствием представителей этнической группы на ней (например, феномен Косово для Сербии, Киевской Руси – для России), а также символической связи с «землей предков» (например, у диаспорных народов); 6) чувство внутреннего единства определённых групп, входящих в этнос[21].

Таким образом, говоря об этническом (протонациональном[22]) самосознании мы будем подразумевать наличие выше перечисленных элементов в идентичностях авторов тех источников, которые легли в основу исследовательской работы настоящей диссертации. Таким образом, мы рассматриваем этнический конструкт как результат волевого действия интеллектуальной и политической элиты, использовавшей в качестве инструментария различные способы трансляции элементов этничности в общество. Разумеется, речь идет о технически допустимых для XVII в. методах. Однако, в связи с спецификой используемых источников (о чем речь пойдет ниже), нашей задачей является не столько сама ретрансляция этнического конструкта и не «обратная связь», то есть отражение этничности в источниках, исходящих от широких слоев населения, сколько протонациональный конструкт сам по себе.

В процессе исследования мы будем опираться в первую очередь на конструктивистский подход, как наиболее современный и разработанный. В определенном смысле релевантным для приведенной работы может считаться также и инструментализм с той его стороны, которая касается

[21] См.: *Smith A.* The Ethnic Origins of Nations. Oxford, 1987.

[22] В данном исследовании мы пользуемся этими терминами во мном как синонимами. Их разливие, на наш взгляд, заключается только в некотором смысловом оттенке: понятие «прротонациональный» заключает в себе некоторую взаимосвязь с последующим национальным дискурсом, являясь своего рода его «предтечей».

волевого действия элиты по целенаправленному созданию этнического конструкта.

Говоря об отражении протонационального сознания в наших источниках, в тексте мы часто используем термин «дискурс». Под этим понятием мы, вслед за известным исследователем феномена национализма А.И. Миллером, понимаем «отложившийся и закрепленный в языке способ упорядочения действительности и видения мира. Выражается в разнообразных (не только вербальных) практиках, а следовательно, не только отражает мир, но проектирует и со-творяет его… Оно включает в себя общественно принятые способы видения и интерпретации окружающего мира, а также действия людей и институциональные формы организации общества, вытекающие из такого видения…»[23] Стоит добавить, что сам термин в том понимании, в котором он используется в современной исторической литературе впервые применил М.Фуко, который, используя часто термин «дискурсивные практики» описывает «способ говорения» и обязательно имеет определение - *какой* или *чей* дискурс, ибо исследователей интересует не дискурс вообще, а его конкретные разновидности, задаваемые широким набором параметров: чисто языковыми отличительными чертами (в той мере, в какой они могут быть отчетливо идентифицированы), стилистической спецификой (во многом определяемой количественными тенденциями в использовании языковых средств), а также спецификой тематики, систем убеждений, способов рассуждения и т.д. (То, о чем говорит автор дискурса, и то, как он об этом говорит) Дискурс в данном понимании - это *стилистическая специфика плюс стоящая за ней идеология*[24]. По сути дела, определение «какой» или «чей» дискурс может рассматриваться как указание на коммуникативное своеобразие субъекта социального действия, причем этот субъект может быть конкретным, групповым или даже

[23] *Миллер А.И.* О дискурсивной природе национализмов // Pro et contra. 1997. Т. 2. С. 141.
[24] *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 427-428.

абстрактным: используя, например, выражение «дискурс насилия», имеют в виду не столько то, как говорят о насилии, столько то, как абстрактный социальный агент «насилие» проявляет себя в коммуникативных формах – что вполне соответствует традиционным выражениям вроде «язык насилия».

Таким образом, этноконфессиональный дискурс сам по себе нас интересует с той точки зрения, как он проявляет себя в коммуникативных практиках. В самом широком смысле под *этноконфессиональным дискурсом мы пониманием совокупность всех вербальных и невербальных практик, за которыми стоит представление о собственной протонациоанальной и конфессиональной идентичности*. Понимание протонационализма в качестве дискурса облегчает нам задачу изучения этнического самосознания, воспринимаемого нами в качестве системы идей и практик, отражаемых и реализуемых в различных текстах, общении и политических лозунгах. В связи с этим, нас в первую очередь интересует, как проявлялись представления о протонациональной и конфессиональной идентичности авторов исследуемых текстов и их читателей и социальных групп, членами которых были и авторы, и читатели изученных источников.

Источники. Источниковедческая база, привлекаемая к исследованию, в целом велика и разнообразна. Большое количество источников, необходимых нам для разработки проблем формирования и развития этноконфессиональных воззрений украинской элиты, а также социально-политической истории высшего православного украинского духовенства и казацкой старшины XVII в., издано и/или введено в научный оборот. Однако часть источников, извлеченных нами из архивохранилищ Москвы, Санкт-Петербурга, Киева и Львова вводятся впервые.

В то же время необходимо отметить, что некоторые источники, которые могли бы послужить хорошим материалом для настоящей диссертации, была уничтожена в годы Руины. Такая судьба, например, постигла определенное количество универсалов гетманов, содержащих в себе призывы к борьбе с московской администрацией. Эти документы были

расценены в качестве «прелестных писем» и, с точки зрения царского правительства и московских воевод, подлежали уничтожению. Часть источников, вероятно, была утеряна в течение следующих нескольких десятилетий, так как монастырские библиотеки и канцелярии различных уровней рассматривали старые акты односторонне и могли сами избавляться от документов. Наконец, часть сохранившихся архивных документов не были использованы в процессе исследования по независимым от нас причинам: в результате неправильной сортировки источников, проведенной сотрудниками архива Министерства юстиции в XIX в., и других архивов Москвы и Киева, часть из них попала в другие архивные фонды и единицы хранения. Так, например, нами были обнаружены некоторые важные документы, исходящие от гетманской канцелярии и хранившиеся при этом среди хозяйственной переписки московских воевод.

Использованные источники по их происхождению могут быть разделены на следующие группы: 1) украинские материалы, книги кирилловской печати типографий Киево-Печерского монастыря и Новгорода-Северского, рукописные исторические произведения и хроники; 2) московские материалы; 3) Польские исторические произведения, изданные на польском и латинском языках. Так же можно классифицировать источники и по типам: актовые материалы, личная переписка, исторические и богословские произведения.

Украинские материалы представлены довольно крупным массивом источников, классификация и источниковедческий анализ которых уже стал предметом большого количества исследований[25]. Украинские письменные

[25] *Ісаевич Я.Д.* Джерела з історіі українськоі культури доби феодалізму XVI-XVIII ст. Київ, 1972; *Мыцык Ю.А.* "Кройника" Феодосия Софоновича как исторический источник и памятник украинской историографии XVII века. Днепропетровск, 1975; *Он же.* Украинские летописи XVII века. Днепропетровск, 1978; *Ковальский Н.П.* Источники по истории Украины XVI - первой половины XVII в. во львовских археографических изданиях XIX - начала XX в., Днепропетровск, 1978; *Он же.* Анализ архивных источников по истории Украины XVI-XVII вв. Днепропетровск, 1984; *Он же.* Источники по истории Украины XVI - первой половины XVII в. в Литовской метрике и фондах приказов ЦГАДА. Днепропетровск, 1979; Он же. Источниковедение истории украинско-русских

источники, привлеченный для этой диссертации можно разделить на следующие группы: 1) документы личного происхождения: письма, дневниковые записи, заметки религиозно-философского и политического характера, деловая переписка; 2) документы актового происхождения: универсалы – манифесты, обращенные к населению, универсалы на имущество, записи дипломатических переговоров; 3) исторические произведения; 4) произведения религиозного характера.

Масштабная работа была проведена историками и археографами на протяжении последних двух столетий по публикациям источников, касающихся истории украинских земель в эпоху Раннего Нового времени. Впервые публикацией источников занялся Д.Н. Бантыш-Каменский, о чем речь пойдет ниже. До второй трети XIX в. издание источников было редким случаем, результатом работы некоторых отдельных историков. Ситуация меняется с 1834 г., когда министерством народного просвещения Российской империи стали учреждаться археографические комиссии, целью которых было извлечение и публикация различных актовых и нарративных материалов. В 1850-е гг. Киевской археографической комиссией, включавшей в себя Н.И. Костомарова, началась публикация источников, относящихся к истории украинских земель. Речь идет о т.н. «Памятниках киевской комиссии…»[26] и «Архиве Юго-Западной России…»[27] Оба этих сборника содержали в себе документы, собранные из киевских архивов.

Однако наибольшее количество источников актового происхождения было издано Императорской Археографической комиссией в «Актах,

---

связей (XVI - первая половина XVII в.) Днепропетровск, 1985; *Мицик Ю.А.* Джерела з історіі національно-визвольної війні українського народу середини XVII століття. Дніпропетровськ, 1995. Также источниковедческие исследования в этом направлении представлены рядом более узких по предмету изучения статей, рассмотренных нами в главах диссертации.

[26] Памятники, изданные временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденную при киевском военном, подольском и волынском генерал—губернаторстве (Далее — *ПКК*). Киев. 1852. Т. 3.

[27] Архив Юго-Западной России. Киев, 1859-1911. Ч. 1-8.

относящихся до истории Юго-Западной России»[28]. В этот сборник вошло большое количество документов, извлеченных группой исследователей, возглавляемой таким знатоком малороссийской истории как Г.Ф. Карпов из архивов Министерства юстиции и Министерства иностранных дел.

Новая волна интереса к источникам возникла с середины XX в., что связанно с 300-летним юбилеем Переяславской рады. Тогда был подготовлен и издан трехтомник «Воссоединение Украины с Россией»[29], в который вошли как переизданные из АЮЗР и других сборников документы, так и акты, извлеченные из архивов Москвы, Киева, Львова и Варшавы. Всего в сборнике оказалось 747 опубликованных и прокомментированных документов.

В продолжении научного интереса, возникшего к этой теме в связи с юбилеем Переяславской рады историками из Польской Народной республики были предоставлены документы, которые вошли в состав другого сборника – «Документы об Освободительной войне»[30] (часть польских документов не была опубликована и в микрофильмах передана в киевские архивохранилища).

Большой вклад в разработку источниковедческой базы по проблемам этнических и конфессиональных отношений внес известный историк Л.В. Заборовский, выпустивший 1-й том документов, касающихся этноконфессиональной стороны взаимоотношений польского, российского и украинского обществ в середине XVII в.[31]

---

[28] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные археографическою комиссиею (далее — *АЮЗР*). СПб., 1863 - 1892. Т. 3, 4, 7, 10, 11, 14, 15.
[29] Воссоединение Украины с Россией. документы и материалы в трех томах (далее — *ВУР*). М., 1953. Т. 2-3.
[30] Документы об Освободительной войне украинского народа 1648 - 1654 (далее — ДОВ). К., 1965.
[31] *Заборовский Л.В*. Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40-х — 80-х гг. XVII в. Ч. 1. М., 1998.

Наконец, на современном этапе изданием источников занимаются в основном украинские историки, результатом деятельности которых стало издание ряда сборников документов[32].

Первостепенное значение для нашей работы играют деловые и личные листы (письма), исходящие от самых разных казацких старшин и представителей церкви.

В первую очередь, это различные письма Богдана Хмельницкого, отправленные им царю Алексею Михайловичу, королю Яну Казимиру, крымскому хану Ислам Гирею и другим монархам и различным иностранным, польским и московским сановникам. Эти письма хорошо известны исследователям и вошли в различные сборники документов, посвященных истории Освободительной войны и даже стали отдельным предметом археографической деятельности, завершенной изданием сборника «Документы Богдана Хмельницкого…»[33] В своих листах Хмельницкий часто пытался обосновать мотивы своей военной и политической деятельности с этноконфессиональных (или, вернее сказать, с конфессионально-этнических) позиций. Религиозный и этнический контекст этих писем, как и политические взгляды гетмана являются предметом научной дискуссии уже долгое время. Помимо писем Хмельницкого, в нашей работе использовались листы гетманов Ивана Выговского, Юрия Хмельницкого, Якима Сомко, Ивана Брюховецкого, Петра Дорошенко, Демьяна Многогрешного и Ивана Самойловича. Также в исследование были включены письма представителей казацкой старшины: Павла Тетери, Василия Золотаренко, Ивана Нечая, Мартина Пушкаря и др. Большая часть этих писем опубликована, хотя некоторые из них были извлечены из фондов РГАДА и ЦДІАЛ. В своих письмах гетманы и представители старшины использовали различные риторические приемы, которые в той или иной степени отражали их этноконфессиональные взгляды. «Общерусский» и «автономистский»

[32] Універсали Богдана Хмельницького. Київ, 1998; Національно визвольна війна в Україні 1648 - 1657. Збірник за документами актових книг. Київ, 2008.
[33] Документи Богдана Хмельницького (далее — ДБХ). Київ, 1961.

дискурсы хорошо представлены в переписке представителей украинской правящей элиты, оправдывающих свои конкретные политические действия.

Отдельный вид источников представляют из себя записи переговоров и речей представителей украинской старшины, сделанные польскими или российскими чиновниками. В частности, речь идет о переговорах во время Переяславской рады; казацко-польских переговорах, предшествующих подписанию Гадячского договора; наконец, о переговорах казацкой делегации во главе с Василием Золотаренко с польскими представителями в 1660 г.[34] Во время всех указанных дипломатических встреч речь шла о будущем государственности на украинских землях, что затрагивало этнические воззрения украинских дипломатов, и стало причиной возникновения аргументов этнического характера, направленные на оправдание тех или иных проектов развития Гетманщины.

Очень важными для нас стали тексты гетманских универсалов – манифестов, направленных на мобилизацию своих сторонников и дальнейший поиск социальной поддержки среди украинского населения. В своих манифестах гетманы, выступившие против польского короля или московского царя, рисовали образ врага и оправдывали свои действия, используя для этого этнические и конфессиональные «краски». Большинство универсалов было опубликовано, однако некоторые из них были извлечены нами впервые как было в случае с, например, универсалом гетмана Ивана Брюховецкого, обращенным к жителям Слободской Украины[35].

Помимо «листов», особое значение имеют письма, принадлежащие перу украинского духовенства. Некоторые из них даже стали предметом отдельной публикации еще в XIX в.[36] Нами были использованы письма Лазаря Барановича (особенно любопытными с точки зрения предмета нашего исследования стали его письма, адресованные гетману П. Дорошенко и митрополиту Иосифу Тукальскому), письма Иннокентия Гизеля, Мефодия

[34] РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. 1660 г. № 3, № 4.
[35] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 608. Л. 105.
[36] Письма преосвященного Лазаря Барановича. Чернигов, 1865.

Филмоновича, Иосифа Тукальского, Симеона Адамовича, Феодосия Софоновича, Феодосия Василевича и других. Переписка представителей высшего киевского духовенства касалась политических событий не в меньшей степени, чем письма казацких старшин. Духовенство в реалиях украинской жизни XVII в. – такой же политически активный класс, как и казачество. Тем более, это касается высших украинских церковных иерархов, оспаривавших первенство у казацкой верхушки и поэтому выступавших в качестве посредников между различными слоями малороссийского общества и царем (а иногда и польской и даже османской властью).

Большое значение для изучения этногенетических легенд и этнических представлений, распространенных в украинской интеллектуальной среде в целом имеет летопись, составленная в Густынском монастыре и подписанная ее редактором и составителем монахом Михаилом Лосицким в 1670 г. (т.н. Густынская летопись)[37]. Летопись была обнаружена и опубликована в 1848 г. известным историком и археографом О.И. Бодянским[38]. По мнению Ю.А. Мыцыка, Лосицкого можно считать не только редактором, но и автором летописи[39]. Особый интерес для нас представляет его своеобразное патриотическое вступление, а также первая часть произведения, описывающая различные этногенетические легенды происхождения «русского» («российского») «рода» и включающие в себя комплекс уже сложившихся историографических традиций, устанавливавших «первопредков» славянских народов. Подробнее в источниковедческом плане о Густынской летописи будет сказано во II главе.

К исследованию была привлечена «Кройника», написанная игуменом Михайловского Златоверхого монастыря Феодосием Софоновичем около 1673 г.[40] Хроника состоит из трех частей: «Кройники о Руси», «Кройники о

[37] Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). Т. 40.
[38] ЧОИДР, 1848, кн. VIII. С. 1-39.
[39] *Мыцык Ю.А.* Украинские летописи… С. 67.
[40] *Софонович Ф.* Хроніка з літописців стародавніх. Вид. Ю.А. Мицик и В.М. Кравченко. Київ: Наукова думка, 1992.

початку и назвиску Литвы» и «Кройники о земли Полской». Изложению материала предшествует вступление, содержащее в себе патриотический пафос: Софонович, как и Лосицкий, в качестве цели написания летописи оговаривали знакомство своих читателей с историей «Отчизны»[41]. В летописи Софоновича содержится уже одна этногенетическая легенда, возводящая «генеалогическое древо» славян к Мосоху, ассоциировавшегося с непосредственным предком «народа московского». «Хроника» Софоновича стала одним из источников написания 2-й и 3-й редакции «Синопсиса Киевопечерского»[42]. В отличие от других украинских историков того времени, ставивших перед собой цель составить наиболее пространное повествование о всей истории украинских земель, Софонович коснулся и периода Освободительной войны.

Оба приведенных исторических произведения концентрируются на истории южнорусских земель. Безусловным сакральным и, отчасти, политическим центром в глазах их авторов становится Киев. Несмотря на определенный стереотип о заинтересованности киевских авторов Раннего Нового времени историей Московского княжества, принятый в советской историографии, история Северо-Восточной Руси для Софоновича и Лосицкого остается, в некоторой степени, маргинальной для их творчества. Это, однако, не исключает того, что объединение северо-восточных княжеств, их борьба с татаро-монгольским игом и Литвой полностью остаются без внимания украинских историков и исключаются из контекста повествования. Отошедшие на второй план, владимирская, а затем и московская история все равно остаются для украинских авторов в рамках общерусского исторического нарратива.

Несколько отдельно от этих произведений отстоит первая печатная книга по русской или, вернее «общерусской» истории – «Синопсис Киевопечерский», впервые отпечатанный в типографии Киево-Печерского

[41] *Мыцык Ю.А.* Украинские летописи… С. 17.
[42] *Мыцык Ю.А.* Украинские летописи… С. 23.

монастыря в 1674 г.[43] и дополненный во втором (1678 г.) и третьем (1680 г.) изданиях. До сих пор ведутся споры об авторстве произведения, но наиболее распространенной является точка зрения, что к его составлению был причастен киево-печерский архимандрит Иннокентий Гизель. Сочинение было написано на основе различных украинских, польских и московских исторических произведений во время наиболее острого противостояния Русского государства вместе с Левобережной Украиной против войск гетмана П. Дорошенко, Крымского ханства и Османской империи, чем объясняется антитурецкий пафос произведения, наиболее ярко очерченный в третьем издании. По всей видимости, именно поэтому в тексте отсутствуют сюжеты, связанные с противостоянием с Речью Посполитой.

Особое место в исследовательской литературе занимает изучение общего политического и этноконфессионального пафоса произведения, сближающего «Синопсис…» с прочим письменным наследием, содержащим в себе взгляды Иннокентия Гизеля. «Общим местом» многих исследовательских работ, посвященных «Синопсису…» стало представление о том, что автор обосновывал права русских царей на «киевское наследство» не только генеалогическими данными, но и идеей «кровного родства народов «Великой», «Малой» и «Белой» Руси[44]. На наш взгляд, этот тезис не совсем соответствует действительности в той его части, которая касается единства трех частей Руси, то есть представления о трех составляющих единого русского народа, появившегося несколько позднее и, конечно же связанного с концепцией «Синопсиса…»

Это произведение интересует нас как отражение основных этнических взглядов украинской интеллектуальной элиты и, безусловно, является одним из стержневых источников для написания настоящей диссертации. Подробный источниковедческий анализ «Синопсиса…» будет дан во II главе.

---

[43] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис или краткое собрание из различных летописцев. Киев, 1674.

[44] *Мыцык Ю.А*. Украинские летописи… С. 24.

Помимо чисто исторических сочинений к исследованию были привлечены и некоторые богословские и литургические произведения, написанные представителями украинской интеллектуальной элиты середины – второй половины XVII в. Так, в процессе разработки темы, нас заинтересовал киевский «Патерик…» редакции 1656 г., написанный архимандритом Киево-печерского монастыря Иосифом Тризной[45]. Эта неизданная редакция (она была написана и подготовлена к изданию в самый разгар Освободительной и Русско-польской войны) интересна тем, что в ней прослеживается первая адаптация московского династического мифа, взятого из «Сказания о князьях владимирских…» в украинской книжности. Впоследствии этот фрагмент перешел в некоторые другие украинские произведения.

Для изучения этноконфессиональных взглядов виднейшего украинского церковного писателя изучаемого периода Лазаря Барановича были рассмотрены его сочинения: «Меч духовный…»[46] и «Трубы на дни нарочитыя праздников…»[47]. В этих произведениях особый интерес для нас представляли авторские предисловия, содержащие в себе некоторую толику гражданского пафоса и комментарии к церковным службам, посвященным «общерусским» святым (например, Владимиру Крестителю, Борису и Глебу и т.д.) Также, помимо, «Синопсиса…» в процессе исследования к диссертации были привлечены сочинения другого виднейшего представителя высшего киевского духовенства, «русского Аристотеля» (по выражению Лазаря Барановича) Иннокентия Гизеля. Из произведения «Мир с Богом человеку…»[48] нами было рассмотрено вступление, посвященное царю

[45] Российская государственная библиотека. Отдел рукописей. Ф. 304. № 714.
[46] *Лазарь (Баранович)*. Меч духовный, еже есть глагол Божий на помощь церкви воюющей. Киев, 1666.
[47] *Лазарь (Баранович).* Трубы на дни нарочитыя праздников. Киев, 1674.
[48] *Иннокентий Гизель.* Мир с Богом человеку или покаяние святое примиряющее Богови человека. Киев, 1669.

Алексею Михайловичу. Другое сочинение Гизеля, «Патерик…»[49] было использовано нами с целью изучения источниковой базы «Синопсиса…»

Отдельно следует упомянуть единственное дошедшее до нас полемическое произведение политического характера, сочиненное во времена Руины. Речь идет о «Перестроге Украине», составленной в 1669 г. неизвестном автором, по всей видимости, близким к семье киевского полковника Василия Борецкого, в чьем архиве названный текст и был найден и опубликован Ю.А. Мыциком[50]. Этот источник был использован нами для реконструкции политических взглядов той части духовенства и старшины, которая связывала воссоединение украинских земель и обретение политической стабильности с московским протекторатом.

С текстом «Перестроги…» хорошо соотносится анонимное «Послание ревнителям благочестия…»[51], написанное в 1668 г. представителем правобережного духовенства (по стилю и содержанию этот текст напоминает «Перестрогу…», что дает возможность предположить: оба произведения принадлежат перу одного автора).

Из названного архива Василия Дворецких нами были использованы и другие тексты: «Истинные доводы о русской земле, её границах и начале монархии русской народа сарматского, взятые из Хроники Гваниньи»[52], опубликованные из этого архива полемический трактат «Наветы»[53] и некоторые другие. Все они подробно рассмотрены в главе I и представляют для нас интерес, в первую очередь, в связи с социально-политической историей малороссийского духовенства середины – второй половины XVII в.

Среди польских исторических произведений особый интерес при работе над настоящей диссертацией для нас представляла «Хроника

---

[49] Патерикъ или Отечникъ Печерский. Киев, 1661.

[50] *Мицик Ю.А*. Перший український історико-политичний трактат // Український історичний журнал. Киев, 1991. № 5.

[51] АЮЗР. Т. 8. С. 1-3. (РГАДА. Ф. 229. Малороссийские дела. 1669 г. Кн. 3. Л. 41-49.)

[52] РНБ. Отдел рукописей. Ф. Q. XVII. 220. Л. 59 - 60 об.

[53] *Ісаевич Я.* “Навіти” - неведома пам’ятка українськоі публіцистики XVII ст. // Науково-інформаціний бюлетень Архівного управління УССР. 1964. № 6.

польская, литовская, жомойская и русская», изданная в 1582 г. Мацеем Стрыйковским[54], оказавшая огромное влияние на последующее развитие украинской и российской историографии. Этот процесс был изучен во многих аспектах и исследования на эту тему составляют заметный фрагмент историографии проблемы[55]. Хроника неоднократно переводилась на церковно-славянский язык и была настольной книгой всех киевских, а затем и московских интеллектуалов[56]. Именно Стрыйковский был автором той редакции этногенетической легенды происхождения славянских народов, которая вошла затем в «Синопсис…», а после него в остальные нарративы, посвященные «русской» истории. Во второй главе диссертации мы рассматриваем, насколько «Хроника» Стрыйковского вошла в «Синопсис…» и как изменилось содержание сюжетов, взятых автором «Синопсиса…»в связи с теми задачами, которые он перед собой ставил. С аналогичными

[54] *Stryjkowski M.* Kronika Polska, Litewska, Źmudzka i wszystkiej Rusi. Könegsberg, 1582.

[55] Вот основные работы, рассматривающие влияние польской хронографии на традиции историописания восточных славян: *Пыпин А. Н., Спасович В. Д.* История славянских литератур. — СПб. 1881. Т. II; *Dynowska M.* Obrazy z dziejów piśmiennictwa polskiego: Bielski, Górnicki, Stryjkowski, Paprocki. Warszawa, 1912; *Рогов А.И.* Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения (Стрыйковский и его Хроника). М., 1966; *Улащик Н.Н.* «Литовская и Жмойтская хроника» и ее отношение к хронике Быховца и М. Стрыйковскому // Славяне и Русь. — М.: Наука, 1968. — С. 357-366; *Wojtkowiak Z.* Maciej Stryjkowski - dziejopis Wielkiego Księstwa Litewskiego. Kalendarium życia i działalności. Poznań, 1990; *Карнаухов Д. В.* Мифологема происхождения восточных славян в интерпретации польской просвещенной элиты XVI века // Вестник Евразии. — 2000. — № 3. — С. 61-78; *Карнаухов Д. В.* Формирование исторического образа Руси в польской хронографии XV—XVI вв. (Источники и историография исследования) // История и историки: Историографический вестник. — 2005. — № 1. — С. 53-83; *Dąbrowski D.* Romanowicze w Kronice polskiej, litowskiej, żmudzkiej i wszystkiej Rusi Macieja Stryjkowskiego (ze szczególnym uwzględnieniem kwestii genealogicznych) // Senoji Lietuvos Literatūra. — 2006; *Plokhy S.* The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. New York: Cambridge University Press, 2006; *Watson C.* Den ryska översättningen av Maciej Stryjkowskis Kronika Polska: en del av den ryska kröniketraditionen? // Slovo. — 2010. — № 51. — P. 83-93; *Карнаухов Д. В.* Проблема русских летописных источников Яна Длугоша и Мачея Стрыйковского в отечественной и зарубежной историографии // Вестник Томского государственного университета. — 2011. — № 346. — С. 69-73.

[56] *Степанов Д.Ю.* Почему и для кого был издан первый печатный учебник по русской истории // Родина. - 2014. - № 2. - С. 79.

целями к нашему исследованию было привлечено сочинение современника М. Стрыйковского, Александра Гваньини[57].

Документы российского происхождения включают в себя, в первую очередь, актовые материалы, представляющие довольно массивный блок источников, в некотором отношении компенсирующий отсутствие личной переписки между различными царскими подданными, оказавшимися внутри украинского общества. В этом заключается специфика этих источников, появившихся в основном в стенах различных московских бюрократических учреждений и воеводских изб московской администрации на Украине. Среди них необходимо отметить следующие: 1) наказы (наказные памяти) гонцам и посланникам; 2) отписки послов и воевод украинских городов; царские жалованные грамоты украинским городам, монастырям, представителям высшего духовенства и казачьей старшины; 3) послания, направленные из Посольского приказа гетманам и другим украинским сановникам; 4) документы личного происхождения: деловая переписка, включающая в себя письма воевод представителям казачьей старшины.

Наказы воеводам, послам, гонцам и посланникам представляют из себя подробные инструкции, исходившие из Посольского и Малороссийского приказов. Наказы также содержат в себе инструкции по некоторой разведывательной деятельности, что дает возможность реконструировать тогдашние политические намерения Москвы. Все подобные документы, использованные для работы над настоящей диссертацией, были взяты в основном из сборников документов АЮЗР и ВУР.

Отписки послов, посланников, гонцов и воевод в Посольский и Малороссийский приказы представляют из себя отчеты московских дипломатов и администраторов о выполнениях их миссий. Отписки московских дипломатов содержат в себе и некоторые важнейшие разведывательные данные. В частности, большое значение для изучения

[57] *Guagnini A.* Sarmatiae Europeae Descriptio. Alexandi Gwagnini. Cracoviae, 1578.

Освободительной войны играют отписки гонца Г. Кунакова[58], Г. Унковского[59] Василия Старого[60] и других московских дипломатов. Отписки воевод представляют собой не только важнейшие источники по изучению социально-политической истории украинских земель того времени, но и так же содержат в себе материалы допросов (т.н. «распросные речи»). Распросные речи - это записи разговоров, сделанные во время допросов в присутствии царских военных и администраторов. Некоторые из них содержали оценку происходящих событий с точки зрения этнических и религиозных представлений. Примером могут послужить распросные речи нежинского протопопа Симеона Адамовича, рассказанные им после пребывания в плену у гетмана П. Дорошенко[61]. Многие отписки воевод содержат в себе записи разговоров различных представителей киевского духовенства и представителей старшины, таких как Иннокентий Гизель, Лазарь Баранович, Мефодий Филимонович, Симеон Адамович, разных гетманов и т.д. Безусловно, в работе с этими источниками необходимо четко придерживаться критического подхода, так как многие представители верхушки украинского общества желали создать себе различные преференции перед лицом московской администрации, нередки были случаи оговора и доносительства. Многие из отписок воевод опубликованы в различных сборниках, в первую очередь в АЮЗР, ВУРе, а также извлечены из фондов Малороссийского[62], Посольского[63], Сибирского[64], Разрядного приказов (фонды Белгородского, Севского и Московского столов)[65].

Видное место в источниках занимают послания, сделанные от царского имени и составленные в московских бюрократических учреждениях. Особый интерес представляют послания, направленные разным «мятежным»

[58] *Заборовский Л.В.* Католики, православные, униаты… С. 33 - 36.
[59] *Заборовский Л.В.* Католики, православные, униаты… С. 36 - 38.
[60] *Заборовский Л.В.* Католики, православные, униаты… С. 109 - 110.
[61] АЮЗР Т. 7. С. 92 - 94.
[62] РГАДА. Ф. 124. Малороссийские дела. Оп. 1-3;
[63] РГАДА. Ф. 79. «Сношения России с Польшей». Оп. 1.
[64] РГАДА. Ф. 214. Сибирский приказ. Оп. 1.
[65] РГАДА Ф. 210. Столбцы Приказного стола.

гетманам и содержащие в себе аргументы, которые, по мысли московских бюрократов, должны были побудить гетманов и казацких старшин перейти «на службу» царю. В некоторых из них мы можем встретить доводы этноконфессионального характера, представляющие из себя пересказ аналогичных аргументов, выработанных в среде украинского духовенства.

Наконец, безусловный интерес для нас представляет переписка московских воевод с украинскими церковными иерархами и казацкими старшинами. В Московском государстве письма официальных лиц в XVII в. не считались чем-то личным, их копии в обязательном порядке отсылались в московские приказы, что обеспечило их сохранность. Этот вид источников привлечен нами из аналогичных опубликованных материалов и архивохранилищ, что и посольские и воеводские отписки.

В приведенном очерке рассмотрены только основные виды источников, ставших базой для исследования. Более подробно источниковедческий анализ актов, писем и нарративов, использованных при работе с диссертацией будет представлен в тексте глав.

Историография. Историографию, посвященную проблеме, можно условно разделить на три большие части: 1) исторические исследования по общим вопросам; 2) работы, близкие к проблематике настоящей диссертации; 3) научная и научно-популярная публицистика.

Исторические исследования по общим вопросам, связанным с историей элиты малороссийского общества XVII в. В связи с обозначенным предметом исследования, частью которого являются аспекты социально-политической истории малороссийского духовенства и казачьей старшины во второй половине XVII в., а также некоторыми сторонам источниковедческого анализа отдельных текстов, в первую очередь «Синопсиса Киевопечерского…», кажется наиболее оптимальным разделить историографию на несколько частей и в данном разделе дать очерк, касающийся основных историографических школ и направлений, которые

необходимо упомянуть для дальнейшей разработки темы. Остальная историография будет рассмотрена во введении к каждой из глав диссертации.

Традиционно вся историография, посвященная истории Средневековья и Раннего Нового времени Украины разделяется на «имперскую» (включающую в себя в т.ч. и сочинения Н.И. Костомарова), школу М.С. Грушевского, «государственную» школу В. Липинского, украинскую историографию эмиграции, советскую историографию и современную российскую, украинскую, польскую и американскую историографии. Данное разделение, безусловно, является некоторым анахронизмом, но, тем не менее, по целому ряду субъективных факторов существует до сих пор. Такой подход несколько упрощает проблему критического восприятия исследований с позиций методологии и социально-политических взглядов их авторов.

Научное осмысление истории Украины началось с исследований российского историка и государственного деятеля Д.Н. Бантыш-Каменского (1788 – 1850 гг.), в своих трудах сумевшего впервые рассмотреть как нарративные так и актовые источники по истории украинских земель XVII – XVIII в.[66], часть из которых исследователь опубликовал[67]. В своей четырехтомной «Истории Малороссии»[68], Бантыш-Каменскмй следовал во многом старой традиции, восходящей своими корнями еще к «Синопсису Киевопечерскому…» и расценивающей Малороссию в качестве династического владения русских (и московских) монархов. В произведении

[66] Дмитрий Николаевич Бантыш-Каменский с 1800 г. работал в архиве Иностранной коллегии, управителем которой был тогда его отец, Н.Н. Бантыш-Каменский. Дмитрий Бантыш-Каменский в 1810 г. впервые посетил Украину и составил ее краткое описание. В 1816 - 1821 гг. Бантыш-Каменский состоял чиновником по особым поручениям при малороссийском генерал-губернаторе Н.Г. Репнине-Волконском. В это время Бантыш-Каменский составил свое произведение «История Малой России со времен присоединения оной к Российскому государству», ставшее первой монографией, посвященной истории Украины.

[67] *Бантыш-Каменский Д.Н*. Источники Малороссийской истории, собранные и изданные О. Бодянским. М., 1958. Ч. 1-2.

[68] *Бантыш-Каменский Д.Н.* История Малороссии со времен присоединения оной к Российскому государству. М., 1822. Ч. 1-4.

историка события середины – второй половины XVII в. рассматриваются с позиций официальной точки зрения, то есть как присоединение Малороссии к Русскому государству. Гетманы, вышедшие из-под царского подданства, в первую очередь И.О. Выговский и И.С. Мазепа воспринимались как изменники. Население украинских земель («малороссияне») показаны как часть единого «русского народа», хотя и несколько противопоставлялись «великороссиянам». Таким образом, «История Малороссии…» Бантыш-Каменского с позиций исследователя этноконфессионального сознания населения украинских земель середины – второй половины XVII в. более отражает картину этнонациональных представлений самого автора.

Известный деятель украинского просвещения XIX в., Пантелеймон Александрович Кулиш стал автором нескольких произведений, написанных на стыке публицистики и истории[69]. Кулиш впервые ввел историографический термин «воссоединение», под которым понимал слияние «московской» и «польской» Руси, населенных великороссами и малороссами, двумя близкородственными народами в едином Московском государстве. Кулиш отрицал значение казачества в этом процессе, и наибольшее предпочтение отдавал политике московских великих князей и царей, неоднократно названным в его сочинениях «собирателями земли Русской»[70]. Более того, само воссоединение в качестве управляемого процесса рассматривалось скорее как «присоединение» «отпавшей» до этого части Руси[71]. Кулиш рассматривал реалии XVII в. сквозь призму концепции

[69] *Кулиш П.А.* Записки о Южной Руси. СПб., 1856. Т. 1-2; *Он же.* История Воссоединения Руси. СПб., 1874. Т. 1-3; *Он же.* Материалы для истории Воссоединения Руси. Т. 1. М., 1877; *Он же.* Отпадение Малороссии от Польши. М., 1888. Т. 1-3.

[70] Например: «Эти слова были только перифразом того, что говорил Иоанн III. Мысль Великого Собирателя Русской земли оказалась бессмертною». *Кулиш П.А.* Отпадение Малороссии от Польши… Т. 3. С. 383; «В Грановитой палате, сидя на троне Собирателей Русской Земли… государь слушал дьяка…» *Там же.* С. 399.

[71] Например: «Во времена оны, вопросом о присоединении Малой России к России Великой руководила у нас церковная иерархия, и вела за собой к русскому единству всех поборников православия, во главе которых естественно стояли создатели, благодетели и хранители Божиих церквей, то есть дворянство, мещанство и духовенство. Обработанная Петром Могилою в духе единения с Польшею, церковная иерархия в казацкой просьбе

«триединой России», то есть с позиций этнонациональных представлений человека второй половины XIX в., однако, форма самой концепции «воссоединения» надолго закрепилась в историографии после него.

До того, как формирование этноконфессиональных представлений верхушки украинского общества во второй половине XVII в. стало предметом исследования, отдельные стороны проблемы затрагивались историками середины XIX – начала XX вв. На этом этапе в некоторых исследовательских работах мы встречаем попытки рассмотреть вопрос о том, как население украинских земель оценивало ряд важнейших событий украинской истории XVII в. с позиций своих этнических взглядов. Речь идет, в первую очередь, об оценках восстаний казаков против польской власти в 20-40-е годы XVII в., деятельности киевского духовенства и отдельно митрополита Петра Могилы, событий Освободительной войны 1648 – 1654 гг., Переяславской рады и Руины.

Взгляды Максимовича М.А., Костомарова Н.И., Кулиша Н.А., отражали господствовавшую в то время в сознании интеллектуальной элиты Российской империи этнонационального конструкта «триединной» русской нации, разделенной на три ветви – малороссийскую, белорусскую и великороссийскую. Все они называли население украинских земель применительно к XVII в. «русским». Критика такого подхода в дальнейшем была связана с появлением принципиально иной историографической схемы, вырывающей отдельную «украинскую» историю из общерусского контекста.

В этом отношении, огромное влияние на разработку проблемы имели и имеют взгляды виднейшего украинского историка и политического деятеля, председателя Центральной Рады Михаила Сергеевича Грушевского (1866 – 1934 гг.). Историк в течение двадцати (с 1894 по 1914 гг.) возглавлял кафедру истории Украины во Львове, входившего тогда в состав Австро-Венгерской империи. В течение этого времени Грушевский составлял и дорабатывал

теперь не участвовала и даже, как увидим, уклонялась под разными предлогами, от присяги на подданство царю всея Русии». *Кулиш П.А.* Отпадение Малороссии от Польши… Т. 3. С. 401.

свой подход к истории Украины и всех восточных славян, на основе которого был написан монументальный труд «История Украины-Руси»[72]. Также основные тезисы своей концепции Грушевский изложил в работе «Звичайна схема “Руськоі історіи і справа рационального укладу історіи східного слов`янства»[73]. Для начала сосредоточимся на последней. Итак, Грушевский обрисовывал общий контур традиционного для его времени изложения русской истории, в основе которой лежало представление об, образно выражаясь, генетической преемственности истории восточных славян, Киевского государства и «Владимиро-Московского княжества». Однако, считал Грушевский, такая схема могла удовлетворить только московских книжников, которым было достаточно генеалогического принципа в изложении истории[74]. Однако для историка был очевиден другой тезис: «Мы знаем, что Киевское государство, право и культура, были образованием одной народности – украинско-руською, а Владимиро-Московское – другой, великорусской»[75]. Отношение Древнерусского государства к Московскому княжеству Грушевский сравнивал с Римской империей и ее отношением к галльским провинциям.

Отрицая концепт преемственности Руси Московской от Руси Киевской (наиболее ярко очерченной, заметим, другим украинским историком – Н.И. Костомаровым), Грушевский также отмечал и невозможность написания «общерусской истории». На место современной ему историографической концепции должна была встать история трех восточнославянских народов – украинцев, великороссов и белорусов[76].

---

[72] *Грушевський* Історія *М.С.* України-Руси. К., 1994. Т. 1-10.
[73] *Грушевський М.С.* Звичайна схема “Руськоі історіи і справа рационального укладу історіи східного слов`янства // Статьи по славяноведению. — Вып. I. — СПб., 1904. — С. 298-304;
[74] *Грушевський М.С.* Звичайна схема “Руськоі історіи і справа рационального укладу історіи східного слов`янства… С. 298.
[75] *Грушевський М.С.* Звичайна схема “Руськоі історіи і справа рационального укладу історіи східного слов`янства… С. 298.
[76] *Грушевський М.С.* Звичайна схема “Руськоі історіи і справа рационального укладу історіи східного слов`янства…С. 304.

Грушевский в своей статье сформулировал новаторскую (но не совсем аргументированную) на тот момент идею о древнерусском правовом, общественно-политическом и культурном наследии Галицко-Волынской Руси. Кардинальным отличием тезиса Грушевского от всей тогдашней историографии является идея об исключительности этого наследия. Только Галицко-Волынская Русь, ставшая затем частью Польско-Литовского государства, по мысли Грушевского, была единственным естественным продолжением истории Киевской Руси[77].

По мнению Грушевского, «Малая Русь» - это Галицко-Волынское княжество, с его гибелью и вхождением его земель в состав Польши, данное название было выведено из употребления, а названия «малороссийский», «Малороссия», которые стали «официально принятыми надолго в российской державе… среди украинского общества не принимались и вместо них во все более широкое употребление входили названия «Украина», «украинский». Старое это название, употреблявшееся в старорусских временах в общем значении приграничья, а в XVI в. специализированное в приложении к среднему Поднепровью, которое с конца XV в. становится небезопасным, поставленным в исключительные обстоятельства выдвинутого против вечных татарских нападений приграничья - приобретает особое значение с XVII в., когда та восточная Украина становится центром и представительницей новой украинской жизни»[78].

Важнейшей составной частью концепции Грушевского был тезис о непрерывности развития и этногенеза украинского народа, непосредственными предками которого, в отличие от великороссов, историк считал упомянутых в раннесредневековых источниках антов, которых отождествлял с «украинскими племенами»[79]. Таким образом, самостоятельная история народа начиналась, по его мысли, с IV в.

---

[77] *Грушевський М.С.* Звичайна схема "Руськоі історіи і справа рационального укладу історіи східного слов`янства… С.299.
[78] *Грушевський М.С.* Історія України-Руси… Т. 1. С. 1-2.
[79] *Грушевський М.С.* Історія України-Руси… Т. 1. С. 15

В русле уже сложившейся тогда традиции киевской историографической школы, Грушевский видел в Великом княжестве Литовском альтернативный центр объединения раздробленных русских земель. Историк подчеркивал огромную значимость влияния восточнославянского элемента в социально-экономическом и политическом устройстве княжества, в его культуре. Исследователь прямо указывал на значимость «наследия» Галицко-Волынской Руси в истории Великого княжества Литовского[80].

Историк во многом умозрительно и несколько искусственно проводил непрерывную линию существования отдельного, с четкими этническими границами, украинского народа от этногенеза до начала XX в. Характерно, что в его сочинениях мы можем встретить явные анахронизмы: «украинские племена», «украинское государство» (применительно к Древнерусскому государству), да и само наименование «Украина-Русь», содержащее в себе противопоставление "Московской Руси». Подобные казусы, равно как и представление об отдельной «украинской» истории, исключенной из искусственного, как считал Грушевский, концепта истории «общерусской», на наш взгляд, были следствием экстраполяции историком своих этнических и политических взглядов на предмет исследования. Тем не менее, неоспоримое влияние концепции Грушевского на часть последующих и современных историков, занимающихся изучением формирования этнических представлений украинской элиты, заключается в том, что большая часть их исследований сосредоточена на поиске различий в содержании основных элементов этнического сознания населения украинских земель от восточнославянского населения Русского государства и дифференциации идентичностей восточнославянских народов.

Тем не менее, нельзя не отметить огромные достижения Грушевского в источниковедении. Автор поставил ряд проблем, актуальных для исследований и сейчас, в частности, вопрос о соотношении социального,

[80] *Грушевський М.С.* Історія України-Руси… Т. 4. С. 287

религиозного и этнического в сознании населения украинских земель в XVII в. Одновременно с этим Грушевский просто игнорировал тезис о «воссоединении» восточнославянских народов после Переяславской рады, что стало фактическим отрицанием аргументов сторонников «общерусской» концепции.

Выводы Грушевского были детализированы и разработаны украинским и американским историком Е. Прицаком, выпустившем книгу, получившую соответствующее название: «Происхождение украинской нации»[81]. Прицак стал основателем Украинского научного института Гарвардского университета (Harvard Ukrainian Research Institute). Научные исследования по украинистике, изданные при поддержке этого института, во многом поддерживают историографические традиции М.С. Грушевского.

Впоследствии концепция Грушевского была несколько дополнена другим украинским историком и политическим деятелем, одним из идеологов украинского монархизма, профессором Украинского свободного университета Д.И. Дорошенко (1882 – 1951 гг.). В отличие от Грушевского, Дорошенко не говорил об отдельном украинском этногенезе, включившем в себя только южную часть восточнославянских племен, т.н. антов. В письме Н.С. Трубецкому («К украинской проблеме» по поводу статьи Н.С. Трубецкого. Ответ кн. Трубецкому проф. Дорошенко»[82]) Дорошенко согласился называть период Киевской Руси «общим» для всех восточнославянских народов и говорить об отдельном великорусском (а, стало быть, и малорусском) этногенезе применительно не раннее XII в[83]. Однако с момента образования южная и северо-восточная Русь, по мнению Дорошенко, рассматривались в качестве территорий, на которых проживали

---

[81] *Pritsak O.* From Kievan Rus' to modern Ukraine: Formation of the Ukrainian nation (with Mykhailo Hrushevski and John Stephen Reshetar). Cambridge, 1981.

[82] *Дорошенко Д.И.* К «украинской проблеме». По поводу статьи Н.С. Трубецкого. Ответ кн. Трубецкому проф. Дорошенко // Вестн. Моск. Ун-та. Сер.9. Филология. — М., 1990. - № 5. — С. 55-67.

[83] *Дорошенко Д.И.* Нарис Історії України. Мюнхен, 1966. С. 66-67.

разные этносы-носители совершенно различной культуры (европейской на юге и византийской на севере), впоследствии сформировавшиеся в разные нации – украинскую и великороссийскую. Таким образом, Дорошенко, вслед за Грушевским отрицал «общерусский» конструкт применительно к истории Раннего Нового времени.

Отдельно следует описать основные историографические тенденции, имевшие место в среде украинских исследователей эмиграции и различных украинских диаспор. Особое место среди исследований, вышедших из этой среды, занимают работы историка и идеолога украинского консерватизма В.К. Липинского (1882 – 1931 гг.). По выражению другого украинского историка Д. Дорошенко, исследования Липинского «вместе с сочинениями Грушевского… являются наиболее ценным достижением украинской исторической мысли Нового времени»[84]. Свой исследовательский интерес Липинский сосредоточил на истории украинской элиты и ее роли в историческом процессе. Результаты своих исследований Липинский обобщил в двух своих наиболее известных работах – исторической монографии «Украина на переломе»[85] и политологическом сочинении «Письма к братьям-хлеборобам»[86].

С консервативных позиций Липинский рассматривал роль элиты (по его выражению, «национальной аристократии») в обеспечении законности и стабильности власти, удерживающих общество от анархии и хаоса. Элита, по мнению Липинского, выступает в качестве основной силы, способной привести к возникновению нации. В качестве главной движущей силы исторического процесса Липинский понимал борьбу между различными группировками элиты и, соответственно, наиболее прогрессивным явлением историк считал объединение правящей элиты в процессе создания новой нации.

---

[84] *Дорошенко Д.* Огляд української історіографії. Прага, 1923. С. 209.
[85] *Липинський В.* Україна на переломі. Филадельфия, 1991. Т. 1-2. *Липинський В.* Листи до братів-хліборобів. Киев — Филадельфия, 1995;
[86] *Липинський В.* Листи до братів-хліборобів. Киев — Филадельфия, 1995;

Как и Грушевский, Вячеслав Липинский поддерживал идею непрерывности развития украинской нации, которая имела возможность сформироваться только один раз: во время восстания под руководством Б. Хмельницкого. Гетман, будучи шляхтичем (что неоднократно подчеркивал Липинский), сумел на короткий промежуток времени сплотить вокруг себя казацкую старшину и шляхетское сословие, «сохранившее старую государственно-национальную «руськую» традицию и представляющую государственную культуру нации»[87]. Только под «единовластной рукой» своего гениального вождя смогла нащупать Украина такой сложный переломный процесс: - смогла возникнуть Украинская Нация. Только гениальный «самодержец» мог не выпустить из своих сильных рук поводьев над своими разномастными в своих предыдущих обычаях, вере, культуре сподвижниками… превратив их в нацию…»[88]

Безусловно, Липинский недооценил важность религиозных различий, проходивших внутри верхушки украинского общества и напрямую противопоставлявших различные группы украинской правящей элиты накануне и во время Освободительной войны. Нет в его работе и анализа социальных противоречий, неизбежно возникающих между различными слоями украинского общества в период его становления. В качестве маркера украинской идентичности Липинский рассматривал термин «руський», противопоставляя его «русской» идентичности, свойственной населению Московского государства. Несмотря на то, что сама идентичность исследована историком не была и его вывод об «антимосковском» содержании «руського» этнонима кажется недостаточно аргументированным, взгляды Липинского оказали огромное влияние на последующие поколения украинских историков.

[87] *Липинський В.* Україна на переломі… Т. 1. С. 229.
[88] *Липинський В.* Україна на переломі… Т. 1. С. 230.

Важнейший методологический вывод, сделанный Липинским заключается в том, что он поставил возникновение национальной идентичности в зависимость от воли правящей элиты.

Доводы Липинского были расширены его учеником, львовским историком Н. Голубцом[89].

Работы Липинского оказали влияние на известного американского и канадского историка, ученика Е. Прицака, Фрэнка Сысина (род. 1948 г.) Перу этого ученого принадлежит опубликованная диссертация, посвященная одному из наиболее знаковых фигур украинского общества первой половины XVII в. – Адаму Киселю «Между Польшей и Украиной: дилемма Адама Киселя, 1600 – 1653 гг.»[90] Также исследователю принадлежит ряд важных для нас работ по анализу зарождения и эволюции ранних форм нового национального самосознания украинского народа в XVII в.[91]

В своих работах Сысин через фигуру Адама Киселя рассмотрел отношение верхушки украинского общества к двум возможным протонациональным проектам: проекту «польской политической нации» и этническому протонаицональному дискурсу, связанным с ощущением собственного «руського происхождения». Дилемма Адама Киселя, как одного из последних православных магнатов, Сысин увидел в «ментальном конфликте» между политической лояльностью украинских верхов, выраженной в принадлежности к «сарматской нации» и связью с широкими кругами православного общества Речи Посполитой. По мнению Сысина, Польско-Литовское государство воспринималось Киселем как «нынешняя

[89] *Голубець М.,* Золота книга українського лицарства. Львів, 1939. Зош. 1.
[90] *Sysyn F.E.* Between Poland and Ukrainia: the dilemma of Adam Kysil, 1600 - 1653. Cambridge, 1985.
[91] *Sysyn F.E.* Ukrainian-Polish Relations in XVII cent.: the Role of National consciousness and National Conflict in the Khmelnytsky Movement // Poland and Ukraine. Past and Present. Toronto, 1980. P. 58-82. *Ejusdem*. The Problem of Nobilities in the Ukrainian Past: the Polish Period, 1569 - 1648 // Rethinking Ukrainian History. Edmonton, 1981; P. 29-102; *Ejusdem*. Regionalism and Political Thought in Seventeenth Century Ukraine: The Nobility's Grievances at Diet of 1641 // HUS, 1982. Vol. 6, 2; *Ejusdem*. Concept of Nationhood in Ukrainian history wtitting, 1620 — 1690 // HUS, 1986. Vol. 10.

родина» («present fatherland»), в то время как Русь – древняя[92]. Дилемму, которую оказалась неразрешимой для Киселя, отметил автор в конце своей монографии, сумел решить другой украинский магнат – Юрий Немирич, который неосторожно перешел на сторону «руcько»-казацкого государства, расценивая ее в качестве самостоятельной политической структуры, «Родины», что, в свою очередь символизировало перелом в политическом правосознании части украинской верхушки[93].

Сысин, безусловно, внес весомый вклад в разработку проблемы. Правда, исследователь ограничился только самой верхней частью тогдашнего украинского общества, ориентированной на сотрудничество с польскими властями и, безусловно, входивших в общую элиту Речи Посполитой и считавших себя частью польской политической нации. В этом отношении выводы Сысина вряд ли можно считать релевантными по отношению к украинскому обществу в целом. Закончив биографию Киселя и поставив на этом точку в своем исследовании, Сысин сам оговорился о своем персонаже как о «последнем из могикан», практически единственно оставшимся представителе православного населения Речи Посполитой, считавшим себя «рода русского, народа польского» (лат. «gente Ruthenus natione Polonus»). Выводы относительно Немирича носят у исследователя предположительный умозрительный характер.

Сысин видел в «руськой» («рутенской» от лат. «Ruthenus») идентичности проявление возникшего этнического самосознания украинского общества. В духе Грушевского и Липинского, исследователь напрямую называл «руськое» «украинским», противопоставляя его идентичности православного населения Московского государства и отрицая его «общерусское» содержание. Тем не менее, Сысин стал первым историком, вплотную подошедшим к проблеме изучения идентичностей малороссийского общества эпохи Раннего Нового времени.

---

[92] *Sysyn F.E.* Between Poland and Ukrainia… P. 210.
[93] Ibid. P. 205.

Для советской историографии характерна некоторая эклектичность взглядов, с позиций которых исследователи рассматривали интересующую нас проблематику и украинскую историю в целом. С одной стороны, советские историки не могли не использовать марксистско-ленинскую методологию и обосновывали свои выводы с точки зрения объективности познания исторического процесса, в основе которого лежал экономический фактор. Национальное и религиозное самосознание расценивалось как составная общественного сознания, то есть части надстройки общественно-экономической формации, отражающей ее духовную сторону. С этой точки зрения, национальное, этническое, религиозное и прочие составляющие общественного сознания рассматривались как аспекты отражения обществом социального бытия, в основе которого лежало материальное производство.

Для нашей проблематики такой подход имел вполне конкретную особенность: все религиозные и этнические лозунги, представленные в наших источниках, трактовались всего лишь в качестве форм выражения различных аспектов социально-политического протеста. В этом отношении характерен соответствующий тезис, высказанный В.И. Лениным в работе «Сектанство как религиозная форма политического протеста крестьянства»: «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной им стадии их развития…»[94]

С другой стороны, в общую историографическую конструкцию украинской истории отчасти была вплетена концепция М.С. Грушевского. В период политики коренизации украинский народ рассматривался как отдельно существовавшая, появившаяся в XV-XVI в. часть восточного славянства. Подразумевалась независимость его развития от русского и белорусского народов, однако иногда подчеркивалась и этническая близость. Очень показательно, что умерший советским академиком в 1934 г. и

[94] *Ленин В.И.* Сектанство как религиозная форма политического протеста крестьянства // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. М., 1967. Т. 4. С. 228.

похороненный с почестями М.С. Грушевский не застал времени, когда все его произведения стали критиковаться как «буржуазно-националистическая историография». В то время, как труды оппонента Грушевского, Линниченко, не издавались вовсе, а сам он, будучи украинцем по происхождению (что сам неоднократно подчеркивал), осуждался как «великороссийский шовинист».

С другой стороны, уже начиная с середины 30-х гг. меняется отношение к месту истории различных народов в российском государстве. Ленинский тезис о «тюрьме народов»[95] не был уже обязательным к цитированию и даже замалчивался. По отношению к народам, входившим в Российскую империю (в том числе и украинцам) признавалась благотворность влияния и заботы русского народа, выступавшего в качестве «старшего брата». Одновременно формировалась идеологема союза трех «братских народов» и прогрессивность этого союза. Снова стал актуальным свойственный имперской историографии термин «воссоединение». Данная тенденция стала отражением постепенного перехода к идеологии руссоцентричного этатизма, наметившегося в середине 30-х гг. XX в. и осуществляемого сталинским руководством[96].

На стыке двух этих, казалось бы, противоречивых концепций появился основной советский историографический тезис о трех «братских» народах, «вышедших» из единой древнерусской народности. В начале 1930-х гг. в советской науке уже никто не придавал сомнению факт о существовании отдельных белорусских и украинских народов (не являвшихся частями «большой» русской нации), сомнение этого трактовалось как «имперский шовинизм». С другой стороны, подчеркивалась этническая близость этих народов. Основные контуры концепции древнерусской народности были

[95] Знаменитая фраза Ленина звучала так: "Гнилая самодержавная Россия, эта извечная тюрьма народов…» *Матюшкин Н.* В.И. Ленин о дружбе народов. М., 1954.
[96] Подробнее об этом процессе см.: *Бранденбергер Д.* Национал-большевизм. Сталинская массовая культура и формирование русского национального самосознания (1931-1956). СПб., 2009.

определены в 1940 – 50 гг. К основоположникам этой концепции можно отнести Б.Д. Грекова[97], Державина Н.С.[98], Лихачева Д.С.[99], Мавродина В.В.[100], М.Н. Тихомирова[101], Рыбакова Б.А.[102],Третьякова П.Н.[103]

В самых общих чертах суть этой концепции заключалась в том, что до разделения, обозначенного татаро-монгольским нашествием и переходом части западно- и южно-русских земель под власть Великого княжества Литовского, а затем Польско-Литовского государства, существовала единая древнерусская этническая общность, объединенная одной духовной и материальной культурой, одним разговорным и литературным языком, единой территорией, общей социально-правовой структурой и схожими экономическими институтами. Затем, в XIV – XV вв. на ее базе сформировались три народности – украинская, белорусская и русская. Данная концепция соответствовала тогдашнему уровню развития этнографии, которая подразумевала под народностью тип этносоциальной общности, характерной для рабовладельческой и феодальной общественно-экономических формаций[104].

Для этого подхода было характерно представление о трех народах, разделившихся на определенном этапе и получивших, таким образом, ряд дифференцирующих этносоциальных признаков (в первую очередь речь шла о появлении диалектов, различиях в материальной и духовной культуре и т.п.) При этом во всех работах подчеркивалось стремление всех трех народов к историческому единству, осознание «общности судьбы» и т.п., что

---

[97] *Греков Б.Д.* Первый труд по истории России // Исторический журнал 1943. № 11-12. Этот выдающий советский историк впервые ввел термин «*славянская народность*».

[98] *Державин Н.С.* Происхождение русского народа. М., 1945. Державин в своих сочинения заменил термином «русский народ» термин восточные славяне, тем самым фактически вернувшись к традициям имперской историографии.

[99] *Лихачев Д.С.* Национальное самосознание Древней Руси. М. - Л., 1945.

[100] *Мавродин В.В.* Образование Древнерусского государства. Л., 1945.

[101] *Тихомиров М.Н.* Значение Древней Руси в развитии русского, украинского и белорусского народов // ВИ. 1954. № 6.

[102] *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. К вопросу об образовании ядра древнерусской народности // Тезисы докладов и выступлений сотрудников ИИМК АН СССР. М., 1951.

[103] *Третьяков П.Н.* У истоков Древнерусской народности. М., 1970.

[104] *Бромлей Ю.В., Марков Г.Е.* Этнография. М., 1982 С. 7.

выразилось в одобренных в 1954 г. ЦК КПСС «Тезисах о 300-летии воссоединения Украины с Россией»[105], оказавших огромное влияние на развитие проблематики в дальнейшем.

Судьба этой историографической концепции оказалась далеко не простой. В 2011 г. в связи с принятием плана совместных научных мероприятий по поводу 1150-летия образования Древнерусского государства, между российскими и украинскими историками, было выработано коммюнике. Суть его сводилась, в общем, к поддержке традиционной концепции древнерусской народности и образовавшихся на ее базе трех народов[106]. Одновременно с этим в ряде работ украинских исследователей подчеркивается общепринятый характер концепции Грушевского о различных этногенезах русских и украинцев[107]. Наиболее фундированной работой по этой проблеме стала монография крупного советского и украинского историка и археолога, академика П.П. Толочко[108]. Еще до выпуска этой обобщающей работы, другой украинский исследователь А.П. Толочко впервые коснулся вопроса существования древнерусской идентичности, то есть ушел от внешних признаков этнической общности и впервые попытался рассмотреть древнерусскую народность (а. стало быть, и народы возникшие «на ее базе») как «воображаемое сообщество»[109].

Помимо общих работ, посвященных становлению и развитию нации на украинских землях, интерес для нас представляет сегмент польской историографии, посвященный проблемам, связанным с формированием польского протонационального самосознания и, в частности, феномена

---

[105] Тезисы о 300-летии воссоединения Украины с Россией. М., 1954.

[106] «Норманская теория в законе». Российские и украинские историки решили, кто будет отмечать юбилей Древнерусского государства // http://www.rg.ru/2011/11/02/rus.html (дата обращения. 11.12.2015).

[107] *Юсова Н.Н.* Давньоруської народності концепція // / Енциклопедія історії України у 5-ти томах. Київ, 2003. Т. 2. С. 275

[108] *Толочко П.П.* Древнерусская народность: воображаемая и реальная. СПб., 2005.

[109] Толочко сформулировал эту проблему так: «в умах скольких людей существовало это «воображаемое сообщество» и знал ли о нем каждый смерд?» *Толочко А.П.* Воображаемая народность. // Ruthenica. Т. 1. К., 2002.

польского сарматизма[110]. Эта историография, сама по себе, является примером исследования общественного сознания, этногенетического мифа и этнического дискурса. Во-вторых, как уже было отмечено в историографии образ рыцаря – «сармата» повлиял на конструирование аналогичного образа в текстах, отражающих (или конструирующих) украинское самосознание[111]. В-третьих, интеллектуальные истоки сарматского мифа мы находим в тех польских нарративах, которые стали основополагающими для конструирования контура исторической памяти и этногенетического мифа в украинской книжности. Исследования сарматизма проводилось на стыке нескольких научных дисциплин, в первую очередь, истории и филологии.

Впервые сарматизм с точки зрения его источниковой базы, географической и хронологической локализации рассмотрел в своей работе польский историк Тадеуш Улевич в книге «Сарматия: изучение славянской проблематики XV и XVI вв.»[112] Книга Улевича стала своего рода сигналом к появлению большого количества работ, посвященных «сарматской» проблематике.

---

[110] *Grzybowski K.* Ojczyzna — Naród — Państwo. Warszawa, 1977; *Chrzanowski T.* Wędrówki po Sarmacji europejskiej: eseje o sztuce i kulturze staropolskiej. Kr., 1988; *Bogucka M.* The lost world of the "Sarmatians": custom as the regulator of Polish social life in early modern times. Warszawa, 1996; Barok — sarmatyzm —"Psalmodia". Materialy konferencji zoorganizowanej przez Zaklad Historii Nowożytnej. Torun, 1993; *Grzybowski S.* Sarmatyzm. Krakow, 1996. Między barokiem a oświeceniem: apogeum sarmatyzmu: kultura polska drugiej połowy XVII wieku: praca zbiorowa / pod red. Krystyny Stasiewicz i Stanisława Achremczyka. Olsztyn, 1997; Słownik sarmatyzmu: idee, pojęcia, symbole / pod red. Andrzeja Borowskiego. Kr., 2001; *Fabianowska M.* Sakramencki sarmatyzm. Warszawa, 2001; *Roszak S.* Archiwa sarmackiej pamięci: funkcje i znaczenie rękopismiennych silva rerum w kulturze Rzeczypospolitej XVIII w. Toruń, 2004; *Baczewski S.* Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim (druga połowa XVI — XVII st.) Lublin, 2009; *Domański J.* Philologica, litteraria, humaniora. Studia i szkice z dziejów recepcji dziedzictwa antycznego. Warszawa, 2009; Dziechcińska H. Świat i człowiek w pamiętnikach trzech stuleci. XVI – XVII/- XVIII. Warszawa, 2003; Lenart M. Miles pius et iustus. Żołnierz chrześciański katolickiej wiery w kulturze i piśmiennictwie dawnej Preczypospolitej (XVI - XVIII w.). Warszawa, 2009; *Popiołek B.* "Woli mojej ostatniej Testament ten...". Testamenty staropolskie jako źródło do historii mentalności XVII I XVIII w. Kraków, 2009; *Starnawski J.* Polska w Europie. Kraków, 2001; Wilczak P. Dyskurs — przekład — interpretacja. Literatura staropolska. Katowice, 2001.

[111] *Лескинен М.В.* Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М., 2002. С. 129-150.

[112] *Ulewicz T.* Sarmacja: Studium z problematyki słowianskiej XVI - XVI w. Kraków, 1950.

Впоследствии идеология сарматизма стала связываться в исследовательских работах с общеевропейской культурой барокко. В частности, основатель такого подхода, Тадеуш Маньковский рассматривал сарматизм как польскую культуры эпохи барокко[113]. Маньковский рассмотрел сарматский миф в качестве определенной попытки польского шляхетского общества найти «… собственное «я» при помощи наиболее просвещенного общественного строя» а также «поиска традиции народом, ощутившим свою силу и желающим что-либо значить, поиска своего места среди других народов и исторического прошлого»[114].

Интерес к проблеме формирования протонационального самосознания в форме разного рода этногенетических мифов привел исследователей из стран Восточной Европы к выводу о некотором типологическом сходстве конструктов этноисторической памяти в польской, венгерской, чешской культурах Позднего Средневековья – Раннего Нового времени. В частности, венгерский историк А. Андьял объяснял причину этого явления сходством историко-культурного процесса в Центральной и Восточной Европе, определив эти регионы как «мир пограничных крепостей»[115]. Таким образом, Андьял не только озвучил схожесть в формах польского и венгерского этногенетических мифов, но и выделил такой важнейший фактор их формирования как ощущение определенной «особой роли» на границе христианского мира.

Несколько в стороне от основных направлений историографии стоит работа филолога Я. Пельца, считавшего, что сарматизм – это не цельная барочная система идей, идеалов, символов и этических норм, а результат их принятия – «бытования в повседневной жизни»[116].

Говоря об историографии сарматизма, нельзя обойти вниманием работы известного польского историка Януша Тазбира. Ученый связывал

[113]*Mańkowski T.* Genealogia sarmatyzmu, Warszawa 1946, S. 33.
[114]*Mańkowski T.* Genealogia sarmatyzmu… S. 31.
[115]*Angyal E.* Świat słowianskiego Baroku. Warszawa, 1972. S. 12.
[116]*Pelc J.* Barok — epoka przeciwieństw. Warszawa, 1993. S. 233-235.

существование и распространение сарматского мифа со спецификой социально-политического статуса польского шляхетского сословия, его быта, образования и социальной роли. Тазбир отказался от понимания сарматизма в качестве польского варианта барочной культуры и пришел к заключению, что сарматизм – это «скорее всего лишь «субкультура» шляхетской прослойки польского общества, хотя в смысле его проявления в конкретных формах культуры, он, безусловно, охватывает различные социальные слои»[117]. Более того, Тазбир рассматривал сарматизм в качестве идеологии, то есть системы идей и ценностей, выстроенных в жесткую иерархию и задающих стереотипы поведения. Распространение сарматского мифа, его популярность Тазбир связывал с тем, что шляхетские идеалы и внешние формы их проявления стали образцом для подражания в обществе.

Наконец, отдельное направление польской историографии трактует идеологию сарматизма в качестве одного из этапов развития польского национального самосознания. При этом само понятие сарматизма рассматривалось сквозь призму составляющих его исторической памяти и элементов культуры, развивавшихся независимо друг от друга. В первую очередь речь идет о работах Станислава Кота об исследованиях других польских историков, в первую очередь, Станислава Оссовского[118].

Таким образом, польская историография феномена сарматизма предоставила в наше распоряжение ценный материал исследований сразу в нескольких ипостасях: в интеллектуальной истории, истории идей и даже истории повседневности[119]. Эти исследования интересны сами по себе, то есть в качестве примеров изучения самосознания элиты общества раннего Нового времени. Как было отмечено, некоторые элементы идеологии сарматизма, такие как этногенетический миф, представление о некоторых чертах «народного характера», в первую очередь, мужество, во многом

[117] *Tazbir J.* Rzeczpospolita i świat. Wrocław, 1971. S. 12.
[118] *Ossowski St.* Więz spoleczna i dziedzictwo krwi. Warsawa, 1948.
[119] Примером может служить исследование вроцлавского историка Марии Богуцкой. *Bogucka M.* Staropolske obyczaje w XVI — XVII w. Warszawa, 1994.

повлияли на формирование самосознания украинской элиты, отчасти интегрированной в общую элиту Речи Посполитой, а отчасти использовавшую ее интеллектуальные ресурсы.

Исторические исследования, посвященные смежной проблематике. Изучение близкой к нашей теме проблематики, пожалуй, начинается с небольшой заметки, сделанной выдающимся украинским ученым-энциклопедистом, первым ректором Киевского университета св. Владимира, М.А. Максимовичем (1804 – 1873 гг.) «Об употреблении названий Россия и Малороссия в Западной Руси»[120]. Максимович обратил внимание на то, что эти два наименования, вопреки уже сложившимся представлениями, были самоназваниями части населения украинских земель. «Не очень давно, - писал Максимович, - было толкование о том, будто Киевская и вся западная Русь не называлась Россией до ее присоединения к Руси восточной; будто и название Малой России или Малороссии придано Киевской Руси уже по соединении ее с Русью великой или Московской. Чтобы уничтожить навсегда этот несправедливый и нерусский толк, надо обратить его в исторический вопрос: когда в Киеве и в других западно-русских областях своенародные имена: Русь, русский начали заменять, по греческому произношению их, именами Россия, российский?»[121]

На примере ряда источников Максимович продемонстрировал, что «Малороссия» в качестве самоназвания употреблялась в среде киевской интеллектуальной элиты начиная с конца XVI в. То же касается и слова «Россия», которое в XVII в. также становится общеупотребительным среди населения русского северо-востока. По большому счету, Максимович впервые поставил вопросы о происхождении «малороссийской» терминологии и указал на общеупотребительный характер наименования «Россия» среди восточнославянских народов. Для него, равно как и для его

[120] *Максимович М.А.* Об употреблении названий России и Малороссии в Западной Руси // *Максимович М.А.* Собрание сочинений. Т. 2. Киев, 1877. С. 307-311.
[121] *Максимович М.А.* Об употреблении названий России и Малороссии в Западной Руси… С. 307.

современников из числа историков, занимающихся украинскими сюжетами, основная интенция вождей освободительного движения населения украинских земель в XVII в. заключалась в некоторой национальной цели объединения «русских» народов в едином политическом образовании. «Хмельницкому… - писал Максимович, - была не по мысли ни та булава, осыпанная бирюзою, ни королевское знамя с белым орлом. У него на мысли тогда было другое, начатое им дело: освободить малороссийский народ из польской неволи и привести его под державу Русскую»[122].

Неоцененный вклад в разработку проблематики соотношения «общерусского» и «автономистского» в сознании населения украинских земель внес известный русский историк И.И. Лаппо (1869-1944 гг.). Лаппо оказался в эмиграции, сначала в Праге, а потом в Каунасе, что отразилось на его работах, в которых затрагиваются проблемы этнического и политического единства восточнославянских народов. Лишенный возможности проживания на Родине, Лаппо придавал своим работам некоторый политический «общерусский» пафос. Тем не менее, в двух своих небольших исследованиях – «Происхождении украинской идеологии Новейшего времени»[123] и в брошюре «Идея единства русского народа в Юго-Западной Руси в эпоху присоединения Малороссии к Московскому государству»[124] исследователь поставил ряд вопросов, которые дали возможность разглядеть проблему формирования этнических представлений украинской элиты.

Рассматривая вхождение украинских земель в состав Русского государства в качестве «воссоединения», Лаппо делает вывод о том, что во времена Переяславской рады и в последующие десятилетия в сознании малороссийской верхушки ведущее место занимали «общерусские» представления, а «научно-этнографических терминов «великорусский»,

---

[122] *Максимович М.А.* Собрание сочинений. Т. 2. Киев, 1877. С. 256.
[123] *Лаппо И.И.* Происхождение украинской идеологии Нового времени. Ужгород, 1926;
[124] *Лаппо И.И.* «Идея единства русского народа в Юго-Западной Руси в эпоху присоединения Малороссии к Московскому государству». Прага, 1929.

«малорусский» и «белорусский» еще не существовало – они были созданы в XIX в.»[125] Возникновение устойчивых этнических представлений об обособленности украинского народа от русского Лаппо связывал с деятельностью «Научного товарищества имени Тараса Шевченко», возникшего в 1873 г. во Львове и возглавляемого с 1894 г. Михаилом Грушевским[126]. Таким образом, Лаппо впервые выделил важнейшую историографическую проблему, связанную с невозможностью объективного подхода к изучению процесса формирования этнического сознания сквозь призму современных этнонациональных представлений. Также Лаппо фактически поставил вопрос о «конструировании» украинского этнического воображаемого сообщества и экстраполяции этого воображаемого сообщества в прошлое. Однако, работа И.И. Лаппо не была включена в корпус советской историографии и, фактически, игнорировалась русскими и украинскими исследовательскими кругами в эмиграции.

В советской историографии вопрос о возникновении и содержании этнического самосознания не ставился. Историки сосредотачивались на внешних признаках, наличие которых считалось достаточным для определения общности в качестве этноса. Однако в то же время предпринимались попытки анализа этнических представлений населения украинских земель эпохи Позднего Средневековья – Раннего Нового времени. Так, известный историк И.П. Крипьякевич впервые обратил внимание на специфику употребления в украинских источниках конца XVI в.

---

[125] *Лаппо И.И.* «Идея единства русского народа…» С. 21.

[126] «Но основными положениями выросшей именно в Галиции «украинской» идеологии стали действительно выделение малорусской ветви русского народа в особый народ и беспредельная ненависть к России как национальному русскому государству. Преобразованное в 1892 г. (основанное в 1873 г.) «Товарищество имени Шевченка» во Львове поставило даже своею задачею научное обоснование этой «украинской» идеологии. И именно научные труды, появившиеся в связи с деятельностью «Товарищества», создали целый арсенал с этой точки зрения подобранных и вырванных из общей цепи явлений исторической жизни Южной Руси фактов, на основе которых делаются односторонние выводы, нужные для «украинской» идеологии». *Лаппо И.И.* Происхождение украинской идеологии Нового времени. Ужгород, 1926.

термина «народ» [127]. Анализ этнических представлений интеллектуальной элиты Малороссии был дан в работе выдающегося советского и российского историка Б.Н. Флори[128].

Вопрос о самосознании малороссийского общества – одна из граней научных интересов Флори, ряд его статей по уровню аргументации составляют, на наш взгляд, основу для построения исследования проблемы соотношения «общерусского» и «автономистского» в самосознании украинской элиты в изучаемый период.

Пожалуй, основной вывод Флори, необходимый для нашего исследования, в котором мы проверяем его на материале более позднего времени заключается в следующем: «процесс этнической дифференциации между восточными славянами в Речи Посполитой и в России в конце 16 – первой половине 17 в. зашел достаточно глубоко, но было еще далеко до его окончательного завершения, представления о единстве всех восточных славян, как особой этнической общности продолжали занимать значительное место»[129]. На примере материала Средневековья и Раннего Нового времени Флоря продемонстрировал неразрывность представлений о территориальном единстве Руси вплоть до XVII в.[130] Таким образом, на новом витке историографии исследователь проиллюстрировал релевантность историографического конструкта «древнерусской народности» в той ее части, которая касалась представления о сопричастности к единому «русскому» сообществу среди всех восточнославянских народов. Согласно также одному из выводов Флори, подтверждающих более ранний вывод А.В.

---

[127] *Крип'якевич І.П.* До питання про національну самосвідомість українського народу в кінці XVI - на початку XVII ст. // Український історичний журнал. К., 1966. № 2. 82.

[128] *Флоря Б.Н.* Древнерусские традиции и борьба восточных славян за объединение. // Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства / В.Т. Пашуто, Б.Н. Флоря, А.Л. Хорошкевич. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., Наука, 1982.

[129] *Флоря Б.Н.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху Средневековья — раннего Нового времени // Россия — Украина: история взаимоотношений. М., 1997. С. 19.

[130] *Флоря Б. Н.* Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII —XV вв. // Славяноведение. 1993. № 2. С. 65.

Соловьева[131], формирование малороссийской и белорусской идентичностей шло бок о бок с сохраняющимся представлением о близком родстве.

В одной из своих статей, Б.Н. Флоря на материале, дающем возможность судить о массовом сознании населения украинских земель 30-х гг. XVII в. затронул важнейшую тему взаимосвязи этнического и конфессионального в «русской идентичности» представителей «демократических» кругов православного общества Речи Посполитой[132].

Одним из знаковых исследований, посвященных проблеме формирования протонационального самосознания украинского общества в изучаемый периода стала работа польской исследовательницы Терезы Хынчевской-Хеннель «Национальное самосознание украинской шляхты и казачества в период с конца XVI в. до середины XVII в.»[133] Опираясь на различные письменные, в первую очередь, литературные источники, исследовательница постаралась реконструировать единые, по ее мнению, протонациональные представления элиты украинского общества изучаемого периода.

Хынчевска-Хеннель пришла к выводу, что «элементы, формирующие национальное самосознание… можно с полной уверенностью констатировать существование такого явления в среде русской шляхты и, в меньшей степени, казаков…»[134] В качестве условий формирования исследовательница назвала чувство языковой общности и исторической традиции, связь с православием а также определенные отличительные символы и все стремления народа[135]. Однако Хынчевска-Хеннель оговаривается, что на тот момент маркеры религиозной идентичности не были слиты с маркерами идентичности

---

[131] *Соловьев А. В.* Великая, Малая и Белая Русь // Вопросы истории. 1947 № 7.

[132] *Флоря Б.Н.* Отражение религиозных конфликтов между противниками и приверженцами унии в «массовом сознании» простого населения Украины и Белоруссии в первой половине XVII в. // Брестская уния и общественно политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI - первой половине XVII в. «Индрик». М., 1999. Ч.II.

[133] *Chynczewska-Hennel T.* Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII wieku, Warszawa, 1985.

[134] Ibid. S. 163.

[135] Ibid. S. 164.

протонациональной. Однако конфликт, порожденный в обществе Речи Посполитой Брестской унией подтолкнул развитие руського (украинского, «ruskiego») самосознания, что отразилось, в частности, на формировании образов народных героев, каждый их которых соответствовал определенному общественному слою: Константин Острожский – православной и униатской шляхте, Петр Сагайдачный – казачеству и Петр Могила – духовенству[136]. Не смотря на то, что православная шляхта осознавала свои политические и сословные связи с Речью Посполитой, это не «пересиливало» значение собственной протонациональной идентичности.

Однако работа Хынчевской-Хеннель стала объектом научной критики со стороны польских историков – специалистов по Раннему Новому времени. В частности, наибольшее количество замечаний вызвала работа исследовательницы с источниками, в которой она допустила большое количество фактических ошибок, что несколько исказило общее видение предмета исследования[137]. Так, например, выводы исследования героизации образа гетмана Петра Сагайдачного построены на рассмотрении только одного источника поэтического происхождения[138]. Славомир Гавляс и Хероним Галя, ставшие авторами одной из рецензий, в частности, отметили недостаточное владение исследовательницей языком украинской письменности XVII в.[139] Рецензенты также заметили, что Хынчесвска-Хеннель пользовалась упрощенной формулой: русин = украинец = православный, что исключало целый комплекс проблем, связанных с восприятием собственных идентичностей униатов, протестантов и католиков, считавших себя русинами[140]. Было также отмечено отсутствие в работе исследования о происхождении и употреблении понятий «Малая Русь»,

[136] Ibid. S.165.
[137] *Sławomir G., Hieronim G.* "Nie masz Rusi w Rusi". W sprawie ukraińskiej świadomości narodowej w XVII wieku // Przegląd historiczny. Warszawa, 1986. T. LXXVII. Zeszyt. 2. St. 331-351.
[138] Ibid. S.349.
[139] Ibid. S.338.
[140] Ibid. S.341.

«малороссийский»[141]. Гавляс и Граля, подводя общий итог своей рецензии, отметили, что ни один из выводов работы Хыневской-Хеннель не является обоснованным[142].

Проблема формирования протонационального самосознания русской части политической элиты Речи Посполитой была рассмотрена в статье польского историка Станислава Кота[143]. На примере письменного наследия нескольких известных польских магнатов, в первую очередь, Яна Остророга и Станислава Ожеховского, исследователь рассмотрел проблему восприятия авторами их идентичности.

Автор отмечает, что польское (равно как и русское) самосознание на тот момент прекрасно прослеживается в источниках и во многом опирались на такие «модерные» элементы идентичности как национальный характер, представление о собственной территории, осознание роли своего народа во всемирной истории. Станислав Кот обратил внимание на внешние факторы формирования польского протонационального сознания, в первую очередь на «пограничный» характер Польши по отношению к христианскому миру, наличие иноверных врагов, в первую очередь, турок-мусульман, венгров-протестантов и православных русских по периметрам польских границ[144]. В связи с таким геополитическим положением, для польской элиты была характерна определенная рефлексия о собственном национальном характере, включавшем в себя такие элементы, как мужество, воинственность и одновременно с этим гостеприимство и толерантность[145].

Станислав Кот рассмотрел этническую терминологию, которую употребляли польские авторы XVI в., писавшие на латинском языке: «gens, genus» и «natio». По мнению автора, понятие «natio» «могло ограничивать жителей одного государства, связанных общей традицией и общими

[141] Ibid. S.344.
[142] Ibid. S.350.
[143] *Stanisław Kot.* Świadomość narodowa w Polsce w XV — XVII w. // Polska złotego wieku a Europa. Warszawa, 1987.
[144] Ibid. S.94-95.
[145] Ibid. S.95-96, 109-110;

стремлениями, хоть и разного происхождения и языка…»[146] В то же время «gens» включал, в первую очередь, критерий кровного происхождения. Таким образом, в этих двух терминах, по мнению Кота, отразилось представление современников о принадлежности к польскому через происхождение («Polonicum genus») и через ценности («natio Polonia»).

Говоря о том, как формирование идентичности польской политической элиты повлияли на аналогичный процесс в среде русской аристократии Польско-Литовского государства, автор рассмотрел пример источников, принадлежащих перу православного магната Станислава Ожеховского, придумавшего формулу «gente Ruthenus, natione Polonus» (с определенной долей условности ее можно перевести на современный русский язык как принадлежность к «роду русскому и нации польской», где «род» отсылает нас к этническому происхождению, а «нация» к принадлежности к гражданской общности). Исследователь считал, что принадлежность к «польской нации» во многом обосновывалась критерием польского национального самосознания.

Станислав Кот также отметил, что в XVI – XVII вв. в среде русской шляхты существовало чувство этнической общности с населением Московского государства, однако оно не «пересиливало» чувство привязанности к польским гражданским свободам[147]. Также исследователь отметил, что в польском обществе этническое единство православного населения Польско-Литовского государства и России так же осознавалась, что приводило к определенным опасением перед возможностью создания любого рода союза между «русинами» Речи Посполитой и «московитами»[148].

В связи с работой С. Кота следует упомянуть о статье американского исследователя Дэвида Алтоэна[149]. Автор сосредоточился на критике такого

[146] Ibid. S.98.
[147] Ibid. S.104.
[148] Ibid.
[149] *Althoen D.* Natione Polonus' and the 'Naród Szlachecki': Two Myths of National Identity and Noble Solidarity, "Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung", 2003, Bd. 52, No 4, pp. 475-508.

установившегося представления в историографии, согласно которому в отличие от других европейских стран, где аристократия проявляла верность и преданность прежде королевской династии, в Польше среди всего шляхта сформировалось сильное чувство единства и совместная самоидентификация. Они высказывались с помощью выражения «naród szlachecki», в котором слились идеи «нации» и благородного происхождения. Нация определялась не по этничности или королевской власти, но исключительно через принадлежность к шляхте, все члены которой имели по закону одинаковые права. Бесспорно, у аристократии других европейских стран также сложилось чувство единства и совместная самоидентификация. Однако польская концепция «шляхетской нации», по мнению автора, отличалась более широким ощущением корпоративной единства. В данной статье, однако, ставится под сомнение предположение, что дворянство сформировало уникальный тип самоидентификации, воплощенный в идее «шляхетской нации» – «naród szlachecki». Это утверждение преимущественно основывается на существовании двух выражений, как считается, подержанных знатью: вышеупомянутого «naród szlachecki» и латинского «gente Ruthenus, natione Polonus». Если первое определение, «naród szlachecki», охватывает всю шляхту, то второе, «gente Ruthenus, natione Polonus», касается не-польской шляхты и подразумевает то, что последняя прежде чувствовала свою принадлежность к польской «политической нации» и не придавала собственным литовским или русским корням существенного значения.

Опираясь на письменное наследие Станислава Ожеховского, Алтоэн критикует устоявшуюся точку зрения, считая, что, во-первых, представление о собственном происхождении, обозначенное в вышеупомянутой формуле термином «gente» стояло не на втором, а скорее, на первом месте. Во-вторых, исследователь сомневается, насколько релевантно говорить об уже сложившемся в среде русской шляхты представлении о едином шляхетском народе. Несмотря на то, что работа Алтоэна не имеет прямого отношения к предмету нашего исследования, его статья представляет интересный пример текстологического исследования нарративных источников с точки зрения отраженных в них этнических формулировок.

Также нельзя не отметить работу одного из ведущих специалистов по интеллектуальной и социальной истории Украины, Н.Н. Яковенко – «Параллельный мир. Исследования по истории представлений и идей на Украине XVI – XVII вв.»[150] Монография оказалась актуальной для нашего исследования в первую очередь в качестве интересного опыта работы с историей идей, без чего не было бы возможным изучение исторической памяти, этногенетических мифов и т.п. Также, в одном из разделов, посвященных изучению самосознания православных магнатов, Яковенко фактически продолжила исследование Ф. Сысина, отметив, что формирование «руською» политической нации в сознании верхушки украинского общества было легитимировано во многом благодаря актуализации исторической памяти, подразумевавшей единство представлений о современной магнатам «Украине-Руси» и Древнерусского государства[151].

Этническое самосознание общества украинских земель в XVII в. было рассмотрено в ряде работ российской исследовательницы Т.Г. Таировой – Яковлевой. В нескольких своих работах она показывает себя как сторонник идеи существования у казачьей элиты устойчивого национального самосознания[152], имевшего политическое измерение в виде представления о собственном суверенитете[153]. Более того, исследовательница отметила: «Так как в современной историографии, особенно российской имеется совершенно фантастическое мнение об отсутствии у казацкой старшины представления о

[150] *Яковенко Н.* Паралельний світ. Дослідження з історичних уявлень та ідей в Україні XVI - XVII ст. - К., 2002.
[151] *Яковенко Н.* Паралельний світ… С. 256.
[152] *Таирова-Яковлева Т.Г.* К вопросу о формировании самосознания политической элиты Украины раннего Нового времени // Историки-слависты МГУ. Кн. 8. М., 2011. С. 178-188; *Она же.* Мазепа. М., 2007; *Она же*. Иван Мазепа и Российская империя. История «предательства». СПб., 2011.
[153] *Таирова-Яковлева Т.Г.* Представление казацкой элиты о подданстве русскому царю // Славяноведение. М., 2013. № 2.

национальной идентичности, то следует разобраться в таком основополагающем вопросе, как понятие «отчизна»[154].

Таирова-Яковлева отмечает формирование в среде казачьей элиты представления об «отчине» как Украине или Малой Руси. Исследовательница связывает это с идеей Княжества Русского, возникшего (правда, только на бумаге) после Гадячского договора. В сознании старшин, по мнению Таировой-Яковлевой, преобладало понимание Украины как Руси, преемницы Древнерусского государства. Когда казаки, говорили о «русском» или «руським», они не включали в это понятие то, что относилось к Москве. Малороссийские гетманы смотрели на себя как на наследников «благочестивых князей российских»[155].

В целом, построения Таировой-Яковлевой во многом опираются на историографические традиции Грушевского, Липинского и Сысина. В своих статьях исследовательница не рассматривала выводы основных направлений историографии. Крайне спорным, на наш взгляд, является то, что наличие этнического (зачастую исследовательница использует термин «национальное») «руського» в том значении, в котором это слово употребляли Липинский, а затем и Сысин, самосознания у верхушки малороссийского общества в XVII в. признается исследовательницей в качестве неоспоримого факта. Истоки формирования, идейное содержание, конкретные маркеры идентичности и границы «руського» воображаемого сообщества исследовательницей рассмотрены не были.

Этническое и конфессиональное содержание дискурсов идентичности представителей малороссийской интеллектуальной элиты первой половины XVII в. было рассмотрены в статьях исследователя О.Б. Неменского[156].

---

[154] *Таирова-Яковлева. Т.Г.* Иван Мазепа… С. 202.

[155] *Таирова-Яковлева Т.Г.* Иван Мазепа и Российская империя… С. 204.

[156] *Неменский О.Б.* Особенности этнического самосознания Мелетия Смотрицкого // Леў Сапега и яго час. Гродна, 2007. С. 304–309; *Он же.* Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы //Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник 2005/2006. М., 2008. Вып.3. С. 41-79; *Он же*. Русская идентичность в Речи Посполитой в конце XVI — первой половине XVII в. (по

Неменский пришел к выводам, что, во-первых, в сознании таких представителей киевской интеллектуальной среды как Иоанн Вишенский, Мелетий Смотрицкий, Захарья Копыстенский значительное место занимали «общерусские» представления. Во-вторых, Неменский не раз отмечал, насколько специфическим для киевских духовных интеллектуалов изучаемого периода характерно крепкая «спайка» маркеров религиозной и этнической идентичности.

Многочисленные аспекты формирования этнического самосознания украинской элиты XVII в. стали предметом исследований украинского и американского историка С.Н. Плохия. В своих работах[157] историк касался вопросов соотношения религиозного и этнического в самосознании украинской элиты, рассматривал различные тексты (такие, как «Синопсис Киевопечерский» и «История Руссов»[158]), свидетельствующие об уровне развития и содержании этнического дискурса в среде украинской интеллектуальной и политической элиты.

Один из ключевых тезисов Плохия заключается в некотором развитии аналогичного тезиса Грушевского о слиянии социальных, национальных и религиозных составляющих в самосознании украинской элиты на протяжении всего XVII в. Также исследователь считал, что в то время казачеству не хватало ощущения, что оно относится к более широкой конфессиональной общности, которая объединяла бы в одну религиозную общину не только православных Речи Посполитой, но и православных

материалам полемической литературы) // Религиозные и этнические традиции в формировании национальной идентичности в Европе. Средние века — Новое время. М., 2008 С. 180-197; *Он же.* Представления о славянской общности в «Палинодии» Захарии Копыстенского // Славянский мир в третьем тысячелетии. Славянская идентичность — новые факторы консолидации. М., 2008. С. 120-124; *Он же.* Об этноконфессиональном самосознании православного и униатского населения Речи Посполитой после Брестской унии // Между Москвой, Варшавой и Киевом. М., 2008. С. 105-113;

[157] *Плохий С.Н.* Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI — XVII вв. Киев, 1989; *Serhii Plokhy*. The origin of the Slavic nations. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 2010; *Плохій С.* Налівайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодеррній Україні. Київ. 2006.

[158] *Plokhy S.* The Cossack myth: history and nationhood in thr ages of. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 2012.

жителей Московии и османских владений[159]. Этим он объясняет поход гетмана Сагайдачного в Русское государство на исходе Смутного времени, участие казаков в Смоленской войне на стороне короля Владислава IV и т.д.[160] В то же время, Плохий отдельно упомянул, что в сознании украинской элиты, «русское» воображаемое сообщество включало в себя только преимущественно православное население украинских и белорусских земель и оставляло в стороне жителей Московского государства. При этом Плохий подчеркнул, что в среде украинской интеллектуальной элиты в связи с различными, в первую очередь, внешнеполитическими обстоятельствами вызревал другой, «общерусский» этнический конструкт, воплощением которого стал знаменитый «Синопсис Киевопечерский».

Безусловно, наибольшее количество смежных проблем у настоящей диссертации с другой книгой С.Н. Плохия, The Origin of Slavic nations[161]. Работа охватывает длительный период от Киевской Руси до XVIII в. и сосредотачивается на проблеме возникновения украинской, русской и белорусской наций в Раннее Новое время. По мнению автора, эти нации образуются из общерусского субстрата, который к началу Раннего Нового времени уже находился в процессе распада. Автор, назвав себя «ревизионистом» по отношению к теоретическому подходу Энтони Смита, особое внимание уделил связи между конкретными мотивами и интеллектуальными волевыми действиями элиты и возникновением конкретных этнических дискурсов.

Плохий сосредоточил свое внимание на политических мотивах, которые могли разделять в Киево-Печерском монастыре в окружении анонимного автора «Синопсиса…» и пришел к выводу, что основными

---

[159] *Плохій С.* Налівайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. Київ. 2006. С. 353.

[160] Этот тезис поддержала также российская исследовательница Т. Опраина. См.: Опарина Т. Украинские казаки в России: Единоверцы или иноверцы? (Микита Маркушевский против Леонтия Плещеева) // Соціум. Альманах соціальної історії. 2003. Вип. 3. С. 43.

[161] *Serhii Plohy.* The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. New-York — Cambridge, 2006.

причинами написания произведения стали: желание подтолкнуть Москву к добрососедским отношениям с Речью Посполитой (не уступая, при этом, Киева) и совместное выступление против Османской империи[162].

«Синопсис…», по мнению Плохия, стал важнейшим текстом на пути конструирования образа единого «Славено-российского народа…»: «Концепт единой нации (народа), объединяющий русинов («Ruthenians») и московитов стал революционным элементом, введенным автором «Синопсиса…» в пространство славянской этничности Раннего Нового времени…»[163]

В то же время автор рассматривает украинскую идентичность в качестве «новой модели руськой («Ruthenian») идентичности[164], «рождение» которой состоялось во время восстания под руководством Богдана Хмельницкого[165]. На основе нескольких писем представителей казацкой старшины, а также летописи Самовидца, автор пришел к выводу, что украинская идентичность была широко распространена. По мнению Плохия, «Украина» и «украинское» воспринималось авторами рассмотренных им текстов в качестве генетического продолжение «руськой» идентичности[166]. Таким образом, автор подводит к мысли об этническом содержании украинского дискурса в рассмотренных им письменных источниках. Однако при этом, Плохий призывает к некоторой осторожности, заметив, что хронике Самовидца наиболее часто употребляемые маркеры идентичности («казаки») имеют скорее социальный, нежели национальный характер[167].

Безусловно, представленная работа Плохия является наиболее важной для нас в качестве обобщающего исследования по формированию этнических дискурсов внутри украинской элиты в изучаемый период. Однако, сочинение, при всех его достоинствах, имеет и ряд недостатков. Во-первых,

[162] Ibid. P. 261.
[163] Ibid. P. 263.
[164] Ibid. P. 316.
[165] Ibid. P. 321.
[166] Ibid. P. 321-326.
[167] Ibid. P. 326.

автор принял к сведению далеко не весь комплекс источников, необходимых для цельного исследования по данной проблеме. И это несмотря на то, что источниковедческая база работы Плохия шире, чем у других смежных исследований. Упомянув о возникновении и развитии конструкта «славено-российского» и особенную роль в этом «Синопсиса…», автор, однако не рассмотрел общий текстологический контекст возникновения этого произведения, что натолкнуло его на несколько поспешный, по нашему мнению, вывод о революционности сочинения Иннокентия Гизеля.

Во-вторых, автор не рассмотрел ряд источников, необходимых при исследовании украинской идентичности того времени. В первую очередь речь идет о целом массиве различных писем, исходящих от представителей украинской элиты, а также о «Перестроге Украине…». Последнее произведение, как было уже сказано, является принципиальным для изучения представлений об «украинском» применительно к третей четверти XVII в. В результате использования не совсем репрезентативной источниковой базы, Плохий подошел к выводу об этническом содержании украинской терминологии того времени.

На наш взгляд, автор недооценил значение малороссийской терминологии в построении казацкой идентичности в то время. На основании исключительно официальной документации, Плохий пришел к выводу, что «Малая Русь», «Малороссия», «народ малороссийский» появляются в текстах только в сопоставлении с Москвой, что, в общем, стало результатом определенного влияния московской политической культуры на новое поколение украинской элиты[168]. Эти выводы не совсем соответствуют целому комплексу источников, содержащих в себе малороссийскую терминологию, о чем речь пойдет в 3-й главе настоящей работы.

К книгам, не относящимся напрямую к проблематике нашей диссертации, но при этом затрагивающим близкие вопросы относится монография польского историка Томаша Ходаны «Между королем и царем.

[168] Ibid. P. 330.

Москва глазами православных русинов - подданных Речи Посполитой»[169]. Автор рассмотрел проблему восприятия православным обществом Речи Посполитой.

Ходана обращает внимание на то, что население Русского государства, «московиты», «москали», «москвитины» или попросту «москва», рассматривалось элитой православного общества Речи Посполитой, как, безусловно, конфессионально близкий, но все-таки чуждый народ[170]. В этом Ходана видит отголосок возникшего в XV - XVI в. культурного (шире – цивилизационного) различия, возникшего между Москвой с ее верностью византийским культурным традициям и русинами Речи Посполитой, попавшими под влияние европейской культуры. Именно поэтому, как считает польский историк, православное население Речи Посполитой далеко не сразу после заключения Брестской церковной унии обратилось за помощью к Москве[171].

Переворот в отношении между Москвой и православном обществом Речи Посполитой состоялся, по мнению Ходаны, в 20 –е гг. XVII в., что связано с продолжением политики Сигизмунда III, «не оставившего надежды» на изменение ситуации. Речь идет о продолжающемся давлении на киевскую митрополию, ставшую со временем искать покровительства московского царя[172]. Именно царь становится постепенно «главным элементом русского видения Москвы» для православного населения Речи Посполитой[173]. «Когда в Короне и в Литве не было православных князей, - пишет польский историк, - а католический монарх явно выступал против свободы вероисповедания, альтернативой могло стать покровительство царя – единоверца»[174].

---

[169] *Hodana T.* Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinov - obywateli Rzeczypospolitej. Wyd-wo «scriptum». Kraków, 2008.
[170] Ibid. S. 17.
[171] Ibid. S. 196.
[172] Ibid. S. 102.
[173] Ibid. S. 196.
[174] Ibid. S. 197.

При том, что польским исследователем был рассмотрен обширный материал, дана характеристика основным политическим процессам. Затрагивавшим интересы православного общества Речи Посполитой и его отношения к Москве, ряд выводов и авторские методы работы с источниками стали объектом критики. В частности, такой важнейший источник как послание киевского митрополита Иова Борецкого, как указывает исследовательница С.А. Борисова, не рассмотрен с позиции этноконфессиональных взглядов митрополита в полной мере[175].

Научная и научно-популярная публицистика. Среди всех ученых XIX в., объектом исследования которых становилась украинская история, виднейшее место, безусловно, занимает российский исследователь и политический деятель Н.И. Костомаров (1817 – 1885 гг.). Этот выдающийся историк обращал свое внимание и на проблему содержания и понимания «русского» в самосознании населения украинских земель. Свои научные взгляды на этот счет Костомаров оформил в двух полемических статьях.

В 1861 г. во французском журнале «Revue Contemporaine» вышла статья польского историка и этнографа Ф. Духинского «Правда о русском духе» (фр. «La verite sur l'esprit russe»), в которой в форме памфлета были высказаны следующие тезисы: 1) «москали» не являются славянами, а принадлежат к «туранской» ветви народов; 2) этноним «русские» относится исключительно к населению белорусский и украинских земель и был искусственно адаптирован к «москалям» Петром I; 3) Слово «Русь» исторически применялось исключительно к Киеву и к его округе; 4) «Русинский» трактуется как диалект польского; 5) национальность «русинов» не имеет «определительного характера». Н.И. Костомаров обрушился на этот памфлет с критикой, опираясь на исторические источники. В первую очередь, Костомаров, отметил, что население великороссийских земель в период Средневековья называло себя русским, а

[175] *Борисова С.А.* Т. Ходана. Между королем и царем. Московское государство глазами православных русинов — жителей Речи Посполитой (на основе письменных памятников XVI — первой половины XVII в.). Рецензия. // Славяноведение. - 2012. - №. 4. - 85-90.

свою землю – Русью[176]. Во-вторых, Костомаров отрицал западнославянскую принадлежность украинского языка. В-третьих, с несколько романтических позиций историк говорил о «воле и духе» «южнорусского народа», выразившимся в борьбе против Польско-Литовского государства и в дальнейшем соединении с Россией[177].

Однако в большей степени концепция Костомарова просматривается в статье «Две русские народности»[178]. Историк начал статью с тезиса: «Оказывается, что русская народность не едина, их две, а кто знает, может быть их откроется и более, и тем не менее, они – русские…»[179]

«Мы как будто возвращаемся вспять, - писал Костомаров: - выплывают наружу погребенные элементы давно прошедших времен, когда слово Русь имело обширное и тесное значение, когда Русский мир составлял цепь самобытных, но внутренне связанных частей; внутренняя жизнь разрывает внешнюю кору; тождество оказывается призрачным. Кроме господствующей во внешнем мире русской народности является теперь другая, с притязаниями на равные гражданские права в области слова и мысли»[180].

В другой своей статье Н.И. Костомаров подметил, что представления об этногенетическом единстве всех славянских народов существовали в польской литературе эпохи Позднего Средневековья[181].

Костомаров не отрицал отдельных этнических отличий между «великороссами» и «малороссами» в быту и народной культуре, но все-таки поддерживал тезис о принадлежности обеих общностей к единому русскому народу. Восстание Богдана Хмельницкого, наступательные действия русской армии в войне 1654-1667 гг. Костомаров представлял как «выражение

[176] *Костомаров Н.И.* Правда полякам о Руси // Основа. СПб., 1861. № 10. С. 103.
[177] *Костомаров Н.И.* Правда полякам о Руси… С. 110.
[178] *Костомаров Н.И.* Две русские народности (письмо редактору) // Основа. СПб., 1861. № 3. С. 31-65.
[179] *Костомаров Н.И.* Две русские народности (письмо редактору)… С. 31.
[180] *Костомаров Н.И.* Две русские народности (письмо редактору)… С. 32.
[181] Костомаров Н. И. Ответ на выходки газеты „Czas“ и журнала „Revue Contemporaine“ // Основа. — СПб., 1861. — № 2. С. 132.

народного русского духа», метафизической категории, восходящей своими корнями к философии Г. Гегеля[182].

Дальнейший публицистический интерес к теме истории Украины в Средние века и Раннее Новое время вообще и к вопросу о возникновении и формировании самосознания украинской элиты в частности, был вызван появлением уже упомянутых выше работ М.С. Грушевского.

Концепция Грушевского, не смотря на высказанное одобрение некоторых тогдашних историков Российской империи, в числе которых был известнейший источниковед А.А. Шахматов, практически сразу была подвержена критике. Наиболее выпукло с «общерусских» позиций эту критику выказал известный славист, профессор Новороссийского университета Иван Андреевич Линниченко (1857 – 1826 гг.). В 1917 г. он опубликовал работу «Малорусский вопрос и автономия Малороссии. Открытое письмо к профессору Грушевскому»[183].

В основу крики Грушевского, Линниченко положил тезис о ненаучности концепции Грушевского, ее политической ангажированности, по причине которой, по мнению Линниченко, украинский исследователь вывел партикулярную историю украинского народа. Известный славист обратил внимание на то, что на тот момент отсутствовали какие-либо

---

[182] С точки зрения Г. Гегеля, содержание термина «народный» (национальный), то есть «немецкий», «французский» или «славянский» дух включает в себя: 1) «первоначальная диспозиция народного характера», как нечто врожденное. Здесь опорой служит антропология. Исходными выступают расовые различия, модифицирующиеся в национальный характер; они непосредственно связаны со вторым источником — природной средой, которая оказывает влияние на процесс формирования национального характера. Он выделял три типа природной Среды — горы, равнины и побережье и пытался показать как определенный тип влияет на специфику национального характера; условия времени, т.е. традиции и исторические обстоятельства. Понятие «русского духа» ввели в российскую историографию славянофилы. Это понятие мы встречаем в произведениях С.М. Соловьева, В.О. Ключевского и других известных историков XIX в.

[182] *Линниченко И.А.* Малорусский вопрос и автономия Малороссии. Открытое письмо профессору Грушевскому. Одесса, 1917.

[183] *Линниченко И.А.* Малорусский вопрос и автономия Малороссии. Открытое письмо профессору Грушевскому. Одесса, 1917.

аргументы в пользу этнического содержания термина «украинский»[184]. На примере некоторых общеизвестных источников, Линниченко указал на русскую идентичность князей Святослава Игоревича, Владимира Мономаха и новгород-северского князя Игоря Святославича[185]. Таким образом, одесский профессор отметил явную анахроничность «украинской» терминологии по отношению к историческому прошлому южной части восточнославянских народов. Также Линниченко подчеркнул отсутствие четких этнических различий, противопоставляющих друг другу в сознании белорусов, малороссов и великороссов[186].

В целом можно отметить, что, во-первых, этноконфессиональное самосознание малороссийской элиты в XVII в. только сравнительно недавно стало объектом научных исследований и уже сейчас можно говорить о разночтениях и вариативности выводов исследователей, обрабатывающих тексты, вошедшие в круг источниковедческой базы проблемы. Поле этих проблем включает в себя следующие: 1) соотношение, собственно, этнического и конфессионального в самосознании украинской элиты; 2) восприятие «русского» сообщества применительно к его границам с точки зрения православного населения Речи Посполитой в более широком контексте – то есть по отношению ко всем восточнославянским народам, или в более узком – то есть только населению украинских (и белорусских) земель; 3) Историческом восприятии этнонима и топонима «Русь» в качестве этнополитической основы последующих восточнославянских государств, этногенетического «предка» украинских земель или «колыбели» для трех восточнославянских народностей; 4) проблема восприятия «отечества» среди украинской политической и интеллектуальной элиты в изучаемый период,

[184] Наиболее рьяные местные южнорусские патриоты стараются заменить исконное *Русь*, одно из древнейших имен южнорусского центра, перешедшее затем на всю совокупность славянских племен, новейшим *Украина,* отвергая и среднее - *Малороссия,* в котором все же звучит старое *Русь* или юг ставится в положение меньшего брата; но они забывают, что *Украина* не что иное, как *окраина,* пограничная марка то польского, то московского государства». *Линниченко И.А.* Малорусский вопрос и автономия Малороссии… С. 19.
[185] *Линниченко И.А.* Малорусский вопрос и автономия Малороссии… С. 21.
[186] *Линниченко И.А.* Малорусский вопрос и автономия Малороссии… С. 22.

влияние польских образцов; 5) Наконец, проблема формирования автономистских воззрений внутри украинского общества, происхождение и содержание терминов «Украина», «Малороссия», «украинцы», «украинский народ».

Наличие крупных историографических проблем и относительно узкий круг работ, посвященных им, делает адекватным проведение исследования, посвященного развитию обозначенной проблематики.

Глава I. Духовенство Киевской митрополии в конце 40-х – 60-е гг. XVII в.: основные представления об идентичности «русского народа»

Введение.

Предметом исследования представленной главы являются этноконфессиональные воззрения и политические идеи, сформулированные представителями высшего киевского духовенства во время восстания Богдана Хмельницкого, и в период между 1654 – началом 70-х гг. XVII в. Нижний хронологический рубеж связан с началом Освободительной войны, верхний – со временем складывания концепции и издания «Синопсиса Киевопечерского».

Так как мы исходим из тезиса о дискурсивной природе национализмов, то считаем невозможным рассматривать источники, приведенные в данной главе, вне политического контекста[187]. Политические интенции, равно как и

[187] Основой для инструментария, использованного в отношении источников для данной диссертации является конструктивистский подход, мы вслед за таким крупным «проводником» конструктивизма в российской науке, как В.А. Тишков отметим, что «существующие на основе историко-культурных различий общности представляют собой социальные конструкции, возникающие и существующие в результате целенаправленных усилий со стороны людей и создаваемых ими институтов, особенно со стороны государства… конституированная и основанная на индивидуальном выборе и групповой солидарности природа социально-культурных коалиций определяется их целями и стратегиями, среди которых важнейшую роль играют организации ответов на внешние вызовы через солидарность одинаковости…» *Тишков В.А.* Реквием по этносу. М., 2003. С. 115. Таким образом, следуя логике конструктивистского подхода, нельзя не согласиться, что политическая или интеллектуальная элита формирует «воображаемое сообщество», во многом исходя из политических целей. Тишков писал по этому поводу следующее: «Элиты в стремлении мобилизовать этническую группу против своих противников или против центральной власти, стремятся увеличивать сумму групповых черт и символов,

политические взгляды, с одной стороны, таким образом, могут актуализировать в сознании тот или иной этноконфессиональный дискурс, с другой, заблокировать его.

В связи с этим тезисом структура главы следующая: рассматривается текст, автором которого является представитель высшего малороссийского духовенства, а так же, по возможности, анализируются его политические взгляды и конкретные действия в наиболее значимых событиях изучаемого периода. Комплекс политических взглядов рассматривается сквозь призму следующих проблем: 1) отношение духовенства к восстанию Б.М. Хмельницкого; 2) отношение к промосковскому курсу Хмельницкого; 3) складывание отношений с царской властью в 1648-1657 гг.; 4) отношение к И.Е. Выговского и Гадячской унии 1658 г.; 5) участие в событиях 1660-1661 гг.; 6) взаимоотношения с Правобережным духовенством; 7) отношение к курсу гетмана П.Д. Дорошенко; 8) отношение к Андрусовскому перемирию 1667 г. и к русско-польским переговорам 1670-71 гг.; 9) деятельность в период казацкого восстания против воеводской администрации в 1668 г.

Под «интеллектуалами» мы понимаем представителей кружка малороссийского духовенства, объединенного вокруг Киево-Печерского монастыря и Киево-Могилянской коллегии. Именно эти интеллектуалы – разного уровня церковные иерархи (митрополиты, епископы, архимандриты, игумены и протопопы) и профессора коллегиума в силу рода своих занятий чаще остальных представителей элиты Гетманщины обращались к польским, украинским и московским историческим произведениям. В связи с этим они более остальных были способны к написанию разного рода речей, меморандумов и трактатов, в которых происходящие события рассматривались сквозь призму их исторической концепции и формирующихся протонациональных взглядов. Высшее и среднее украинское духовенство в то время, безусловно, было частью политической

чтобы доказать, что члены группы отличаются не только какой-то одной чертой (например, диалектом), а многими чертами» *Там же*. С. 117.

элиты. В то же время его можно считать наиболее образованной её частью, стало быть, наиболее способной для выработки такого важнейшего для этничности признака как этногенетический миф[188]. Более того, духовенство имело в своем «распоряжении» другие культурные элементы, необходимые для построения этнического воображаемого сообщества: представление о собственной территории и её название, самоназвание (этноним). Также духовенство выступало в качестве важнейшего носителя культурного маркера этничности, способного четко очертить границу сообщества, а именно религии. В связи с этим мы имеем возможность перед началом нашего исследования предположить, что духовенство как интеллектуальная элита Украины того времени была готова и имела соответствующий инструментарий для формирования этнического воображаемого сообщества в сознании украинской элиты.

Перечень вопросов, которые мы ставим перед собой в процессе исследования: 1) какие элементы идентичности формулировали представители высшего украинского духовенства в своих текстах? 2) в какой степени мы можем говорить, что тексты, исходящие от киевского духовенства содержали в себе формы протонационального самосознания? 3) как формирование представлений о протонациональном сознании в письменном наследии представителей киевского духовенства было связано с событиями политической жизни?

История высшего киевского духовенства середины - второй половины XVII в. изучается с последней трети XIX в. В это время появился целый ряд работ, посвященных биографиям виднейших украинских церковников того времени – Сильвестра Коссова, Иннокентия Гизеля, Лазаря Барановича,

[188] Надо отметить, что именно этногенетический *миф, то есть представление* об общей исторической судьбе членов формирующейся этнической общности в отличие от эфемерного «общего происхождения» является настоящим признаком этничности. *Тишков В.А.* Указ.соч. С. 116.

Иоанникия Галятовского и других[189]. В некоторых монографиях деятельность киевского духовенства была освещена сквозь призму проблем воссоединения Украины с Россией и развития просвещения в Малороссии и Русском государстве[190]. Отдельные сюжеты, связанные с историей малороссийского духовенства рассматривались в уже упоминавшихся трудах Н.И. Костомарова. Также истории православной церкви на Украине после Переяславской рады 1654 г. и до Андрусовского перемирия 1667 г. посвящен раздел в «Истории Русской Церкви» митр. Макария[191].

Обобщающей работой за этот период изучения стала монография В.И. Эйнгорна, изданная в 1899 г.[192] Автор изучил огромное количество источников, большинство из которых – материалы архивов Посольского и Малороссийского приказов, а также переписка церковных иерархов киевской митрополии. Эйнгорн кропотливо реконструировал участие высшего и отчасти приходского духовенства в политической жизни Малороссии в период «Руины». Однако их церковные и политические сочинения Эйнгорн оставил за рамками своего исследования. Второй обобщающей работой стала пространная монография К.В. Харламповича[193], в которой, однако, интересующий нас период передан во многом конспективно.

---

[189] *Страдомский. А.И.* Лазарь Баранович, архиепископ Черниговский и Новгородсеверскийй. Москва, 1852; *Соловьев С.М.* Лазарь Баранович: (из истории южно-русской митрополии) М., 1862; *Строев В.* Лазарь Баранович, архиепископ черниговский и его проповеди. Чернигов, 1876; *Белявский Н.* Сильвестр Коссов, митрополит Киевский. // Литовские епархиальные ведомости за 1872 г. №№ 7-10; *Карпов Г.Ф.* Дионисий Балабан. // Православное обозрение М., 1874. № 1; *Сумцов Н.Ф.* Иоанникий Галятовский (к истории южно-русской литературы XVII в.) Киев, 1884; *Сумцов Н.Ф.* Иннокентий Гизель (к истории южно-русской литературы 17 в.) Киевская старина, 1884. Т. X; *Сумцов Н.Ф.* Лазарь Баранович. К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Вып. 1. Харьков, 1885.

[190] *Аскоченский В.* Киев с древнейшим его училищем академиею. Киев, 1856. Ч. 1-2; *Сумцов Н.Ф.* К истории южно-русской литературы семнадцатого столетия. Вып. 1-3. 1885.

[191] *Макарий (Булгаков).* История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 7.

[192] *Эйнгорн В.О.* Очерки из истории Малороссии в XVII в. Сношения Малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича. М., 1899.

[193] *Харлампович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914.

Участие киевского духовенства в Освободительной войне и, в первую очередь, взаимоотношения между Сильвестром Коссовым и Богданом Хмельницким были рассмотрены М.С. Грушевским в его «Истории Украины-Руси»[194].

На данном этапе исследователям удалось изучить огромное количество источников, составить целостную картину (в рамках методологии того времени) социально-политической истории украинского духовенства, поставить проблемы взаимоотношения духовенства с царской властью и влияние украинского духовенства на развитие просвещения в Русском государстве. Некоторые работы до сих пор остаются единственными биографическими очерками, посвященными отдельным церковным деятелям той эпохи.

Советские историки, если и касались деятельности видных представителей малороссийского духовенства середины – второй половины XVII в., то, в основном, в связи с экономической историей православной церкви Левобережья[195]. О политической роли духовенства в период Освободительной войны много писал такой видный советский исследователь как В.А. Голобуцкий[196].

Отдельно стоит упомянуть о монографии Пашуто В.Т., Флори Б.Н. и Хорошкевич А.Л.[197] в основу «общерусского» представления об истории восточных славян, актуальный и для середины XVII в. Новаторской в определенной степени стала работа видного ученого-украиниста С.Н. Плохия, посвященная религиозному контексту Освободительной войны 1648-54 гг[198]. С. Плохий на новом витке историографии поставил вопрос о

---

[194] *Грушевський М.С.* Історія України-Руси. Київ. Наукова думка. 1995. Т. VIII;
[195] См. например: *Крип'якевич І.П.* Богдан Хмельницький. К., 1954;
[196] *Голобуцкий В.А.* Дипломатическая история Освободительной войны украинского народа 1648-1654 гг. К., 1962;
[197] *Пашуто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982;
[198] *Плохий С.Н.* Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI — XVII вв. Киев, 1989.

соотношении религиозных, социальных и политических лозунгов, провозглашенных восставшими.

Отдельно следует упомянуть об исследованиях украинских ученых, работавших в эмиграции[199]. История киевской митрополии была рассмотрена ими в рамках процесса инкорпорации Гетманщины в состав Русского государства. Исследователи особенно акцентировали свое внимание на таких явлениях в украинской церковной истории как посягательство московской стороны на независимость малороссийской церкви и практику «перекрещевания» в Москве выходцев из украинских земель.

На современном этапе деятельность высшего духовенства в период Освободительной войны и «Руины» рассматривалась в первую очередь в монографиях, посвященных политической истории Украины изучаемого периода[200].

Таким образом, на настоящий момент мы не располагаем целостным исследованием по политической истории украинского духовенства середины – второй половины XVII в. Отсутствие подобных исследований во многом определяет структуру этой главы, в состав которой входит реконструкция истории взаимоотношений представителей украинского духовенства с гетманской и царской властью. Все перечисленные исследования касались нашей центральной проблемы лишь косвенно. Фактически, этноконфессиональные взгляды духовенства в чистом виде изучаются впервые.

В процессе исследования мы использовали широкий круг письменных источников как опубликованных, так и находящихся в различных архивных хранениях. В первую очередь мы пользовались перепиской и речами иерархов и священников Киевской митрополии, опубликованных в

---

[199] *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви. N.Y. 1955-1966. Т. 1-4; *Огієнко І.* Українська церква за часів Руїни (1657 — 1687). Winnipeg, 1956.

[200] *Віктор Горобець*. «Волимо царя східного…» Український Гетьманат та російська династія до і після Переяслава. Київ, 2007; *Флоря. Б.Н.* Русское государство и его западные соседи (1655-1661). М., 2010.

нескольких сборниках, изданных еще в XIX[201] и XX вв.[202] Также к исследованию была привлечена часть «Патерика» Иосифа Тризны 1656 г.[203] Особую ценность для изучения отношения духовенства к казачеству, царской власти и к внешнеполитическим курсам гетманов И. Выговского и П. Дорошенко имеют полемические трактаты – «Наветы» 1664 г.[204] и «Перестрога Украине…» 1669 г.[205] Для изучения этноконфессиональных взглядов черниговского архиепископа Лазаря Барановича помимо его писем[206] были привлечены некоторые его сочинения[207].

§1.Киево-Печерский архимандрит Иосиф Тризна и митрополит Сильвестр Коссов: попытки династического, религиозного и этнического обоснования присоединения Украины к Русскому государству

Патерик Иосифа Тризны 1656 г. В исследовательской литературе уже неоднократно было отмечено, насколько неоднозначной была реакция высшего киевского духовенства на московский курс гетмана Богдана Хмельницкого и Переяславскую раду, ставшую результатом этого курса[208]. Таким же сложным был путь выстраивания отношений украинской церковной элиты с новой московской властью. Украинские архиереи середины XVII в., будучи воспитанниками и сподвижниками митрополита Петра Могилы, далеко не сразу (и далеко не все) положительно восприняли

[201]АЮЗР Т. 3, 4, 7, 10, 11, 14, 15; ПКК. Киев. 1852. Т. 3; Архив Юго-Западной России. Киев, 1859.
[202] ВУР. М., 1953. Т. 2-3; ДБХ. Київ, 1961; Документы об Освободительной войне украинского народа 1648 — 1654 (далее — ДОВ). К., 1965.
[203] Российская государственная библиотека. Отдел рукописей. Ф. 304. № 714.
[204] Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки. Q. XVII. 220. Л. 34-57 об.
[205] *Мицик Ю.А*. Перший український історико-политичний трактат // Український історичний журнал. Киев, 1991. № 5. С. 129-138.
[206] Письма преосвященного Лазаря Барановича. Чернигов, 1865.
[207] *Лазарь (Баранович).* Трубы на дни нарочитыя праздников. Киев, 1674
[208] *Белявский Н.* Сильвестр Коссов митрополит Киевский // Литовские епархиальные ведомости. Вильно, 1872. № 9. С. 327-333; *Эйнгорн В.И.* Очерки из истории Малороссии в XVII в. Сношения малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича. М., 1899. С.48-63; *Сергій Плохій.* Налівайкова віра… С. 328-331.

новые политические реалии. А ведь поддержка со стороны киевского духовенства нужна была как московскому правительству, так и гетману, ведь именно в среде украинских книжников в первой половине века происходит осмысление тех событий, которые в дальнейшем дали почву конфликтам, оторвавших от Речи Посполитой украинско-белорусские земли и толкнувших их к Москве[209].

Идеологические проекты отношения как к происходящим событиям так и к царской власти разрабатывались в то время духовными интеллектуалами, чей круг формировался в двух основных украинских книжных центрах того времени – Киево-Могилянском коллегиуме и Киево-Печерском монастыре. Основные издания, соответственно, выходили из Киево-Печерской типографии. В этом параграфе мы рассмотрим творчество такого ученика и соратника митрополита Петра Могилы как Иосиф Тризна.

Иосиф Тризна (ум. 1656) долгое время был преподавателем Киевской братской школы, затем Киевского коллегиума. В 1647 г., после смерти Петра Могилы и, в чем, видимо, была последняя воля митрополита, Иосиф был избран Киево-Печерским архимандритом. В акте избрания о нем говорится, как об особе «зацной, стана шляхетского… з детиньства и в науках богословских высвеченую при тутейшом монастыру печерском выховонаю»[210]. Вслед за выборами Иосифа Тризны последовала «элекция» нового киевского митрополита – Сильвестра Коссова. Вплоть до своей смерти киево-печерский архимандрит, будучи, фактически, вторым лицом в

[209] В качестве примера такого осмысления» приведем послание киевского митрополита Иова Борецкого царю Михаилу Федоровичу в 1624 г. Иов, будучи с точки зрения властей Речи Посполитой, фактически вне закона (король Сигизмунд III признавал только унийную иерархию) впервые озвучил идею о переходе украинских земель под власть московского царя, аргументировав это так: «последи же и о на, росийскаго ти племени единоутробным людем державы ти и твоему самому царскому величеству родом плоти и родом духа единоя, святоя соборноя апостольския церкве людех же и градех, от них банею паки в прародителех ти языческую отряс слепоту, светом благоразумия пресветися и в порождении от воды и духа сыноположения дар прият, глаголю: последи же о святей родительници церкви, в нас обретающейся, и о нас, юнейших ти братиях…». ВУР. Т. 1. С. 47.

[210] Архив Юго-Западной России. Киев, 1859. Т. I, ч. II. С. 338.

митрополии был последовательным сторонником и правой рукой Коссова (так, например, московский посол Г. Унковский даже спутал их), сопровождал его практически во всех дипломатических поездках и присутствовал при переговорах с иностранными послами. Это упрощает нам в определенной степени решение вопроса о том, каких взглядов во внешней и церковной политике придерживался Иосиф Тризна.

Архиерейское служение архимандрита выпало на поворотный момент в истории украинских земель – ровно через год после того, как Иосиф заполучил печерскую кафедру, вспыхнуло восстание под руководством Б.М. Хмельницкого. Оказавшись «между молотом и наковальней» – лояльностью по отношению к королевской власти и реальной зависимостью от казачьей верхушки, печерский архимандрит вместе с митрополитом стал посредниками между Варшавой, обещавшей в могилянский период наделить высшее православное духовенство магнатскими привилегиями, и казаками, выступавшими от лица всех православных Речи Посполитой. Уже летом 1648 г. архимандрит вместе с митрополитом был принят в казацком военном лагере в Белой Церкви, где призывал гетмана к заключению мира с поляками[211].

Как люди шляхетского происхождения[212], Сильвестр Коссов и Иосиф Тризна, почувствовавшие под собой прочную почву в годы «золотого десятилетия» - правления короля Владислава IV, приняли крестьянско-казацкое восстание более чем скептически. В частности, во время очередной ссоры с Коссовым, Хмельницкий обещал утопить митрополита в Днепре[213]. Накануне восстания в мае 1648 г. в киево-печерской типографии был напечатан панегирик будущему заклятому врагу казаков – князю Иеремии Вишневецкому, в котором выражалось пожелание князю победы над врагами

[211] Памятники, изданные временной комиссией для разбора древних актов. Киев, 1846. Т. I. отд. 3. № 46, С. 261-262

[212] Исследователь истории украинского духовенства В. И. Эйнгорн называет киевского митрополита Сильвестра Коссова и его окружение «духовной шляхтой». См. *Эйнгорн В.И.* Очерки из истории Малороссии в XVII в. М., 1899.

[213] ВУР. Т .2. С. 505.

и бунтовщиками. При этом на одной из гравюр растоптанным врагом был изображен запорожский казак[214]. В 1649 г. у Тризны и прочих представителей православного духовенства, однако, появился шанс упрочить свое положение в Речи Посполитой – они были посланы в Варшаву с миссией, целью которой было исполнение статей Зборовского договора, касающихся «греческой религии». В том числе, речь идет о пункте, согласно которому православное духовенство было уравнено в правах с католическим, а киевский митрополит должен был получить место в сенате. Однако, несмотря на то, что посланники проявили полную лояльность по отношению к королю как «граждане отчизны (Речи Посполитой – *Д.С.*) и подданные королевской милости»[215], Сильвестр Коссов в сенат допущен не был.

Однако, источники доносят до нас сведения, говорящие о настороженном отношении киевского духовенства к польскому правительству, существовавшем с самого начала восстания. Так, в Посольский приказ приходили известия о том, что Тризна писал гетману, опасаясь, «что король и сенатыри все православные монастыри и святыя Божи церкви розорить, а властей и иноческий и священнический чин и православных христиан посадских людей пришед в городы всех злой смерти придать»[216].

Оказавшись в столь щекотливом положении, Коссов и Тризна все-таки склонялись в сторону польской власти и хранили молчание в период наиболее интенсивных отношений гетмана с Москвой. Однако расценивать высшее православное духовенство в качестве своеобразных королевских «лоббистов» в казацком лагере также не стоит. Во время Освободительной войны, когда киевская митрополия могла оказаться (что и произошло впоследствии) по разные стороны государственных границ, высшее

---

[214] *Яковенко Н.* Перед викликами часу: українська шляхта і православні ієрархи напередодні та в перше десятиліття козацьких воєн (1638 - 1658) // Крізь століття. Студії на пошану Миколи Крикуна за нагоди 80-річчя. Львів, 2012. С. 488.

[215] *Заборовский Л.В.* Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40-х - 80-х гг. XVII в. Ч. 1. М., 1998. С. 60.

[216] *Заборовский Л.В.* Указ.соч. С. 37.

православное духовенство надеялось сохранить единство своей епархии, пусть и под властью польского короля. Именно с этих позиций, как нам кажется, следует расценивать письмо, написанное митрополитом королю после завоевания Киева польско-литовскими войсками в 1651. «Божья десница, - писал Сильвестр, - восстановила добродетель и бросает необузданный плебс под ноги наияснейшему королевскому величеству»[217].

Так или иначе, но забота высшего духовенства и Иосифа Тризны, в частности, о православном населении Речи Посполитой, была оценена даже со стороны Москвы: в наказе боярину Ф.С. Куракину, ездившему с посольством к гетману в 1654 г. мы находим слова о том, что Тризна «от поляков и от литовских людей за православную христианскую веру были по се время в великом гонении…»[218]

В историографии сложился определенный стереотип о том, что Иосиф Тризна вместе с митрополитом «в штыки» восприняли Переяславскую раду. В определенной мере это, действительно так. Во время приема царского посла В.В. Бутурлина, приехавшего в Киев приводить к царской присяге население города, Иосиф Тризна, посовещавшись с митрополитом, отказался присылать к боярину своих «служилых и дворовых людей». Причем мотивы, на которые сослались оба архиерея, не стоит игнорировать. В своем ответе митрополит и архимандрит говорили: «под паствою де моею многие епископы и всякое духовенство в литовских во многих городех и как де уведает про то литовский король, что он людей к присяге послал и тех епископов и духовенство все велит порубить…»[219] Несмотря на то, что впоследствии архимандрит был вынужден послать своих людей к боярину, отношения между ним и представителями московской власти были надолго испорчены.

---

[217] Там же С. 103.
[218] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. СПб., 1875. (далее — АЮЗР) Т. 10. Стб. 359.
[219] АЮЗР Т. 10. Стб. 258.

Летом 1654 г. Иосиф Тризна ездил в составе посольства киевского духовенства к царю Алексею Михайловичу. Статьи, предложенные на одобрение царя, дают нам прекрасное представление о тех проблемах, которые волновали высшее духовенство в то время. Особенно интересны нам следующие: просьба остаться под «послушенством» константинопольского патриарха, просьба о том, чтобы «всякое обрание» высших предстоятелей церкви проходило традиционно; просьба о том, чтобы из Москвы в митрополию не присылали никаких кандидатур на высшие посты киевской митрополии; и просьба о сохранении в ведении киевского митрополита белорусских епархий[220]. Фактически, предложенные статьи должны были обеспечить независимость киевской церкви от притязаний московского патриархата и сохранить границы киевской епархии такими, какими они были до восстания Хмельницкого. Вполне понятно, что это посольство потерпело неудачу, после чего отношения между митрополитом и печерским архимандритом, с одной стороны, и московским правительством, с другой еще более ухудшмлись. Дело дошло до того, что Хмельницкий, до этого защищавший митрополита перед царем признал факт возможной «измены» со стороны высшего духовенства и предлагал ввести строгие меры по отношению к ним[221].

Однако политическая расстановка сил в условиях освободительной и русско-польской войн менялась с точностью до наоборот. После того, как русское правительство вступило в диалог с Речью Посполитой в конце 1655 г. в Вильно, появились проекты союза России и Польши против Швеции, а также избрания Алексея Михайловича на польский престол, по Украине поползли слухи о том, что «Малороссия де царю не нужна». Природа этих слухов уже обсуждалась в историографии и одной из наиболее аргументированных версий является их польское происхождение[222]. В любом случае 1656-57 гг. – время наибольшего ослабления Речи Посполитой,

[220] АЮЗР. Т. X. Стб. 752.
[221] АЮЗР. Т. XIV. Стб. 562.
[222] *Крип'якевич І.П.* Богдан Хмельницький. Львів, 1990. С. 331.

зажатой между российскими и шведскими войсками. В связи с этим пропольские настроения православной «духовной шляхты» сильно ослабли и, даже наоборот, Иосиф Тризна вместе с митрополитом вступили в диалог с царской властью, выказывая свое недовольство возможной передачей украинских земель под польскую юрисдикцию[223].

В этой обстановке появляется сочинение Иосифа Тризны – «Патерикон Киевопечерский»[224]. Это произведение оказалось во многом обделенным вниманием исследователей[225]. В определенной степени это объясняется тем, что данная редакция Патерика так и не была издана. Она сохранилась в одном списке, написанном киевской скорописью середины XVII в., и, по всей видимости, готовилась к печати. Однако, как уже было отмечено в русской историографии начала XX в., время администрации Иосифа Тризны в Киево-Печерском монастыре представляет из себя эпоху наименьшей продуктивности книгоиздательской деятельности печерской типографии[226]. Это связанно с определенным упадком издательской деятельности монастыря в период Освободительной войны.

Наше внимание привлек фрагмент этого сочинения, не свойственный не только данному жанру, но и всей украинской книжности середины – второй половины XVII в. Речь идет о главе, которая называется «Родословие пресветлых великих князей русских самодержцев откуду корень их изыде како распространиша в Великую Россию, и по времени кождо по преставлении своем где положен есть». Особого внимания этот отрывок

---

[223] *Эйнгорн В.И.* Указ.соч. С. 86-87.

[224] Российская государственная библиотека. Отдел рукописей. Ф. 304. № 714.

[225] Вот исчерпывающий список исследований, посвященных этому Патерику. *Макарий (митр.)* Обзор редакции Киево-Печерского патерика преимущественно древних // Известия императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности. СПб., 1856; *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-печерском патерике как историко-литературном произведении. СПб., 1902; *Кучкин В.А.* Фрагменты Ипатьевской летописи в Киево-Печерском патерике Иосифа Тризны // ТОДРЛ. Т. 24. Л., 1969; *Он же.* Княжеский помянник в составе Киево-Печерского патерика Иосифа Тризны // Древнейшие государства Восточной Европы. Ежегодник за 1995. М., 1997.

[226] *Титов Ф.А*. Типография Киево-Печерской Лавры. Исторический очерк. Киев, 1916. С. 315.

заслуживает тем, что пристальный интерес украинских книжников первой половины XVII в. к истории Северо-Восточной Руси – редкое исключение.

Начинается «Родословие…» вполне классически - «По благословению праведного Ноя разделися вселенная на три части: Симу, Хаму и Афету…»[227] Далее, вопреки установившейся традиции рассказывается не о потомках Иафета (именно от него вели генеалогию европейских народов в т.ч. и славян), а Сима, чьи приемники «воцарися во Египтѣ и поколену его многа лѣта преминуша и от сего рода начат царствовати Филиѱъ и той пооблада вселенную…»[228] Здесь генеалогия доводится до Александра Македонского, что более менее соответствует историографической традиции. Именно Александр вступил в борьбу с предками славян и потерпел поражение. Такой мотив прослеживается в «Палинодии» Захарьи Копыстенского 1621 г., Густынской летописи и «Синопсисе…» Иннокентия Гизеля.

Далее рассказывается о том, что потомки Александра, и, соответственно Сима, обосновались в Египте и приняли удар от римлян. Несмотря на то, что об этом напрямую не говорится, борьба Октавиана Августа и Марка Антония, ставшего супругом Клеопатры передается как конфликт потомков Иафета и Сима, причем этому столкновению уделено несколько странниц текста. Затем рассказывается о том, что перед своей смертью Август разделил землю на несколько частей между своими братьями и соратникам в частности, «Пруса, брата своего постави в брезех Вислы реки во град Мальборк и Туров и Фокница и Преслов и Кънганьск и иных многих градов по рѣку Немонъ,… и до сего дне зовется Прусская земля…»[229] После этого пассажа автор переносится в Новгородскую землю в девятый век: следует сюжет о легендарном князе Гостомысле, которому приходит мысль о призвании варяжского «князя Рюрика суща от рода Прусова брата августа Кесаря римскаго» а Рюрик этот был «четвертое на

[227] Российская государственная библиотека. Отдел рукописей. Ф. 304. № 714. Л. 356.
[228] Там же. Л. 357.
[229] Там же. Л. 358.

десят колѣно от Пруса…»[230] Следующий раздел называется «Начало княжения великих князей российских самодержцев въ Киеве» выводится генеалогия до Александра Невского, затем до Даниила Московского, Ивана Калиты и заканчивается Иваном Грозным, то есть дается родословие сначала киевских князей, затем владимирских, московских до имени первого царя.

Таким образом, в сочинении Иосифа Тризны мы встречаем фактически прямое цитирование, а затем и пересказ Степенной книги, то есть составной части официальной московской историографии. Этот пассаж для нас очень важен. Во-первых, этот источник знали на Украине, но, тем не менее, использовали его крайне ограниченно, а именно при редактировании отдельных летописей и исторических сочинений, однако напрямую не цитировали[231]. Влияние Степенной книги на более поздние произведения, в частности, на «Синопсис» также остается предметом научной дискуссии (в тексте «Синопсиса» мы встречаем схожие сюжеты, но, при этом отсутствует прямое цитирование). Во-вторых, несмотря на уже ограниченное использование Степенной книги внутри московской интеллектуальной элиты, мы имеем сведения о том, что в это время в Москве была предпринята попытка создания нового исторического «общерусского» нарратива, включившего в себя рецепцию недавних событий, в первую очередь, Переяславской рады. В 1657 г. при дворе Алексея Михайловича был создан Записной приказ, целью которого стало продолжение Степенной книги до современности. Два года спустя этот приказ возглавил Григорий Кунаков, дипломат, специализировавшийся в русско-польско-украинских отношениях. Однако эта задача оказалась невыполнимой: легенда о происхождении власти московских царей от «Августа Кесаря», в которой под конец своей жизни сомневался даже её наиболее значимый адепт – Иван Грозный - оказалась неподходящей и в 1659 г. Записной приказ распустили[232].

---

[230] Там же. Л. 359.

[231] *Сиренов А.В.* Степенная книга и русская историческая мысль XVI - XVIII вв. М. — СПб., 2010. С. 305.

[232] *Сиренов А.В.* Указ.соч. С. 290.

Таким образом, исследуемая часть Патерика Иосифа Тризны была попыткой адаптации в украинской книжности московской легенды происхождения власти. В виду своей архаичности и наличия более разработанных, опирающихся на местные историографические традиции сюжетов, эта попытка оказалась невостребованной.

Новым в концепции Иосифа Тризны, на наш взгляд, является мотив соотнесения термина «Великая Русь» со статусом великого княжения, которое принес на русскую землю великий князь Рюрик. Таким образом, печерский архимандрит обосновывает само название Великороссии и преемственность власти московских монархов от основателя династии Рюриковичей. Также следует отметить и то, что само заглавие Патерика отражало совершенно иную концепцию – соотношение Великой и Малой Руси как двух ветвей «словенского языка»[233].

Так или иначе, Патерик Тризны говорит нам о том, насколько изменились взгляды высшего православного духовенства Киевской митрополии в изучаемый период. Рассмотренный фрагмент, на наш взгляд, является попыткой детализации, неоднократно звучащего из уст представителей казацкой старшины и духовенства тезиса о том, что Алексей Михайлович – прямой наследник князя Владимира, безусловно, центральной фигуры в исторической памяти интеллектуальной элиты Гетманщины. Надо отметить, что Иосифу Тризне не удалось генеалогически связать «Владимиров корень» и династию Романовых и его повествование заканчивается на имени предпоследнего царя из рода Рюриковичей.

Киевский митрополит Сильвестр Коссов в 1648-1657 гг. О том, насколько многогранными были политические взгляды представителей киевского духовенства в середине XVII в., показывает нам пример киевского митрополита Сильвестра Коссова, на долю которого выпало архипастырское служение в годы Освободительной и Русско-Польской войн. Коссов, как

[233] «Нынѣ же мало пространнѣе отъ Лѣтописца русскаго, отъ начала въ лѣта Ноева по потопѣ, откуду корень изыде преславного словенского языка… *и како израстоша въ немъ вѣтви богоугодныя*…»

никто иной, сумел прочувствовать возникшие в конце 40-х – начале 50-х гг. альтернативы развития церковной жизни на украинских и белорусских землях: возможное осуществление Зборовского договора 1649 г., Переяславская рада, разделение Киевской митрополии между Русским государством и Речью Посполитой и вытекающий из этого сложный выбор между польским королем и московским царем.

Сильвестр Коссов (ум. 1657 г.), как и его ближайший соратник, Иосиф Тризна, происходил из шляхты и был представителем последнего поколения своего рода, в котором еще поддерживалась верность православным традициям. В 20-х гг. XVII в. в числе лучших учеников киевской Братской Богоявленской школы Сильвестр был послан за границу для продолжения образования. В 1631 г. будущий митрополит был приглашен тогдашним архимандритом Киево-Печерского монастыря Петром Могилой преподавать риторику в Киевский Гимназиум (с 1632 г. – Коллегия). В 1633 г. Коссов был назначен администратором, а в 1635 г. – хиротонисан в епископы мстиславской епархии. В это время деятельность Сильвестра Коссова вполне соответствовала общему направлению церковной политики, выработанному Петром Могилой. Как и митрополит, Сильвестр особое внимание обращал на работу по повышению образовательного уровня приходских священников и рационализации их пастырской работы: часто проводил епархиальные съезды, на которых вел занятия по катехизису, используя сочинение «О седми сакраментах или тайнах»[234].

Оказавшись в самом центре борьбы с униатским миссионерством, Сильвестр Коссов неоднократно судился с местным униатским епископом Антонием Селявой за церковные маетности, отчужденные от православных монастырей униатской церковью, а также написал полемическое произведение в защиту православных школ – Exegesis to iest danie sprawy o

[234] Дідаскаліа, альбо наука, которая ся первей из уст священником подавала — о седми сакраментах алболи тайнах. Могилев, 1637.

szkolach kijowskich i winickich (Сказание или дело о школах киевских и винницких)[235].

К моменту смерти митрополита Петра Могилы (1 (11) января 1647) Сильвестр Коссов был архиереем, чей опыт администрирования собственной епархии, а также уровень образования, не вызывали сомнений у представителей высшего православного общества. По-видимому, именно поэтому Сильвестр Коссов оказался единственным кандидатом на вакантную митрополичью кафедру, которую и заполучил в феврале 1647 г. Однако «окормлять» свою паству в мирных условиях, новому митрополиту пришлось совсем недолго: ровно через год после его посвящения вспыхнуло восстание под руководством Б.М. Хмельницкого.

Сразу отметим, что вплоть до зимы 1648/49 гг. Сильвестр Коссов, как мог, старался воздержаться от покровительства запорожского гетмана. Его позицию в это время можно охарактеризовать, пожалуй, как вполне объяснимую лояльность по отношению к Речи Посполитой[236].

То, что Сильвестр Коссов был расположен к диалогу с польскими властями и несколько раз за время Освободительной войны участвовал в официальных и тайных переговорах с королевскими комиссарами, дало стимул для возникновения разного рода слухов. Так, еще в 1648 г. папский нунций в Речи Посполитой, архиепископ адрианопольский Джованни Торрес сообщал в Рим, что митрополит был готов перейти в унию[237]. Также у

---

[235] Exegesis to iest danie sprawy o szkolach kijowskich i winickich. Киев, 1635.

[236] Известная украинская исследовательница Н. Яковенко охарактеризовала отношение высшего украинского духовенства к Речи Посполитой накануне восстания Б.М. Хмельницкого как «исполненное оптимизмом» вследствие открывшихся возможностей сотрудничества с польскими властями в рамках институтов шляхетской демократии. *Яковенко Н.* Перед викликами часу: українська шляхта і православні ієрархи напередодні та в перше десятиліття козацьких воєн (1638 — 1658) // Крізь століття. Студії на пошану Миколи Крикуна за нагоди 80-річчя. Львів, 2012. С. 483.

[237] Донесения папского нунция Иоанна Торреса. Киев, 1914. С. 94. «Поэтому Его Величество, побуждаемый исключительно ревностью к спасению этих душ и к распространению нашей святой веры, с *молчаливого согласия* как митрополита названных схизматиков, так и воеводы Браславского, бывшего каштеляна Киевского (Адама Киселя — *Д.С.),* пригласил прибыть сюда в Варшаву 15 будущего июля главнейших из вышесказанных схизматиков, дабы они подвергли пересмотру свое учение и очистили его

Торреса есть туманное свидетельство, что Сильвестр вместе с архимандритом Иосифом Тризной обсуждал с неким «старшим товарищем (college – sic) греческого вероисповедания» проект создания «княжества Русского»[238]. Известия, которые посылались нунцием к Апостольскому престолу, как нам кажется, не имели под собой реальной основы. Торрес опирался в первую очередь на письмо Адама Киселя, в котором брацлавский воевода склонял митрополита к сотрудничеству с католической церковью по вопросу унии[239]. Несмотря на то, что к версии о соглашательской позиции Сильвестра Коссова склоняется такой известный ученый-украинист, как С.Н. Плохий[240], необходимо отнестись к эту тезису критически, так как до нас не дошло ни одного сколько-нибудь достоверного сведения о том, что киевский митрополит в то время был готов заключить новую унию с католической церковью.

Также следует отметить, что сложные отношения сложились между митрополитом и гетманом. Несмотря на отдельные эпизоды, в которых Коссов выступал в качестве советчика и даже исполнителя воли гетмана, общий «фон» отношений между Сильвестром Коссовым и Богданом Хмельницким оставался напряженным. Пожалуй, главную причину этого, вслед за С. Плохием, можно увидеть в том, что гетман ограничил власть митрополита, который, следуя уже сложившейся могилянской традиции,

---

от современных заблуждений, для принятия его с общего согласия с целью устроить впоследствии унию и исповедовать одну и ту же веру с апостолическим престолом. Конгресс может легко состояться, так как он желателен и митрополиту и вышеупомянутому воеводе, который пользуется большим уважением и таким же влиянием…»

[238] Там же. С. 131. «Наш старший college греческого вероисповедания стремится — и может тайно интригует (для этого) — к важным замыслам; говорит, что ему предложено княжество Русское и владычество над Подолией, и, если он был уверен, что Республика не сочтет такой поступок дурным, он принял бы и то и другое. Здесь участвовали с ним в тайном совещании, из которого мы были исключены, Митрополит и Архимандрит…»

[239] Донесения папского нунция Джованни Торреса архиепископа Адрианопольского о событиях в Польше во время восстания Богдана Хмельницкого. // Сб. статей и материалов по истории юго-западного края. Киев, 1915. Вып. 2. С. 95.

[240] *Плохий С.Н.* Папство и Украина… С. 172.

считал себя (в общем, не без основания) лидером всех православных Речи Посполитой[241].

Сложность положения митрополита, с другой стороны, объясняется тем, что часть католического общества Речи Посполитой видела в представителях православного духовенства главных подстрекателей к казацким «бунтам»[242].

Неоднозначное отношение Сильвестра к происходящим событиям подтверждают следующие факты. В декабре 1648 г. во время въезда Б. Хмельницкого в Киев, Сильвестр Коссов вместе с киевским духовенством и иерусалимским патриархом Паисием с торжественной речью встречал гетмана. Однако после этого митрополит уехал на тайные переговоры с польскими комиссарами, которых возглавлял Адам Кисель[243]. Стоит отметить, что результатами переговоров зимой 1648/49 г. стало т.н. Переяславское перемирие, своеобразный «пролог» к Зборовскому договору. Тогда гетман с митрополитом добивались от польской стороны принять соглашение, по которому: 1) униатская церковь должна быть уничтожена на всей территории Речи Посполитой; 2) место киевского воеводы должен был занять человек, исповедовавший православие (в результате воеводой стал А. Кисель); 3) Речь Посполитая должна была согласиться на еще трех православных сенаторов – киевского митрополита, воеводу и кастеляна[244]. Указанные требования более чем отвечали интересам Сильвестра Коссова как главы Киевской митрополии и, видимо, именно этим, как нам кажется, объясняется его дипломатическая активность в это время.

Также двузначная позиция киевского митрополита, по всей видимости, находит свое оправдание в его желании физически сохранить православную иерархию Речи Посполитой. Перед тем, как в июле 1651 г. войска Великого

---

[241] *Плохій С.Н.* Наливайкова віра… С. 316-317.
[242] Dyskurs o teraźniejszej wojnie kozackej albo chłopskej // Pisma polityczne za panowania Jana Kazimierza. Wrocław, 1989. С. 6-7.; ПКК. Т. 1. Отд. III. Киев, 1846. С. 258.
[243] *Белявский Н.* Указ.соч. С. 320.
[244] *Заборовский Л.В*. Католики, православные, униаты… С. 40-41.

княжества Литовского заняли Киев, митрополит, по словам войскового писаря И. Выговского, хотел направить посланцев к гетману Я. Радзивиллу, «…чтобы он воинским людем в Киеве церквей Божиих разорять и православных христиан сечь не велел, потому, что они духовного и светцкого – всяких чинов людей в подданстве и во всей его королевской воле быти хотят, а что де козаки против короля стоят и войну ведут и Киевом владеют, и то де чинится не по их воле…»[245] В то же время, по сообщениям того же Выговского, митрополит собирался сам ехать в Москву, чтобы лично просить Алексея Михайловича о скорейшем решении вопроса о присоединении Украины к Русскому государству[246].

Скептическое отношение к московскому курсу Хмельницкого проявилось у Сильвестра Коссова, по-видимому, довольно рано. К 1650 г. на Украину прибыл Тимофей Акундинов, выдававший себя за сына царя Василия Шуйского. Самозванец вошел в доверие к гетману Хмельницкому и с его разрешения поселился в Лубнах[247]. Для того, чтобы вывезти Анкудинова в Москву, к митрополиту были направлены возвращавшиеся из поездки в Варшаву полномочные послы Г.Г. и С.Г Пушкины. Царские представители, однако, потерпели «фиаско»: митрополит отказался с ними сотрудничать, мотивировав это тем, что «в нынешнее смутное время, того государева дела делать никакими мерами не умеет». После отъезда послов Сильвестр Коссов даже несколько дней принимал самозванца у себя, после чего, не препятствуя, отпустил[248].

После Переяславской рады, между митрополитом и царской администрацией произошел ряд конфликтов. Их перечисление стало уже

[245] АЮЗР. Т.3. С. 472.
[246] Там же. С. 462. «…чает де он, того, что митрополит Киевской Сильвестр учнет о том писать к государю, чтобы государь пожаловал. Принял их под свою государеву высокую руку; а только бы де мочно было, и митрополит бы Киевской и сам ехал ко государю бити челом от всей Малой Руси и от них, Запорожских Черкас, чтоб государь пожаловал, велел их принять под свою государеву высокую руку; да только де ему поехать, а государь того учинити не изволит, и ему де лише с поляки ссориться…»
[247] Возможно, Хмельницкий хотел использовать Акундинова для дипломатического давления на Москву .
[248] АЮЗР. Т. 3. С. 335.

несколько хрестоматийным для исследовательской литературы. В январе 1654 г. митрополит поначалу отказался прислать для присяги своих «служилых людей». Месяц спустя московские воеводы стали планировать строительство киевской крепости на земле, принадлежащей Софийскому собору. Сильвестр Коссов не только стал активно противодействовать представителям московской администрации, но и заявил воеводам, что будет «с ними биться»[249]. В марте 1654 г., когда недалеко от Киева появились польские войска, митрополит Сильвестр фактически отказался сотрудничать с киевским воеводой[250].

На наш взгляд, значения этих конфликтов, по крайней мере, первого и второго в историографии несколько преувеличено. Митрополит отослал все-таки своих людей на «крестоцелование», а после столкновения с киевскими воеводами, Сильвестр написал царю пространное письмо, в котором не только извинялся, но и привел ряд вполне весомых аргументов, объясняющих его поведение[251]. Так или иначе, результатом этих разногласий стала зависимость митрополита от Богдана Хмельницкого, выступившего посредником между Москвой и главой киевской епархии[252].

Эти «демарши» митрополита были, по всей видимости, неприятны для московского правительства, однако они еще не давали повода для преследования Сильвестра Коссова. Другое дело – государственная измена. В сентябре 1654 г. отношения между Москвой и митрополитом были близки к разрыву. Речь идет об обвинениях, озвученных гетманским посланником Иваном Тафляры. «…перед Светлым Христовым Воскресением присылали к королю на сойм киевской митрополит и иные духовного чину люди, -

[249] АЮЗР. Т. 10. Стб. 712.
[250] *Г.Ф. Карпов* Киевская митрополия и московское правительство во время соединения Малороссии с Великой Россией. М., 1871. С. 13.

[251] АЮЗР Т. 10. Стб. 720.
[252] *Плохій С.Н*. Налівайкова віра… С. 327-328. В одном из своих писем патриарху Никону, гетман писал: «А что твое великое святительство опалился был на преосвященного пастыря пастыря нашого, яко бы он *православия святого росийского соединение* благодарованное портил и великому государю нашему его царскому величеству сопротивлялся: сему не верьте всячески и прочиим по сих клеветам…» - ДБХ. С. 353.

говорил Тафляры в Посольском приказе, - что им с московскими людми быти в соединении невозможно, и они того николи не хотели, а се де *москва хотят их перекрещевать*…»[253] Далее, как утверждал посланник, сам польский король сообщил ему, что «духовенство под его королевскою рукою быти хотят по-прежнему, и присылал митрополит и иные духовенство к нему старцов, просячи к себе его королевские ласки…»[254]

В исследовательской литературе показания Ивана Тафляры, служившего до этого и московским и гетманским агентом, в общем, не подвергались критике. В определенной степени правдивость слов Тафляры доказывает то, что в то время в Киеве знали о практике «перекрещивания» выходцев с украинских земель и болезненно реагировали на это[255]. Более того, как уже было указанно выше, в 1654 г. митрополит был готов вернуться в королевское подданство. Однако «посольство», о котором свидетельствовал Тафляры, на наш взгляд, стало бы слишком рискованным шагом для осторожного митрополита, официально сохранявшего лояльность по отношению к царю. Наличие непосредственных контактов Коссова с польским правительством в то время не подтверждается другими источниками и кажется несколько преувеличенным. Надо отметить, что в Москве слова Ивана Тафляры были приняты к сведению, однако реальные действия по отношению к митрополиту так и не были предприняты.

Конфликтной, по-видимому, могла стать ситуация с назначением патриархом Никоном своих кандидатов на некоторые белорусские кафедры. Помимо назначения на смоленскую кафедру, которую, по понятным причинам Никон и не думал передавать в ведение киевской митрополии, владыки Филарета Суздальского, администраторами витебской и полоцкой

[253] АЮЗР. Т. 10. Стб. 773.
[254] Там же. Стб. 774.
[255] *Опарина Т.А.* Украинское духовенство и Московский патриархат в середине XVII в.: контакты и конфликты (вопрос об отношении к киевскому благочестию в русских церковных кругах) // Православие Украины и Московской Руси в XV - XVII вв.: общее и различное. М., 2012. С. 226-258.

епархии стали игумены местных монастырей – Калист Риторайский и Игнатий Иевлевич. Польский историк А. Миронович, считает, что эти назначения вызвали негативную реакцию со стороны Сильвестра Коссова, однако ссылки на источники при этом не приводит[256]. Надо отметить, что оба игумена были выходцами из местного духовенства и, по-видимому, известны Коссову. Никон, провозгласивший себя «патриархом Всея Великия и Малыя и Белыя России», не обсуждал с Сильвестром Коссовым назначения на кафедры, находящиеся на канонической территории киевской митрополии, но в то же время, осуществлял задачу, которую Коссов ставил перед собой в течение 30-х – 40-х гг., а именно борьбу с униатской церковью.

На этом хотелось бы остановиться несколько подробнее. На территории Великого княжества Литовского, занятой московскими войсками в 1654-55 гг. уния была фактически ликвидирована, а имущество униатских церквей было передано прежним владельцам. Также наметился переход большого количества униатских священников в православие[257]. Во время русско-польских переговоров в Немиже весной 1656 г., царские послы потребовали от польской стороны не только ликвидации унии, но и возвращения всех «святынь» и епархий, на которые «…владыки были назначены отцами нашими архиепископами константинопольскими и царегородскими патриархами…»[258] Религиозные требования эти были согласованы с гетманом Богданом Хмельницким и, по-видимому, известны и Сильвестру Коссову[259]. Несмотря на то, что решение этого вопроса в Немиже

[256] *Mironowicz A.* Sylwester Kossow — biskup białoruski, metropilita kijowski Białystok, 1999. S. 43.

[257] Там же. С. 49.

[258] *Заборовский Л.В. Захарьина Н.С.* Религиозный вопрос в польско-российских переговорах в деревне Немежа в 1656 г. // Славяне и их соседи. М., 1991. Вып. 3. С. 167-168.

[259] В своем письме в 1656 г. Б. Хмельницкий писал: «…Толко ваше царское величество и яко един под солнцем сеябщий православный государь, изволь премудре усмотрять, что православные епископы лвовски, премыски, луцкий и перед тем православием будучие хелмскии, володимерскии и весь народ православный, в тех епископиях обретающийся, великое гонение по вся времена терпели и ныне терпят, церкви Божия на костелы обращены были. А как бы ваше царское величество то православие и людей, в нем

было отложено до следующих переговоров, московские войска, а вслед за ними и дипломаты встали на путь реального воплощения религиозных требований, озвученных киевским духовенством и казачьей верхушкой в период Освободительной войны, что не могло не импонировать Сильвестру Коссову. В историографии сложился определенный стереотип, согласно которому стержнем отношений между киевским митрополитом и Москвой был вопрос о переподчинении его епархии под власть патриарха Никона[260]. Как нам кажется, это заведомое упрощение взглядов митрополита, который не мог не оценить масштаба положительных для киевской митрополии изменений, произошедших с православной церковью в восточных воеводствах Речи Посполитой после их занятия московскими войсками.

Видимо поэтому уже с 1656 г., митрополит, по крайней мере, в обращении с официальными лицами, изменил тон своего отношения к московскому правительству. В самом начале 1657 г. Сильвестр Коссов встретился с киевским воеводой Андреем Бутурлиным и высказал свое опасение о распространившихся в Малороссии слухах о передаче украинских земель полякам[261]. Это стало поводом для возобновления контактов между митрополитом и Посольским приказом. В марте 1657 г. к Сильвестру Коссову приехал царский посланник В.П. Кикин с просьбой чтобы митрополит «…к гетману к Богдану Хмельницкому и к писарю ко Выговскому и к полковникам писал и их утверждал, чтоб они таким ляцким умышленным смутным письмам не верили»[262]. Непосредственно перед приездом Кикина, Сильвестр Коссов переслал в Москву «прелестные письма» от Яна Казимира и Станислава Беневского. Сближение киевского

будучих, от твоего царского величества милости отдалили, то бы никакова православного человека в тех краях не было, и все бы те церкви, которые чрез княжат росийских и православных християн на хвалу Богу созижденныя были, в костелы обратилися. А что ныне чрез столника вашего царского величества указ пришел, пусть так, как за исконивечных предков вашего царского величества святые памяти блаженных княжат росийских было, и ныне будет, чтоб рубеж княжества Росийского по Вислу реку был, аж до венгерские границы…» ДБХ. С. 501-502.

[260] См. напр. *Mironowicz A.* Sylwester Kossow S. 43-49.

[261] *Эйнгорн В.И.* Указ.соч. С. 86.

[262] Там же. С. 87.

митрополита с московской администрацией не могло не стать результатом изменения их позиций по отношению друг к другу. В.И. Эйнгорн, опираясь на письмо Коссова к могилевскому братству[263], считал, что митрополит готовился к новому раунду переговоров с царскими представителями[264]. Планам митрополита, однако, не суждено было сбыться: в апреле 1657 г. он скончался.

Таким образом, мы склоняемся к точке зрения В.И. Эйнгорна, который утверждал, что в последние годы жизни митрополит Сильвестр несколько изменил свое отношение к царской власти, или, по крайней мере, не чуждался сотрудничества с ней. Причины такой перемены лежат на поверхности – после Переяславской рады, литовских походов Алексея Михайловича, совместной операции войск Бутурлина и казаков Хмельницкого на Украине, практически вся территория Киевской митрополии перешла под контроль Русского государства. Главное опасение, озвученное митрополитом еще в январе 1654 г. перед царскими посланниками о судьбе православного духовенства, оставшегося на территории Речи Посполитой, просто перестало иметь какое-либо основание. Так же об изменении позиции митрополита и его ближайшего окружения по отношению к царской власти, как уже было указано, косвенно свидетельствует написанный в 1656 г. «Патерик».

Теперь обратимся к двум письмам, написанным митрополитом Сильвестром Коссовым в марте 1654 г. царю Алексею Михайловичу по случаю рождения первенца. Эти письма – еще один из примеров красноречия, свойственного интеллектуальному кружку, сформировавшегося вокруг Киево-Могилянской коллегии. Выражая свой восторг по поводу

[263] В своем письме могилевскому братству, чье будущее во многом решалось на русско-польских переговорах в Вильне, Коссов писал: «В справах церкви Божией хотел бым милостям вашим ознаймити, але листове поверити не можна, будет еднак милость ваша ведати, скоро та комиссия скончится, бо теперь и царь его милость, военными затрудненный забавами, которы абы счастливе к помноженю Православия скончил, Господа Бога просячи…» Археографический сборник документов Виленской комиссии. Вильно, 1867. Т. II. С. 78.

[264] *Эйнгорн В.И.* Указ.соч. С. 89.

рождения царевича Алексея Алексеевича, «смиренный богомолец» писал: «…неизглаголанно общею насладившеся радостию, должное Царю царем и Господеви господем соборне возсыхает благодарение, яко Он пресветлейшему вашему царскому величеству многовожделенный *всему яфетороссийскому племени нашему*, наипаче пресветлейшаго вашего царского величества свойственнаго православного царствия наследника…»[265] Далее митрополит продолжал: «…тако и богодарованному и новорожденному вашего царского величества сынови богоспешного возраста и благополезного в царских добродетелех воспитания в наследие *православного скипетра яфеторосийского* и во ужас всем христоненавистным варваром и прегордым иноплеменником…»[266]

Также рассмотрим грамоту Сильвестра Коссова самому царевичу Алексею. Митрополит обращался в этом послании к младенцу как к «превожделенному православно *яфетороссийскаго царствия* наследнику, и яко преславного имени его царского величества, сице и превысоких царских и отеческих добродетелей причаснику вся *многоименная Великая и Малая Росия* неисповедимою наслаждается радостию…»[267]

Эти два письма интересны для нас в связи со следующим. Во-первых, в них в косвенной форме упоминается имя легендарного библейского прародителя славянских народов Иафета. Во-вторых, сама форма «*яфеторосийское племя*» характерна для такого исторического трактата как «Палинодия» Захарьи Копыстенского. В-третьих, здесь мы можем, по всей видимости, разглядеть не столько этническую, сколько этнополитическую конструкцию, связанную с представлением о «своей» царской власти – «*яфеторосийское царствие*». Также отметим такой пассаж: для Сильвестра Коссова царевич Алексей принадлежал к тому же «народу яфетороссийскому», частью которого осознавал себя сам митрополит. В-четвертых, термин «*многоименная Великая и Малая Росия»,* по-видимому,

[265] АЮЗР. Т. 10. Стб. 321.
[266] Там же. Стб. 322.
[267] Там же. Стб. 323.

говорит о таком представлении митрополита, выраженном в данном письме (и подчеркнем, для данного адресата), согласно которому Россия – это нечто двуединое, состоящее из «двух Россий».

Безусловно, оба послания – это, как уже было отмечено, чисто панегирические произведения. Однако в этих источниках мы встречаем отражение структурно однородной традиции, сложившейся в кружке киевских интеллектуалов, согласно которой московский царь – «природный монарх», имеющий право на Малороссию поскольку: а) был наследником «князей российских», происходящих от потомков Иафета; б) правил «Всей Россией», включающую в себя «Великую» и «Малую».

Взгляды Сильвестра Коссова, как нам кажется, являются прекрасной иллюстрацией тезиса, высказанного польским исследователем истории киевской митрополии в XVII в. Анджеем Гилем: «Православные круги Речи Посполитой не были монолитом, но представляли целую гамму взглядов и установок, которые были обусловлены внутренними сословными или территориальными различиями, совершенно понятными в социально-политическим калейдоскопе страны»[268].

Однако, в различных речах, произнесенных перед царскими или королевскими дипломатами, письмах, оставшихся в наследии митрополита, нет противоречий. Говоря первым о том, что Алексей Михайлович – наследник князя Владимира, и убеждая вторых в том, что его отчизной была Речь Посполитая, Коссов, как нам кажется, не сильно лукавил. В литературе, посвященной биографии митрополита не раз подчеркивалось его близость к польской (а стало быть) европейской культуре. Речь Посполитая – страна, обывателем которой Коссов был по рождению , и с которой была связана его церковная карьера. Шляхетское происхождение, европейское образование, по-видимому, способствовали формированию в нем представления о политической Родине. В то же время, такое внутреннее убеждение не

[268] *Гиль А.* Паисий Черхавский — холмский православный епископ (1621 — 1636) // Православие Украины и Московской Руси в XV — XVII вв. М., 2012. С. 190.

входило в конфликт с чувством собственной принадлежности к «российскому племени» даже смутным представлением о «Двуединой Руси», включающей в себя московскую и киевскую части.

§2. Малороссийское духовенство в годы Руины: основные высказывания о «русском народе» в контексте военно-политических событий.

В определенной степени проверкой политической и идеологической лояльности для представителей высшего киевского духовенства по отношению к царской власти стал мятеж гетмана И.Е. Выговского. В исследовательской литературе неоднократно отмечалась роль украинского приходского духовенства в борьбе против гетмана и его окружения. При этом, однако, позиция «духовной шляхты» была рассмотрена только в самом общем ракурсе.

Проект Гадячского договора[269], составленного ближайшим сподвижником Выговского Ю. Немиричем, включал в себя 5 статей, которые напрямую касались статуса православной церкви в «Великом княжестве Русском». Первый пункт договора декларативно уравнивал в правах православную церковь с католической. Вторым пунктом оговаривалось право киевского митрополита и пяти украинских архиереев заседать в Сенате (по Зборовскому договору – такое право предоставлялось только двоим). 13-й,

[269] Под Гадячским договором или «Гадячской унией» мы понимаем, строго говоря, проект договора, соглашение о котором было подписано 16 сентября 1658 г. Несмотря на то, что польский король Ян Казимир присягнул на этом договоре, польский сейм ратифицировал договор в значительно урезанном виде, оставив основные преобразования исключительно на бумаге. *Таирова-Яковлева Т.Г.* Иван Выговский // Единорогъ. Материалы по военной истории Восточной Европы эпохи Средних веков и Раннего Нового времени. Вып. 1. М., 2009. С. 248. Согласно проекту договора, украинские земли входили в состав Триединой Речи Посполитой на правах «Великого княжества Русского», проводилась касация Брестской унии, в польский Сенат избирались сенаторы от православных, в том числе обязательно — пять русских архиереев. Проводилась нобилитация казацкой старшины. Отдельно оговаривалось, что казаки имеют право на нейтралитет в случае московско-польской войны. Польский сейм 1669 г. сильно урезал политические пункты договора. Уничтожив саму идею суверенного Русского княжества. См.: *Степанков В.С.* Гетьманство Івана Виговського: соціально-політична боротьба і проблема державного будівництва (серпень 1657-вересень 1659 р.) // Середньовічна Україна. Вип. І. Київ, 1994. С. 88-108.

14-й и 16-й пункты касались будущей Киевской Академии и Печерской типографии. Статус Академии определялся отдельно: предполагалось не допускать в нее иноверных преподавателей. В типографии разрешалось печатать любые полемические произведения[270]. Таким образом, Гадячский договор шел куда дальше Зборовского и, в общем, отвечал интересам высшего православного духовенства периода Освободительной войны. Однако к 1658 году украинская церковная элита уже могла сравнить Гадячские условия с тем положением православной церкви, которое сложилось после 1654 г. в условиях подчинения царской власти.

Несмотря на действия московского правительства, которые крайне волновали высшее украинское духовенство (регулярные попытки подчинения Киева власти московского патриарха, возможная посылка московских архиереев и священников в украинские епархии, ссылка представителей украинского духовенства в московские монастыри и т.п.) положение киевских духовных лиц под царской властью обладало весомыми преимуществами над теми, которые предлагал Гадячский договор. Во-первых, многие украинские монастыри уже успели получить царские жалованные грамоты на различные маетности. Вопрос о церковном землевладении и возможном его переделе в пользу католической церкви в Гадячском договоре так и не затрагивался. Во-вторых, киевское духовенство занимало в православном государстве господствующее положение. Пафос Гадячского договора, в противоположность этому, предусматривал, что православная церковь так или иначе остается на вторых позициях (в частности, все православные архиереи-сенаторы должны были заседать только после католических епископов своих епархий). В-третьих, резкая

[270] 13. Училища два, одно в Киеве, другое в Княжестве Литовском, где себе их укрепят, имеют быти поволены учители и униаты имеют быти. 14. Католики и греки, а еретики всех соборищ от тех училищ все отвержены быти имеют. 16. Библии, атеки и печатные дворы везде поволены, в которых в статье веры оберегатца имеют, чтоб кто противного ничего не вкинул. «Договорные статьи поляков с запорожскими казаками. АЮЗР. Т. 7. С. 252.

перемена внешнеполитического курса Гетманщины повлияла бы на стабильность как в политической, так и в церковной жизни региона.

Тем не менее, в 1658 г. наметился определенный раскол в среде высшего украинского духовенства. Митрополит Дионисий Балабан с частью киевских игуменов поддержал Выговского и отправился в Варшаву для обсуждения условий соглашения. Несколько позже нежинский протопоп Максим Филимонович писал в Москву: «митрополит киевский и все владыки и архимандриты, как Тукальский, Василевич игумены и протопопы некоторые до Варшавы к королю на сейм поехали, на нечестивое сборище. Только отец Гизель, игумен межигорский, отец Варнава и отец Клементий Старушич, игумен Выдубицкий неколебимо стоят. А отец Баранович також в Печерском монастыре немощен».

Таким образом, полную лояльность по отношению к царской власти в то время продемонстрировали две значимые церковные фигуры – Иннокентий Гизель и Лазарь Баранович. Несколько непонятной остается позиция виленского наместника Иосифа Нелюбовича-Тукальского.

Тогдашний местоблюститель митрополии Лазарь Баранович практически никак не проявил себя в конфликте, по-видимому, из-за болезни. В отличие от него архимандрит Иннокентий Гизель активно действовал в развернувшихся событиях. Внешнеполитический курс Выговского вызвал у него отторжение. Опираясь на интересы православной церкви, Гизель вместе с Иосифом Тукальским еще в начале 1658 г. написали в Москву пространное письмо, в котором уверяли «нашего же великого князя киевского», как они называли Алексея Михайловича в целесообразности продолжения войны с Речью Посполитой. Тон письма не вызывает никаких сомнений в решимости авторов: «храни ся, - писали архиерея царю, - и всю державу от псов; врагу же твоему не ими веры николиже…»[271] Особое внимание Гизель и Тукальский уделили будущему положению униатов. При этом они также не стеснялись в выражениях: «…ненаказанные супостаты от

[271] АЮЗР Т. 4. С. 85.

церкве святыя восточные отпадше, пришедше в чювство, приимут жалость о суетной крамоле своей, и либо с пшеницею – сице с православными смешеся, се есть проклятую ту свою отвергше, в житницу Господню соберутца, либо огнем праведныя ярости [сожжены будут]…»[272] Письмо не только обсуждалось на заседании боярской Думы, но имело и другие последствия[273].

Надо отметить, что это письмо было написано в то время, когда Выговский уже вел тайные переговоры с поляками. Таким образом, реакция Гизеля на Гадячский договор была вполне ожидаема: «А Печерской архиморит Инокентей Гизель тебе великому государю служит верно, и гетману и полковником говорит, не боясь от них ничего», - писал Филимонович[274].

В июле 1658 г. Гизель послал в Москву «наместника» киево-печерского архимандрита Авксентия с просьбой о материальной помощи и о подтверждении прав на все маетности, принадлежавшие Киево-Печерскому монастырю. Об этом посольстве упоминал В.И Эйнгорн, но пристального внимания ему не уделил[275]. Однако знакомство с материалами миссии Авксентия интересно для изучения позиции киевского духовенства по отношению к царской власти.

Перед тем как подать челобитную, Авксентий вручил царской семье дары от Киево-Печерского монастыря: Алексею Михайловичу были преподнесены – второй раз после такого же дара, сделанного митрополитом Петром Могилой в 1635 г. - частицы мощей св. Владимира, а царевичу Алексею Алексеевичу был подарен образ «Великого святителя Христова

---

[272] Там же.

[273] Гизель и Тукальский, в частности, упомянули св. Афанасия Брестского, убитого униатами в 1648 г.: «который ко блаженной памяти вашего царского величества родителю на Москву духом пророчествия, со иконою чюдотворною пречистыя… Девы Богородицы… его царскому величеству победы на враги и умножения державы православных царей Московских…» После взятия русскими войсками Бреста в 1660 г., по указу Алексея Михайловича, одну из униатских церквей отдали под приход Афанасия Брестского.

[274] АЮЗР. Т. 15 Стб. 290.

[275] *Эйнгорн В.И.* Указ.соч. С. 118.

Алексея, митрополита киевского и всея Росии чудотворца...»[276] Семантическое значение этих подарков налицо. В речах, сказанных представителями киевского духовенства накануне и во время проведения Переяславской рады, в их посланиях, в Патрике Иосифа Тризны была подчеркнута связь «Володимерова корени» с московскими правящими династиями. В то же время образ киевского (а фактически – московского) митрополита Алексея проступал в панегириках царю Алексею Михайловичу.

Посланники печерского архимандрита предоставили в Посольский приказ грамоту киевского князя Андрея Юрьевича «Китая», универсал гетмана Хмельницкого, привилеи польских королей на различные маетности, письма константинопольского патриарха и привилей, полученный от митрополита Сильвестра Коссова. Из всех когда-либо приобретенных маетностей для нас интересна судьба, в первую очередь тех, которые оказались в составе Брянского уезда и впоследствии, когда Брянск перешел в состав Великого княжества Московского были утеряны для Киево-Печерского монастыря. Иннокентий Гизель просил вернуть эти вотчины на том основании, что когда-то их подарил монастырю князь Андрей «Китай» Юрьевич «благоверный и великий князь русский, внук володимерова мономахова правнука Ижеславля…» (в московском пересказе письма архимандрита Андрей Юрьевич и другие русские князья названы «прежними государями *царями* и великими князьями российскими»)[277]. Закончил свою челобитную Гизель словами: «…и ныне, государь, те монастыри и вотчины за тобою великим государем, а мы богомольцы твои ими, монастыри, прежними и вотчинами не владеем…»[278] По указу царя, бывшие владения Киево-Печерского монастыря в Брянском уезде были возвращены[279].

Просьба Иннокентия Гизеля говорит о том, что киевское духовенство надеялось на возвращение украинским монастырям земельных владений,

[276] РГАДА. Малороссийский приказ. Ф. 124. Оп. 1. 1658 № 12. Л. 13.
[277] Там же. Л. 14-15.
[278] Там же. Л. 93.
[279] Там же.

принадлежащих Москве[280]. Советы которые давали Гизель и Тукальский в уже цитируемом письме, отправленном царю в начале 1658 г. также можно объяснить в т.ч. желанием вернуть маетности киевских монастырей, которые остались под контролем польской короны. Безусловно, видеть в этом чисто меркантильном интересе главную причину лояльности Гизеля и других представителей малороссийского духовенства по отношению к Москве, на наш взгляд, неверно.

Деятельность Мефодия (Максима) Филимоновича, его политические и идеологические взгляды в 1658 – 1665 гг. Деятельность протопопа Максима Филимоновича до того, как его поставили местоблюстителем в 1659 г. – яркий пример того, насколько особенное место занимали протопопы в среде украинского духовенства в середине – второй половине XVII в[281]. До своего политического «дебюта», пришедшегося на гетманство И. Выговского, Филимонович, по-видимому, выступал как креатура Сильвестра Коссова.[282] В сентябре 1654 г. нежинский протопоп, ссылаясь на поручение, полученное от киевского митрополита, в своем письме уговаривал мещан Могилева сдаться на милость казаков Б. Хмельницкого, так как «сохрани Боже, *москва* не хотела по своем нраве и

[280] Надо отметить, что такие мысли посещали представителей духовенства Правобережья. См. Наст. Соч. С. 142-143.

[281] Биографии трех протопопов — Максима Филимоновича, Симеона Адамовича и Григория Шматковского дают основания полагать, что белое духовенство могло находиться в некоторой оппозиции по отношению к «князьям церкви». Имевшие, вероятно, такой же образовательный уровень, они происходили не из среды православной шляхты, как, например Сильвестр Коссов, Иосиф Тризна, Дионисий Балабан, Иосиф Тукальский, Лазарь Баранович и др., а из семей потомственных священников. Для большинства из них сан протоиерея был пиком церковной карьеры, доступ к высшим духовным должностям для них был закрыт. Филимонович, Адамович и Шматковский в разное время вступали в конфликт с высшим духовенством (в первую очередь с черниговским архиепископом Лазарем Барановичем) и терпели поражение.

[282] Об этом свидетельствует в первую очередь тот факт, что «подручным» киевского митрополита его считали в первую очередь в Речи Посполитой. В своем письме виленский воевода Януш Радзивил в 1655 г. писал Филимоновичу: «Ведая о том, добре, что его милость отец митрополит киевской, яко есть человек великой и богобоязливый, и вашу милость также прилагаемыя доброты и богобоязньства…» (АЮЗР. Т. 14. С. 548); Примерно так же обращался к нему белорусский шляхтич Константин Поклонский.

право поставити совершенно в вашем городе…»[283] Таким образом, протопоп в это время, видимо, разделял позицию Коссова, желавшего, как можно больше, ограничить вмешательство московской администрации в дела верующих Киевской митрополии.

В январе 1654 г. Максим встречал московского посла В.В. Бутурлина речью, схожей с теми, которые были сказаны Богданом Хмельницким, представителями старшины и духовенства во время проведения Переяславской рады и присяги малороссийского населения[284]. Для нас, однако, интереснее другая речь, произнесенная в присутствии наказного гетмана Ивана Золотаренко (нежинский протопоп сопровождал его в Белоруссии и в дальнейшим поддерживал хорошие отношения с ним и его братом Василием). Рассмотрим её подробнее. Выражая свой восторг по поводу присоединения Малороссии к Русскому государству, Филимонович говорил: «Призрел Господь Бог на смирение наше, коли подал до сердца вашему царскому величеству, дабы расточенных сынов русских злохитрием лятцким воедино собрал, разделенных составов воедино тело русского великого княжения совокупил, разсеянных что кокошь птенца своя под крыла вашего царского величества восприял, дабы преславное имя русское в Малороссии уничиженно и гноищем насилствования лятцкого погребенное воскресил и в первое достояние привел»[285]. Особенный интерес представляют два оборота: 1) *«расточенных сынов русских злохитрием лятцким воедино собрал…»; 2) «разделенных составов воедино тело русского великого княжения совокупил…»* Первая фраза хорошо, на наш взгляд, коррелируется с известными словами Хмельницкого «разлучили нас

[283] АЮЗР. Т. 14. Стб. 152.

[284] «Кто не возрадуется с правоверных христьян и росийских сынов в нынешнее время толикое благодеяние Божие увидевше… такожде и нас, православнх сынов российских, днесь верным рабом своим, благочестивым великим государем нашим, царем и великим князем Алексеем Михайловичем, всеа Русии самодержцем от сопостат наших свобождает, да якож тамо мынове Израилевы, прошедше по суху Чермное море…» АЮЗР. Т. 10. С. 266.

[285] АЮЗР. Т. 14. Стб. 175.

лукавством своим и неправдами проклятые ляхи…»[286] По всей видимости, мы имеем здесь дело с отголоском исторической памяти обоих личностей о событиях, связанных с присоединением части территории Древнерусского государства к Великому княжеству Литовскому и Польскому королевству. Очень важно, что в отличие от слов гетмана, который имел в виду, в первую очередь, насильственное разделение народа, связанного одной религией и единым государством («…от Владимирова святаго крещения одна наша православная вера и имели едину власть…»), Филимонович употребил маркеры «этнической» идентичности: население Московского государства и украинских земель в его понимании – «сыны русские». Вторая фраза также может служить примером использования исторической памяти о некогда разделенном Древнерусском государстве.

Далее Филимонович продолжал: «…како к нам по прародителях вашего царского величества, великих князей и самодержцех русских, праведное и дедичное и отеческое жребие и наследие имеющи, не всхощеши, *яко отец природный сынов русских*, яко пестун верных рабов во милости вашего царского величества пестуновати…»[287] Этот фрагмент речи протопопа напоминает нам многочисленные подобные речи, сказанные представителями малороссийской интеллектуальной и политической элиты для обоснования династических прав Алексея Михайловича на украинские и белорусские земли. Отдельно следует выделить обращение *«отец природный сынов русских»*, которое у Филимоновича появляется впервые.

Весь этот «общерусский» пафос был «предисловием» к основному призыву Филимоновича: «…помилуй *люди русския*, по Господе Бозе на милость вашего царского величества уповающия, не пощади трудов вашего царского величества ради освобождения толикого правоверного народу христианского и земли свойственной русской не остави до конца, толиким преславным градом, толиким великим лаврам, толиким святым монастырям,

[286] ВУР. Т. 2. С. 429.
[287] АЮЗР. Т. 14. Стб. 175.

толиким знаменитым храмом Господним, от прародителей вашего царского величества, великих князей русских, на честь Господу Богу в Троице святей единому созданных, погибнути и в запустение приити… там о Киеве и Чернигове, что реку о Львовской земли, Подолской, Покутцкой, Подгородской, Полесской, Белорусской и о их широких княжествах, славных городах…»[288] В третий раз возникает мотив некогда единой и когда-то разделенной общности: «…*толикого правоверного народу христианскому*… толиким преславным градом, толиким великим лаврам, толиким святым монастырям в Троице святей единому созданных…»

Интересно, что Филимонович четко разделял термины «христианский» («православный») и «русский»: «…рабом же Господним не токмо православно во святую восточную соборную апостольскую церковь хотящим веровати, *но и преславным имянем русским нарицающимся стыд* и поношение…»[289]

В речи протопопа мы также находим мотив того, что именно Малороссия – это в определенном смысле «центр» Русской земли: «Вемы бо, вемы, яко многими неисчетными царствы, государствы, княжствы и землями от щедрыя руки Господни пресветлый престол вашего царского величества почтен есть; но Малую Русь, *истинную землю Рускую*, восточное дедичство вашего царского величества, яко изгибшую драхму, подобает вашему царскому величеству взыскати…»[290]

Как уже было сказано, Сильвестр Коссов к концу жизни во многом смягчил свое отношение и к Москве и к царской администрации. Возможно, это повлияло и на взгляды Филимоновича. Так или иначе, но после смерти митрополита протопоп стал вполне самостоятельной политической фигурой и, пользуясь уже полученным авторитетом, принял активное участие в подавлении мятежа гетмана Ивана Выговского.

---

[288] Там же. Стб. 176.
[289] Там же. Стб. 177.
[290] Там же. Стб. 177-178.

Надо отметить, что Филимонович позиционировал себя как защитник «черни», то есть еще до открытого противостояния между Выговским, выражавшим тогда интересы верхушки казацкой старшины, и Пушкарем, выступавшим от лица «демократических» слоев казачества и мещан, фактически встал на сторону второго. В своем первом письме путивльскому воеводе Н.А. Зюзину протопоп просил о скорейшем введении воевод в украинских городах и усилении великороссийских гарнизонов, мотивируя это тем, что «во всем чернь вседушно ради, чтоб уже имели одного подлинного государя, чтоб было на кого надеяться…»[291] Единственное, о чем, по словам Филимоновича «блюдутца» жители украинских земель это: 1) чтобы не было ссылок в Сибирь; 2) чтобы «звычаев здешних, как церковных, так и мирских не пременено»[292]. Сразу отметим, что оба эти требования будут еще не одно десятилетия «всплывать» в среде рядовых казаков и белого духовенства и станут «камнем преткновения» между ними и представителями правящей элиты Гетманщины.

Несмотря на это, до открытой измены Выговского, в начале 1658 г. Филимонович был исполнителем его поручений – в частности, он ездил в Москву с посольством от гетмана. После возвращения на Украину, Максим также пытался по просьбе митрополита Дионисия Балабана примирить Выговского с Мартином Пушкарем[293].

Гадячский проект разделил интеллектуальную и политическую элиту Гетманщины на тех, кто поддержал идею «унии» с Речью Посполитой и сторонников царя. Максим Филимонович оказался среди вторых и даже более того, своими энергичными мерами он оказал Москве немалую услугу. Уверив Посольский приказ в том, что ему «лучше умереть, чем быть в чем-либо неугодным его царскому величеству»[294], нежинский протопоп, начиная

[291] АЮЗР. Т. 4. С. 31.
[292] Там же.
[293] *Эйнгорн В.И.* Указ.соч. С. 117; АЮЗР. Т. 5. С. 52.
[294] АЮЗР. Т. 4. С. 199.

с конца 1658 г., неоднократно сообщал в Москву «вести» из осажденного Киева.

Перед тем, как мы рассмотрим участие Филимоновича в событиях, с которых началась Руина, следует несколько упомянуть о роли белого духовенства в указанных событиях в целом. В 1658-59 гг. на Украине приходские священники и протопопы в большинстве своем оказались на стороне царской власти и их влияния на то, что мятеж Выговского в целом не удался, переоценить сложно. В начале 1659 г. конотопский священник Василий говорил царскому посланнику Г. Булгакову: «…они духовного чину и казаки от гетмана в утесненье, и многих де гетман казнит, кто помыслит на государеву сторону и розстреливает…»[295] Очень характерно, что в этом противопоставлении священник объединял приходское духовенство с казаками, чья реакция на Гадячскую унию, была, по всей видимости, одинаковой[296]. Примеров сотрудничества представителей белого духовенства с царской властью много. Во время измены казаков Глухова, местный протоиерей спас от смерти 50 стрельцов[297]. Священник Григорий из Зенькова, по его показаниям, «собственноручно убил царевых изменников человек шездесят и болши…»[298]

Пожалуй, главной заслугой Филимоновича перед Москвой стало добросовестное исполнение роли «наговорщика доброго». Для этого, по всей видимости, он пользовался своими связями с другими протоиереями и

[295] Там же. Т. 7. С. 267.

[296] Действия Выговского вызвали нарекания со стороны не только рядовых казаков, но и старшин. Так, по одному из свидетельств, в таборе под Каменным, к Выговскому явилась делегация полковников и сотников, возмущавшихся со словами: «…против ково он войною шол и татар призвал? А им, де черкасом, неприятелей никово нет…» АЮЗР. Т. 4. С. 176; По другому свидетельству нежинский полковник Григорий Гуляницкий вместе со своими казаками также высказывал, что Выговский «государю изменил, зачал войну неведомо для чего…» Там же; по еще одному известию, в октябре 1658 г. на раде старшина спрашивала казаков, согласны ли они участвовать в войне против Московского государства и «…и чорные де люди им ничего не сказали…» Там же. С. 194.

[297] АЮЗР. Т. 7. С. 264.

[298] Там Т. 4. С. 138. Надо отметить, что о. Григорий вполне сознавал, что при всех его благородных чувствах, такое поведение не соответствовало сану священника и поэтому просил, чтобы по государеву указу кто-либо из архиереев снова разрешил ему служить литургию.

приходскими священниками. Таким образом, мы можем предположить, что основным каналом, через который сторонники царя «наговаривали» широкие слои населения стала приходская проповедь[299]. Учитывая содержание речей, которые были сказаны Филимоновичем в 1654 г. перед царем, мы можем также предположить, что эти проповеди могли носить «общерусский» пафос.

Участие Филимоновича и других представителей белого духовенства в подавлении движения И. Выговского можно, по нашему мнению, объяснить следующими причинами. 1) Белое духовенство, как и высшее вряд ли находило для себя выгодным Гадячское соглашение (даже те уступки, которые по соглашению полагались православной церкви, касались, в первую очередь высшего духовенства, а вопрос о переподчинении Киевской митрополии московскому патриарху для приходских пастырей стоял не так остро, как для «князей церкви»). 2) После Переяславской рады кардинально изменилось материальное положение православной церкви – теперь малороссийские священники получили прекрасную возможность поправить церковное имущество средствами, полученными из царской казны. 3) Царская власть, безусловно, была более понятна: представители приходского духовенства охотно произносили имя православного царя на ектеньях[300]. 4) Гадячский договор лишал приходское духовенство всех тех возможностей, которая давала им московская власть, предоставляя взамен перспективы, чуждые им, зато близкие главным творцам договора – представителям бывшей православной шляхты и части старшины.

---

[299] Косвенным подтверждением этого может служить такой факт. В январе 1659 г. царский посланник Григорий Булгаков приехал в Переяславль, где имел разговор с киевским протопопом, ставшим на сторону Выговского и с двоюродным братом гетмана. В ответ на один из упреков со стороны своих оппонентов, Булгаков, игнорируя Выговского, с удивлением высказал протопопу: «…и говорить было ему, *духовнаго чину*, такие вещи, не ведая доброго дела, не годилось…» *Эйнгорн В.И*. Указ.соч. С. 126. АЮЗР. Т. 7. С. 274.

[300] О том, что для приходского духовенства царская власть имела больший авторитет, чем власть гетмана, свидетельствуют посольства от различных городов, направленные в Москву в 1660, во главе которых стояли священники. Священники также приезжали и по личным делам — просить материальной помощи. Все это, по-видимому делалось без ведома гетмана Юрия Хмельницкого. *Эйнгорн В.И.* Указ.соч. С. 148.

В этом плане интересно мнение неизвестного автора «Наветов», церковного полемического произведения, написанного в 60-е гг. XVII в. Гадячскому договору в этом сочинении была посвящена одна статья. «Ꙗко там противъ навѣтовъ, - писал автор, - ѻбваровал был православїе хоч не совсѣмъ, иж ѻ унѣи поунктъ вымязял *для великихъ подарковъ и гоноров*, …»[301] («…как там против пунктов, защитил статус православной религии, однако не полностью, так как пункт об унии вычеркнул ради больших подарков и большой чести…» - *Д.С.)* То, что, по мнению православного, духовенства, Выговский по разным причинам потворствовал униатам косвенно доказывает тот факт, что представители католического духовенства считали гетмана склонным к унии[302]. Все это, как нам кажется, до определенной степени, опровергает тезис известной украинской исследовательницы Н. Яковенко об общем благосклонном восприятии высшим украинских духовенством условий Гадячской унии[303].

В августе 1659 г. Максим Филимонович вместе с выборными представителями сословий от нежинского полка приехал в Путивль к воеводе кн. А.Н. Трубецкому и привел приведенных депутатов к присяге. Тогда же вместе с ним присягу принес конотопский протопоп, а на следующий день – иченский протоиерей Симеон Адамович. Интересно, что сами представители старшины, снова присягнувшие на верность Алексею Михайловичу, представляли случившееся как заслугу нежинского и иченского протопопов. Об этом свидетельствует письмо прилуцкого полковника Федора Терещенко[304].

---

[301]Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки. Q. XVII. 220. Л. 42. в другом месте автор писал: «ѧко чинїли послове Выговского, за што тех всѣх их самых Богъ искоренил и памѧть со шумомъ…» Там же. 46 об.

[302] Киевская старина. Киев. 1883, № 5. С. 111.

[303] *Яковенко Н.* Перед викликами часу… С. 496-497.

[304] Терещенко писал в Москву следующее: «…всю Малую Россию, яко блудных сныов, от истинны уклонившихся, под высокую и милостивую руку вашого царского пресветлого величества привести тщались, чого им, яко истинным рачителям соединения православия, сам Бог есть свидетель, и ныне сие дело благое, всему православному народу христианскому приятное и радостное, ими отцами зачатое, в Переяславлю в свое свершение милостью Божиею и тщанием вашого царского пресветлого величества и

Таким образом, белое духовенство, возглавляемое Максимом Филимоновичем, во многом способствовало тому, чтобы Гадячский договор не вступил в силу на территории украинских земель. Даже те полковники, которые поначалу вполне искренне поддержали интригу Выговского, решили не ждать исполнения условий договора и «принесли свои вины» царю. Деятельность духовенства в этот период сыграла на руку царскому правительству, так как после разгрома царской армии под Конотопом в июне 1659 г. в Малороссии отсутствовала реальная военная угроза со стороны Москвы.

Значение раскола в духовенстве, наступившего после заключения Гадячской унии, не стоит преуменьшать. С точки зрения Московского правительства он поставил главу киевской митрополии, Дионисия Балабана, вне закона. Левобережное духовенство было вынуждено обратиться к царю с просьбой об избрании нового митрополита и даже выразило согласие на то, чтобы этот митрополит был поставлен московским патриархом[305]. В противовес этому, казацкая старшина во главе с Ю. Хмельницким и Т. Цецурой продолжала поддерживать кандидатуру митрополита Дионисия. Этот факт опять-таки нельзя вырвать из политического контекста, так как связь с митрополитом, активно поддерживающим идею Гадячского договора, означала новый этап в переговорах старшины с польской стороной. Поэтому спор старшины с духовенством по этому вопросу был отражением более масштабных разногласий о выборе между московским и польским протекторатом.

щастием благородного сына вашого, государя нашого, великого царевича и великого князя Алексея Алексеевича пришло…» РГАДА. Малороссийские дела. 1659. Ед. хр. 89. Л. 3

[305] Терехтемировский игумен Иосаф, ездивший в Москву в июне 1660 г. как посланник от малороссийского духовенства сказал в приказе: «…и великий бы государь подаловал, велел им в Малой Росии духовным чином обрать митрополита, а без пастыря в Малой Росии быти им нелзе; а кого духовным чином оберут *и от кого ему рукоположену быть, от московского ли патриарха или от царегородского, о том как великий государь укажет*…» АЮЗР. Т. 5. С. 27. Двузначность этого заявления, однако, заключается в том, что московский патриарх Никон к тому моменту фактически оставил патриарший престол.

В начале 1660-х гг. роль духовенства и лично Максима, поставленного в Москве под именем Мефодия в епископы мистислаские и оршанские с назначением местоблюстителем киевской митрополии[306], безусловно, возросла, но, одновременно, стала более щекотливой. После измены Юрия Хмельницкого Левобережная Украина оказалась без гетмана. Претендовавший на эту должность «наказной» гетман Яким Сомко не вызывал полного доверия в Москве, а раду в апреле 1661 г. в Козельце, на которой Самко был избран в полные гетманы, московское правительство проигнорировало. В то же время московские воеводы в украинских городах вызывали все большее неодобрение. Они не только перессорились друг с другом, но и их действия стали причиной возмущения Максима Филимоновича, Лазаря Барановича и Иннокентия Гизеля. Введение на Украине медных денег также не придавало авторитета московской администрации. Более того, невозможность реализации медных денег толкала русских ратных людей, которые в медной монете получали жалование, на грабежи, в том числе и монастырских маетностей[307]. Действия царских воевод и ратных людей начали отталкивать местное население от московской администрации[308].

---

[306] Это назначение, как и следовало ожидать, было плохо воспринято высшим киевским духовенством, поначалу, однако, не выказавшим никакого неодобрения. Мало того, что местоблюститель был рукоположен московским митрополитом Питиримом, это произошло без «элекции» и одобрения со стороны украинского духовенства.

[307] Иннокентий Гизель так описывает поведение московских солдат и стрельцов: «Сие есть многим известно, что многие преже вотчины и хуторы пресвятыя Богородицы от них есть разорены, церкви разрушены, престолы опровержены, Тайны святые с сосудов пометаны, священники обнажены, иноки за выю связаны, биены, порублены, а иные и на смерть побиты, и подданные наши от убожества и нажитков своих разорены и иные помучены…» АЮЗР. Т. V. С. 69. Однако нельзя не отметить, что критический подход к этому источнику все же дает нам основание усомниться в его истинности. Описание поведения московских стрельцов стилистически напоминает нам рассказы о любых других вражеских нашествиях.

[308] Киевский воевода И. Чаадаев в июне 1661 г. написал в Москву письмо, в котором обличал другого воеводу Юрия Барятинского в том, что он арестовал киевского полковника В. Дворецкого, также в том, что он своими действиями настраивал киевское население против воеводской власти: «А которые, государь, люди всяких чинов жители киевские, тебе великому государю служили и добра хотели, а ко мне холопу твоему по твоей, государь, милости были приятны и ведать было от них про многое мочно, и он,

Возвышение политической роли Мефодия было также связано с тем, что он фактически стал посредником между тремя кандидатурами на гетманство – Я. Самко, В. Золотаренко и И. Брюховецким, которые активно доносили друг на друга. Надо отметить, что, не смотря на временное сотрудничество Филимоновича с Самко, местоблюститель очень скоро перестал оказывать ему поддержку. Наказной гетман был сторонником большей независимости казацкой старшины от московского правительства, что шло в разрез с позицией Мефодия, которую он выказал во время подавления мятежа И. Выговского[309]. Поэтому местоблюститель вошел в близкие отношения с представителями старшины, которые, наоборот, показали себя сторонниками сильной царской власти и, что характерно, после Гадячской унии поддержали московских воевод – В. Золотаренко и В. Дворецким[310]. При этом, когда речь зашла о раде, которую предполагалось собрать по поводу избрания нового гетмана, имел место долгий спор о том, чтобы Филимонович дал для этого свое благословление. После ссоры с Мефодием, нежинский полковник написал местоблюстителю: «ты де епископ нашего войскового дела не знаешь, *знал бы де свой монастырь* и молил за великого государя Бога и спасал душу свою…»[311] Таким образом, разногласия между Я. Самко и В. Золотаренко с одной стороны, и Мефодием, с другой определили выбор местоблюстителя. И. Брюховецкий, которого можно считать креатурой Филимоновича, выступал с той же политической программой по усилению московской администрации в интересах «черни», которая была озвучена епископом еще во время интриги Выговского. Таким

князь Юрья, всех озорничеством своим отогнал и отстранил…» АЮЗР. Т. 7. С. 326. По-видимому, поведение воевод привело к возникновению крайне негативных настроений среди казаков. Так один мещанин предупреждал великороссийского солдата, чтобы тот шел из Киева, так как в Киев приехало несколько полковников, чтобы «москву выбить». РГАДА. Ф. 214. Сибирский приказ. Стб. 1692. Л. 73-74. Надо отметить, что злоупотребления царских воевод, которые продолжались и впоследствии формировали почву для социальной напряженности на украинских землях. Которая затем вылилась в восстание 1668 г.

[309] *Горобець В.* Волимо царя східного… С.221.

[310] РГАДА. Ф. 214. Сибирский приказ. Стб. 1692. Л. 73-74. Л. 100.

[311] Там же. Л. 95.

образом, действия Филимоновича в период избрания нового гетмана можно объяснить желанием епископа как можно быстрее стабилизировать политическую жизнь на Левобережье. В Москву местоблюститель присылал неоднократные просьбы усилить киевский гарнизон и поскорее организовать выборную раду из-за страха перед «изменниками-черкассами»[312].

При поддержке Филимоновича, который единственный (Лазарь Баранович и Иннокентий Гизель от участия отказались) из высшего духовенства участвовал в Нежинской раде в июне 1663 г., гетманом был избран И.М. Брюховецкий. Золотаренко и Самко по приговору войскового суда были впоследствии арестованы и обезглавлены. Нежинская рада обеспечила на какое-то время первенствующее положение Мефодия в политической жизни Гетманщины, оттеснив даже Брюховецкого на второй план[313]. Такое положение дел сформировало почву для будущего конфликта между гетманом и местоблюстителем и уже в августе 1663 в Москву был отправлен первый донос на Мефодия, в котором епископа обвиняли в «латынстве» и коррупции[314].

Большое значение имела деятельность киевского духовенства в отражении похода польского короля Яна Казимира зимой 1663-1664 г. на Левобережную Украину[315]. Несмотря на отдельные попытки киевских

---

[312] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Московского стола. № 315. Л. 58-60.

[313] Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что по совету Филимоновича в 1663 г. сняли переяславского воеводу.

[314] *Эйнгорн В.И.* Очерки из истории Малороссии… С. 247.

[315] Так киевский воевода П.В. Шереметев потом сообщал в Москву, что во время польского похода Лазарь Баранович много «великому государю служил и работал и малороссийских городов жителей утверждал…» *Эйнгорн В.И.* Очерки из истории Малороссии… С. 262. Действительно, конечной целью похода Яна Казимира стал Новгород Северский, в котором находился черниговский епископ. Польские войска осадили город, а сам король расположился в Спасском монастыре. Баранович при этом собирал мещан и казаков «уговаривал их и к вере приводил. Чтобы они великому государю не изменяли, а бились бы с королем польским…» *Там же.* С. 260. Аналогично действовал и местоблюститель, рассылая через своих подопечных священников и казаков письма, уверяющие население не переходить на сторону короля. Конечно же, старания украинских архиереев оказались не совсем бескорыстными. Лазарь Баранович после окончания похода прислал царю просьбу, чтобы тот «покрыл его наготу» и выслал 800 рублей, книги, иконы и прочей утвари на ремонт Спасского монастыря. — АЮЗР Т. 6. С. 197. большую часть просьбы черниговского епископа в Москве исполнили. Посланник

игуменов вступить с польской стороной в переписку, наиболее значимые представители малороссийского духовенства остались на царской стороне. Иван Брюховецкий, напротив, казалось, потерял контроль над ситуацией и даже собирался эвакуироваться в Москву. При этом, однако, он несколько раз оговаривал Мефодия Филимоновича и Иннокентия Гизеля в том, что король предпринял военные акции по их просьбе (!) и Лазаря Барановича, в том, что тот собирался перейти на сторону Яна Казимира[316]. Так или иначе, поведение представителей высшего черного и белого малороссийского духовенства во время польского похода под Новгород Северский напоминает их аналогичные действия, предпринятые ими во время подавления мятежа И. Выговского в 1658-59 гг.[317] В верноподданнической форме позицию украинского духовенства передал в своей речи, обращенной царю, глуховский протопоп Григорий Шматковский, высказавший пожелание, чтобы под скипетром Алексея Михайловича объединилась вся «*земля Российская, наследие Владимира,* отца твоего (то есть Алексея Михайловича – *Д.С.*), Ярослава, Изяслава, Лва, Михаила Мономаха, Данигила Граброго, предков твоих…»[318]

В конфликте, который в течение 1663-67 гг. разворачивался между гетманом и местоблюстителем были задействованы Лазарь Баранович и Иннокентий Гизель. С того момента, как Брюховецкий начал отстаивать идею о поставлении московского ставленника на Киевскую митрополию, конфликт явно вышел за рамки личных отношений и перерос в противостояние между гетманской властью и высшим духовенством.

Барановича Иеремия Ширкевич просил в Москве передать для восстановления Максаковского монастыря маетности на 300 дворов. Просьбу также исполнили — РГАДА. Ф. 229. Малороссийские дела. 1664 г. № 11. Л. 25. Впоследствии Москву посетило еще десять священников с аналогичными просьбами, большая часть которых была удовлетвореня. *Эйнгорн В.И.* Очерки из истории Малороссии… С. 266

[316] Приведенная информация была извлечена В. Эйнгорном из фонда Белгородского стола Разрядного приказа. См. *Эйнгорн В.И.* Очерки из истории Малороссии… С. 251-263.

[317] Недаром Григорий Шматковский, сумевший освободить во время мятежа Выговского 50 стрельцов из тюрьмы сравнивал время польского похода с той «междоусобной бранью на северу», что случилась в 1659 г. - АЮЗР. Т. 5. С. 195.

[318] АЮЗР. Т. 5. С. 194.

Надо отметить, что конфликт с высшим духовенством вполне укладывался в стремление гетмана как можно более увеличить прерогативы собственной власти. В этом отношении для него были врагами не только высшие церковные иерархи Левобережья, но и некоторые московские воеводы. Недаром в одном из своих доносов, в котором Брюховецкий сообщал о «пронырстве и измене чернцов киевских», союзником духовенства в деле измены гетман называл киевского воеводу И.И. Чаадаева[319].

Для борьбы с авторитетом и властными амбициями киевского духовенства Брюховецкий применил метод, вполне соответствовавший его политике заигрывания с царским правительством – а именно, снова стал лоббировать назначение киевского митрополита из Москвы. Летом 1665 г. гетманский посланник, полковник Лазарь Горленко сформулировал эту просьбу гетмана следующим образом. Он просил, чтобы «*чин духовный киевский к лядским митрополитам не шетався* и чтобы Русь Малая, услышав о присланию *русского* на митрополию строителя… и духовный *бы чин оставил свое двоедушие*…»[320] Фактически гетман обвинял *все* духовенство в государственной измене и в качестве единственного средства решения этой проблемы предлагал переподчинение Киева Московскому патриархату. Более того, доносы на духовенство не ограничились только кругом церковных предстоятелей. По одному из наговоров был сослан в Сибирь кременчугский священник Данила Иванов, обвиненный гетманом в том, что он «много зла чинил и ляхам ведомость подавал»[321].

Однако апогеем действий гетмана, направленных на уменьшение вмешательства малороссийского духовенства в светские дела, стал 4-й пункт «Московских статей» 1665 г. Согласно этому пункту, гетман практически полностью повторил слова Лазаря Горленко[322], с той только разницей, что

[319] АЮЗР. Т. 5. С. 250.
[320] Там же. С. 282.
[321] РГАДА. Ф. 229. Дела малороссийские. Оп. 1. 1665. № 68. Л. 2.
[322] ЧОИДР. М., 1858. Т. I. С. 147.

статьи должны были стать правовой основой взаимоотношений между Гетманщиной и московским правительством[323].

«Московские статьи» не могли не вызвать негодования со стороны киевского духовенства. В исследовательской литературе причиной негативной реакции духовных лиц на 4-ю статью договора принято считать сам факт возможного назначения митрополита из Москвы. Однако, по всей видимости, речь шла о том, что само это решение было принято без совета с высшим духовенством, которое привыкло решать свои внутрицерковные дела без вмешательства со стороны гетманской администрации. Оппозицию гетману, которая объединила все высшее духовенство Левобережной Украины, возглавил Мефодий Филимонович.

В мае 1666 г. московский посланник Евстратий Фролов был приглашен на обед к Иннокентию Гизелю, на котором также присутствовал Мефодий Филимонович и киевский полковник Василий Дворецкий. Местоблюститель не стесняясь заявил, что «боярин и гетман им ненадобен и бесчестные слова про него говорил не тайно: *он де ныне принял всю власть на себя*, не толко их до царского величества неверными удает….»[324] Видимо больше всего Мефодия беспокоил тот факт, что гетман выставляет духовенство в невыгодном свете перед царским правительством. То, что именно это обстоятельство, а не возможный присланный митрополит из Москвы было главной причиной ссоры подтверждает также разговор Иннокентия Гизеля с киевским воеводой. Гизель снова спросил воеводу, почему «боярин и гетман великому государю бил челом в Киеве быть митрополиту московскому?» При этом больше всего архимандрита возмущало то, что гетман «тем де он

---

[323] По мнению А. Яковлева, инициатором приглашения «святителя русского» на киевскую митрополию был сам Мефодий Филимонович. См. *Яковлів А.* Українсько-московські договори в XVII — XVIII в. // УІЖ. К., 1993, № 9, С. 119. Однако в связи с тем обстоятельством, что в процессе реализации статей московского договора местоблюститель встал на сторону малороссийского духовенства и в связи с позицией, которую по отношению к этому духовенству занял Брюховецкий, нельзя не согласить с В. Эйнгорном, что инициатором этой статьи выступил именно гетман.

[324] АЮЗР Т. 6. С. 104

их к великому государю ставит неверными»[325]. Когда Шереметев, наконец, заверил, что московское правительство не будет предпринимать никаких действий без обсуждений с константинопольским патриархом и киевским духовенством, Гизель ответил, что «подлинно де великого государя, его царского величества на ту статью милостивое рассуждение»[326].

Таким образом, можно предположить, что возмущение киевского духовенства вызвала не столько возможность присылки московского архиерея, сколько то обстоятельство, что Брюховецкий не обсудил этот вопрос с высшим православным духовенством Гетманщины. Нельзя так же не отметить, что наиболее болезненную реакцию местоблюстителя и печерского архимандрита вызвала попытка гетмана ограничить прямой контакт киевского духовенства с Москвой.

После этого разговора с киевским воеводой, Гизель отправил в Москву письмо. Кроме вполне привычных для архимандрита риторических конструкций в послании читается вполне конкретная просьба: «нас же и обитель сию святую под высокою державною и крепкою рукою вашего пресветлого величества, православного монарха, а праведных великих и благоверных *князей росийских наследника*, мирно и непорушно до века жителствовать сподобил, дабы обитель сия святая и мы *от иноверных властей и от больших наветов и разорений всяких свободны и сохранены были*»[327]. Архимандрит обращался к законному в его глазах продолжателю «российской власти» и просил о том, что, по его мнению, является главным признаком этой законной власти – отражение возможной внешней угрозы и защита от «наветов» и «разорений» местных властей.

[325] Там же.
[326] Там же.
[327] АЮЗР. Т. 6. С. 101.

Важно отметить сам факт того, что киевскому духовенству удалось отстоять свои права, а царское правительство не стало настаивать на реализации четвертого пункта московского договора[328].

Реакция высшего украинского духовенство на Андрусовское перемирие 1667 г. и мятеж гетмана И.М. Брюховецкого 1668 г. Серьезной проверкой прочности сотрудничества киевского духовенства с Москвой стало заключение Андрусовского мирного договора. Текст договора был обнародован в январе 1667 г. с купюрой: царское правительство целенаправленно умалчивало возможную передачу Киева полякам. Однако почти сразу в Москве было принято решение отстаивать Киев любой ценой[329]. Однако поляки воспользовалась этим для того, чтобы настроить киевское население против царской администрации и стали распускать слухи о скором переходе Киева под королевскую власть. Эту новость по-своему использовал правобережный гетман П.Д. Дорошенко, который распускал слухи, что «королевское величество своих казаков, которые под ним на Украйне живут, всех вырубить и малой детины не живить; а великий государь, его царское пресветлое величество, также своих казаков, которые на Украйне под царским пресветлым величеством живут всех не живить»[330].

В связи с этими слухами в 1667 г. началась переписка между Иннокентием Гизелем и Лазарем Барановичем с одной стороны и Петром Дорошенко и Иосифом Тукальским, с другой. Тогда же у киевского духовенства была сформулирована настоящая политическая программа будущего украинских земель. Рассмотрим для начала письмо Иннокентия Гизеля Петру Дорошенко сентября 1667 г. Архимандрит, что характерно, начал с исторической справки: «Всяк сведый разсудити похочет, яко древних веков сие нашие славные *народы крайние росийские украинские* в славе

---

[328] *Баранова О.В.* Договоры Войска Запорожского с Россией и практика взаимоотношений сторон во второй половине 50-х - 70-е годы XVII века // Белоруссия и Украины: история и культура. Ежегодник. М., 2004. С. 57.
[329] *Эйнгорн В.И.* Указ.соч. С. 419.
[330] АЮЗР. Т. 6. С. 242.

доброй, в вере православной, в крепости и во всяком изобилии пребывали и всему свету страшны бывали»[331]. В данном отрывке бросается в глаза апелляция к героическому прошлому, фактически «золотому веку», когда «российский народ» был известен всему миру своей смелостью и отвагой. Этот пассаж, в общем, характерен для польской историографической традиции, предписывающей польским предкам-сарматам качество «валечности» (смелости, удальства). Помимо этого, нельзя пройти мимо странной формы выражения «*народы крайние росийские украинские*». По всей видимости, автор имеет в виду в первую очередь население украинских земель. Во-вторых, эти народы «украинские» автор одновременно назвал «российскими» и «крайними». Можно предположить, что «крайний» и «украинский» здесь употребляются в качестве синонимов.

Далее Гизель продолжает «вспоминать» прошлое российского народа: «Признать должен всяк, что делалось то Божиею помощию, за державою православных христианских монархов, великих князей росийских, егда им народ Руский верно работал, а между собою никаких раздоров не имел, якоже в те последняя времена к великому разоренью Украйна пришла»[332]. Это упоминание собственной законной российской власти становится объяснением «от противного» причин, породивших Руину: «Всем то явно откуду, что тот наш *народ украинский*, заченши между собою брань и несоюз, сами своего доброго и мочного заступника, единоверного монарха, его царское пресветлое величество, его же прежде сам на защищение искал и молил и после отступил безо всяких вин и бусурманом на христиан помогаешь», - упрекал Иннокентий Гизель Дорошенко.

Чтобы преодолеть раскол страны и народа на два, а то и три части, архимандрит предлагал: «С нашей однакоже повинности иноческой не преставали есмо, всегда молитвы наша ко всесильному Богу возсылали о миру христианским монархом и людем, и дабы тот народ наш православному

[331] АЮЗР. Т. 6. С. 229.
[332] Там же.

единоверному монархе, его царскому величеству, соединился»[333]. Этот пассаж тем важен для нас, что фактически противоречит инструкциям из Москвы, которые были даны Гизелю в начале переписки: из Посольского приказа архимандриту пришла просьба, чтобы он постарался уговорить Дорошенко «служить обоим государям», т.е. и Яну Казимиру и Алексею Михайловичу, не нарушая, таким образом, Андрусовского перемирия[334].

Таким образом, в 1667 г. проявились новые политические реалии, на которые тут же обратили внимание представители высшего киевского духовенства. Речь идет о прекращении конфронтации между Россией и Речью Посполитой, которая сопровождалась политическим и территориальным расколом украинских земель по Андрусовскому перемирию, а также возникшей по вине Дорошенко турецкой угрозе. С этого времени письма, прокламации и произведения киевских книжников, в первую очередь Иннокентия Гизеля и Лазаря Барановича стали обладать антитурецким пафосом.

Однако слухи о том, что «де Украина его пресветлому царскому величеству не нужна» уже пустили корни. Даже возможный приезд Алексея Михайловича в Киев трактовался как военный поход с целью уничтожения украинского казачества. Эти слухи дали идеологическое обоснование казацкому бунту 1668 г., который был направлен против воеводской администрации.

Именно 1668 г. стал критическим, как кажется, в отношениях между Иннокентием Гизелем, Лазарем Барановичем и царской администрацией. Как известно, в интриге, предшествующей мятежу, пусть и с разными мотивами были задействованы Иосиф Тукальский, с которым архимандрит находился в близких отношениях, и Мефодий Филимонович, с которым, как мы уже упоминали, Гизель также поддерживал вполне дружественные отношения. Еще непосредственно перед бунтом, когда, по выражению царского посланца

[333] Там же. С. 230.
[334] *Эйнгорн В.И.* Указ.соч. С. 424.

Василия Тяпкина, Мефодий «сеял плевелы», Гизель «епископу Мефодию… советуючи к доброму и отводячи, чтобы он той вражды отстал и приехал в Киев, понеже он того не слухал»[335]. Большая часть информации о поведении архимандрита во время бунта содержится в его собственных показаниях комиссии, присланной из Москвы. Таким образом, не стоит исключать возможность того, что Гизель во время следствия хотел исказить некоторые свои действия. Тем не менее, сразу после бунта в Нежине архимандрит уехал в Киев, откуда послал в Москву доверенного человека с целью известить московское правительство о происходящих в Малороссии событиях[336]. По всей видимости, именно поэтому Малороссийский приказ фактически наделил Гизеля ролью «увещевателя» взбунтовавшихся казаков. В грамоте архимандриту, посланной из Москвы в феврале 1668 г. московские дьяки намекали на то, что правительство не собирается отдавать Киев, а также обещали, что царь будет покровительствовать православному населению Правобережной Украины[337]. Однако на этом известное участие Гизеля в происходящих в 1668 г. событиях в Малороссии закончилось.

Такая пассивность, по-видимому, не имела никакой другой причины, кроме страха перед тем, что Киев, действительно будет отдан полякам. Несмотря на царскую грамоту, Иннокентий Гизель располагал многочисленными слухами, говорящими об обратном. Также не следует забывать, что ближайший друг и соратник Гизеля, Лазарь Баранович, единственный из всех украинских иерархов знал полный текст Андрусовского перемирия[338]. Так или иначе, о поведении Гизеля мы узнаем из отписки Шереметева: «А от архимарита, государь печерского дурна никакого не объявилось, и по се число служит тебе великому государю верно и истинно, толко сумневаетца и боитца тебя великого государя, также и

[335] АЮЗР. Т. 7. С. 70.
[336] РГАДА. Малороссийские дела. 1668 г. Ед. хр. 25.
[337] АЮЗР. Т. 7. С. 38.
[338] В царской грамоте об Андрусовском перемирии, отправленной в «малороссийские города», о возможной передаче Киева полякам нет ни слова. См. РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 368. Л. 50-55.

королевского величества и гетмана Дорошенка о том, что митрополит Тукальской, а наипаче Юраско Хмельницкой, Дорошенка наговаривают и стоят на том крепко, что отнюдь под твоею великого государя высокодежавною рукою… не быть и в подданстве б быть у Турского царя и в послушании Крымского хана…»[339]

Однако, хоть и несколько пассивно, Гизель выказал свою вполне лояльную по отношению к Москве позицию. Во-первых, в самом начале восстания архимандрит «не впустил в монастырь изменников и стоял против них всеми монастырскими людьми»[340]. В трудное время мятежа Гизель одалживал воеводе П.В. Шереметеву, с которым находился в дружеских отношениях, хлеб и деньги[341].

На следствии Иннокентий Гизель в событиях казацкого бунта обвинил Мефодия Филимоновича: «…во весь свет почалось от него епископа, как был в Нежине, а нам то все *многие народы* кажут…»[342] Остальные представители киевского духовенства – Мелетий Дзик, Феодосий Софонович, Варлаам Ясинский и Феодосий Углицкий дали схожие показания. Такая единодушная позиция киевского духовенства объясняется тем, что Филимонович, несмотря на всю поддержку, которую он оказывал «духовной шляхте», был фигурой нежелательной в глазах того же Гизеля или Барановича. Обладая до последнего времени доверием со стороны царя, местоблюститель становился лишней инстанцией между Москвой и Киевом. Гизель так усиленно отстаивал кандидатуру Иосифа Тукальского на митрополичий престол в первую очередь потому, что, лишенный авторитета в Москве, Иосиф не нарушил бы прямые связи киевского духовенства с царем.

Более того, в связи с этим сюжетом следует упомянуть об ощутимом чувстве корпоративизма в среде высшего малороссийского духовенства. Крепкие дружеские отношения связали Лазаря Барановича и Иннокентия

[339] АЮЗР. Т. 7. С. 59.
[340] РГАДА. Ф. 229. Малороссийские дела. 1668 г. Кн. 2. Л. 362 об.
[341] АЮЗР. Т. 7. С. 121.
[342] АЮЗР. Т. 7. С. 71.

Гизеля. Оба предстоятеля пользовались весомой поддержкой со стороны киевских игуменов, вступивших на их стороне в деле Виктора Загоровского, в обвинении направленном против Мефодия Филимоновича в 1668 г., а так же в едином выступлении против возможного московского кандидата на митрополичий престол. Можно предположить, что такой корпоративизм был связан с совместной учебой в Киево-Могилянском коллегиуме, а также близких интересов в деле борьбы против униатской церкви и желании объединить киевскую митрополию в рамках одних территориальных границ. В этом плане необходимо отметить, что отошедшие по Андрусовскому договору правобережные украинские земли воспринимались киевским духовенством как неотъемлемая часть митрополии, о чем говорят не только постоянные контакты духовных «отцов» обоих берегов Днепра, но и свободный переезд через русско-польскую границу различных церковных деятелей[343].

Позиция архиепископа Лазаря Барановича. Несмотря на то, что к Лазарю Барановичу после суда над патриархом Никоном в 1666 г. в Москве относились с большей симпатией, чем к Мефодию Филимоновичу и даже Иннокентию Гизелю, архиепископ во время казацкого бунта проявил себя двузначно. У него был повод для обиды на московскую власть: продолжался конфликт с нежинским и киевским воеводами. Не сложились у Барановича отношения и с главой Малороссийского приказа А.Л. Ординым-Нащокиным. В отличие от печерского архимандрита и местоблюстителя, Баранович не удосужился отослать в Москву письмо о происходящих на Левобережье событиях. Возможно поэтому Лазарю, в отличие от Гизеля и Филимоновича не была прислана царская грамота с просьбой «умиротворения» взбунтовавшегося населения. По началу Лазарь Баранович, как и Иннокентий Гизель не предпринимал вообще никаких действий в отношении происходящих событий. Такое поведение, по всей видимости, дало почву для

[343] В разное время из Русского государства в Речь Посполитую и обратно переезжали такие знаковые фигуры украинской церковной жизни как Феодосий Углицкий, Иоанникий Галятовский и Дмитрий Туптало.

различных слухов, которые также не улучшали отношений между архиепископом и царской администрацией. Так, в апреле 1668 г. под Почепом было взято в плен два казака, которые дали показания о том, что «про измену ведали с Ивашком Брюховецким Новгородский епискуп Лазорь Боронович, да нежинский писарь Романовский да из Почепа Петрушка Рословец, а опричь де их измену нихто не ведал…»[344]

Конечно же, слух об участии черниговского архиепископа в интриге Брюховецкого не мог быть правдой. Об этом свидетельствует письмо, отправленное Барановичем гетману 15 марта 1668 г. Это письмо интересно тем, что оно не похоже на другие подобные послания от Барановича: в нем нет ни красивой риторики по отношению к царю, ни безапелляционной поддержки царской власти. В первую очередь архиепископ «скорбел» о кровопролитии, «…дабы тот огнь угасил православный наш народ Росийский, дабы по суху ходил, как Израиль… кая полза крови христианской? Се трус велик, *якоже кораблю Украинскому* кровавыми покрыватися волнами…»[345] Особенно категорично в своем письме Баранович выступал против союза казаков с турками: «…яко огню с водою, так верному войску Запорожскому с неверным войском бусурманьским соединение…»[346]

В этом письме отразилось желание Лазаря Барановича и ограничить прерогативы царских воевод на Украине и смягчить «Московские статьи» 1665 г. дополнительными «вольностями». Выход из сложившейся ситуации он видел в возвращении Брюховецкого «под обороною монарха благоверного (Алексея Михайловича – *Д.С.)* придании волности войску Запорожскому»[347]

Таким образом, не поддерживая сам бунт, союз Брюховецкого с татарами и турками и измену царю Алексею Михайловичу, Лазарь Баранович проявил определенную симпатию по отношению к некоторым требованиям восставших. Надо отметить еще одно важное обстоятельство: если

[344] *Эйнгорн В.И.* Указ.соч., С. 462.
[345] АЮЗР. Т. 7. С. 52
[346] Там же. С. 53.
[347] Там же.

Иннокентий Гизель находился в Киеве под защитой воеводы Петра Шереметева, то для Барановича, после убийства Ивана Брюховецкого в июне 1668, фактическим гетманом стал Петр Дорошенко, которого архиепископ называл «настоящим превосходительным господином…»[348] Московское правительство могло удивить еще и то, что во время приближения к Новгороду Северскому царских ратных людей архиепископ покинул свою резиденцию в Спасском монастыре, уехал в Новгородскую крепость, оказавшись, таким образом, под защитой казаков Дорошенко. Однако в дальнейшем выяснилось, что причиной такого поведения послужила жестокие меры, предпринятые Щербатовым для подавления мятежа[349].

Еще в то время, когда Дорошенко фактически управлял Левобережьем, Лазарь Баранович вступил в переписку с черниговским полковником Демьяном Многогрешным[350]. После того, как Дорошенко вернулся в Чигирин, Многогрешный, оставленный на Левобережье в качестве наказного гетмана, оказался в крайне щекотливом положении. У него не было надежных сторонников среди старшины: истеричный, склонный к пьянству, он не обладал авторитетом Дорошенко. При этом Многогрешный уже находился под угрозой со стороны сил Г.Г. Ромодановского. В такой ситуации он охотно вспомнил о предложениях архиепископа и попросил его выступить посредником между ним и Москвой. Результатом переговоров стало очередное письмо Барановича в Москву. Остановимся на тексте этого послания. Интересно, что архиепископ, несмотря на всю ту лесть, которой он, как обычно наполнил свое письмо, довольно жестко критиковал царских воевод: «Аще явиши им милость свою, – писал он Алексею Михайловичу, - сие глаголют и пишут ко мне: извести пресветлому царю: аще милости его не

[348] Письма Лазаря Барановича № 66. С.84.
[349] *Эйнгорн В.И.* Указ.соч. С. 468-469.
[350] В своем листе, написанном Лазарю Барановичу в сентябре 1668 г. Многогрешный писал: «Имеючи мы частое от преосвященства вашего *еще и за Брюховецкого*, чтобы мы всячески сближались к миру…. Доброволно поддав единою его царскому пресветлому величеству…» АЮЗР. Т. 7. С. 64.

обрящем. Лутче нам еже домы наши оставити, неже вкупе с воеводы быть»[351] Этот пассаж не стоит трактовать исключительно как отголосок конфликта Лазаря Барановича с московскими воеводами. Как уже было упомянуто, в 60-е гг. XVII в. представители киевского духовенства считали себя (что было в определенной степени обосновано их деятельностью во время измены И. Выговского и Ю. Хмельницкого) посредниками между населением Левобережья и царским правительством. «…и нам архиереом благословляти кленущия вас и молитися за творящую вам напасть»[352], - писал Баранович о посреднической роли киевского духовенства. Говоря о «вожделенных вольностях» (в первую очередь о ликвидации института воеводства на Украине), Баранович привел пример поляков, которые не поняли, что казаки – это «род сицев, иже свободы хощет, воинствует не нужею, но по воли». Архиепископ намекнул, что казаки могут снова отложиться от государя, так как «от однех воевод, с ратными людми в городех будучих скорбят, и весь мир сущими воеводами в городах украинных, одне в Литву, а иные в Полшу идти готовы, подущение всегдашнее от варваров имеют»[353].

Однако надежды архиепископа не оправдались: Многогрешный решил наладить отношения с Москвой напрямую, а бывший в то время при царском дворе протопоп Адамович и вовсе заявил, что желание убрать воевод из малороссийских городов только лишь «…затейка, Бог судит, преосвященного архиепископа Лазаря Бороновича да гетмана Северского, врага Божия и государева…»[354]

Так или иначе, но в 1668 г. Лазарь Баранович проявил наиболее самостоятельную позицию. В его переписке прослеживается определенный политический идеал той части киевского духовенства, которая хотела независимости от царской администрации на Украине и непосредственного контакта с Москвой. Выступив на стороне царской власти, епископ не просто

[351] АЮЗР. Т. 7. С. 66.
[352] Там же. С. 67.
[353] Там же.
[354] АЮЗР. Т. 8. С. 15.

убеждал Брюховецкого и Многогрешного вернуться под «высокую государеву руку», но и пытался использовать сложившуюся ситуацию для разрешения тех проблем, которые, как ему казалось, нарушали устоявшийся порядок взаимоотношений гетманской и царской власти с малороссийской церковью. Отметим также идею о превосходстве «духовного стана» над «поспольством» и казачьей старшиной и роль посредника между населением Украины и царской властью, которая также появляется в переписке Барановича в это время.

Митрополит Иосиф Нелюбович-Тукальский и казацкое восстание 1668 г. Отдельно следует рассмотреть позицию митрополита Иосифа Тукальского. Сразу оговоримся, что его статус был наиболее зыбким по сравнению со всеми остальными православными иерархами Украины того времени. С одной стороны, он не был признан Русским государством, которому принадлежала киевская митрополичья кафедра. С другой, он не был признан королем, так как еще в 1664 г. привилей на митрополию от польского правительства получил Антоний Винницкий. По большому счету, весь его авторитет внутри церкви держался на личных связях с Иннокентием Гизелем и Лазарем Барановичем, которые ходатайствовали за него перед царем.

Надо отметить, что большую часть своего пастырского служения Тукальский провел в Речи Посполитой: сначала он был архимандритом Виленского Свято-Духова монастыря. Затем, с 1661 г. в противовес Филимоновичу, Иосиф Тукальский был поставлен во главе могилевской и оршанской епархии. В первой половине 1660-х гг. польская власть восстановилась на большей части территории Великого княжества Литовского, а вместе с ней на эти земли вернулась униатская церковь. Именно это стало основной проблемой для православных иерархов Речи Посполитой. Поэтому еще в начале 1658 г., как уже было отмечено, Иосиф Тукальский вместе с Иннокентием Гизелем отправили в Москву письмо, в котором оба архиерея эмоционально излагали просьбу о том, чтобы царь

продолжал борьбу с Речью Посполитой и, в первую очередь озаботился ликвидацией унии. Начиная с 1658 г., когда часть украинского высшего духовенства покинула Киев, вплоть до смерти своего родственника митрополита Дионисия Балабана в 1663 г., Иосиф Тукальский был вторым лицом в православной церковной иерархии Речи Посполитой.

В апреле 1664 г. Тукальский был избран киевским митрополитом, но уже в июне того же года был схвачен по указу польского короля и вместе с Гедеоном (Юрием) Хмельницким заточен в Мариенбургскую крепость. В 1666 г. он был освобожден и в сопровождении всего одного слуги перебрался в Чигирин к гетману Дорошенко. Правобережный гетман не только предоставил Тукальскому маетности, но выпросил у константинопольского патриарха Мефодия грамоту на киевскую митрополию, согласно которой Иосиф с 1667 г. получил также титул экзарха. С этого времени митрополит и гетман выступали в крепком тандеме, причем, как доносили московские лазутчики, «гетман во всем Тукалского слушает».

Наиболее близкие отношения связали Иосифа Тукальского с Иннокентием Гизелем. Как уже было указано, не имевший влияния на Левобережной Украине митрополит был бы очень зависим от киевского духовенства или, по крайней мере, не мешал бы прямым отношениям с Москвой. В связи с этим, уже в 1667 г., с ведома киевского воеводы, начинается переписка между Гизелем и Тукальским. Тогда же Василий Тяпкин писал главе Малороссийского приказа А.Л. Ордину-Нащокину: «Да будет известно, что печерский архимандрит с Тукальским великую любовь между собою и в народе силу имеют. Хорошо было бы обвеселить архимандрита милостивою государевою грамотою и твоим боярским писанием, которого он безмерно желает; так же бы отписать к прочим игуменам и братии киевских монастырей, потому, что через них может всякое дело состояться, согласное и развратное…»[355]

[355] АЮЗР Т. 6. С. 245.

Тукальский сразу отозвался на письма киевского воеводы, обещая содействовать переходу Петра Дорошенко под патронат польского и российского монарха, не нарушая, таким образом, Андрусовского перемирия. В принципе тогда митрополита это вполне устраивало: начавшиеся переговоры с московской администрацией дали понять, что его действительное управление киевской митрополией возможно. «Тукалской наговаривает Дорошека под высокую руку великого государя, желаючи себе митрополии…» - писал Василий Тяпкин[356]. В это время Иосиф всячески старался «выслужиться» перед Петром Шереметевым: обещался уладить вопрос с перебежчиками на Правобережье[357] и, самое главное, пытался отговорить Дорошенко от «агарянской прелести», то есть от союза с крымскими татарами[358].

Однако уже в начале 1668 г. поведение митрополита сильно изменилось. По всей видимости, это был вынужденный шаг, связанный с поворотом во внешней политике, предпринятым патроном митрополита гетманом Дорошенко. Правобережный гетман, удостоверившись в том, что московская сторона твердо придерживается Андрусовского перемирия, решил действовать самостоятельно и поставить Левобережную Украину вместе с Киевом под свой контроль[359]. Тукальскому ничего не оставалось делать, как полностью поддержать Дорошенко, тем более, что султан также подтвердил права Иосифа на киевскую митрополию. Впоследствии нежинский протопоп Симеон Адамович, побывавший в плену у гетмана, в качестве главного виновника произошедших событий назвал именно митрополита: «А как то восприял Тукалский, учал писать к Брюховецкому, обманывая его, будто Дорошенко хочет ему Брюховецкому булаву отдать, чтобы он над обоими сторонами гетманом был… обещали над обоими сторонами гетманствовати, учали писать к нему, чтобы он свою булаву

[356] Там же.
[357] Там же. С. 257.
[358] АЮЗР. Т. 7. С. 4.
[359] *Эйнгорн В.И.* Указ.соч. С. 435.

привез и Дорошенко поклонился…»[360] По сведениям Адамовича, митрополит так объяснял свою политическую программу: «..де мы ни к государю московскому, ни к королю полскому не хочем, толко к тому, кто нас любит; и привилий от турского на митрополию киевскую мне показывал…»[361]

Так или иначе, после того, как часть Левобережья перешла под контроль Дорошенко, митрополит распорядился поминать на ектеньях вместо царского имени «богоспасаемого благочестивого гетмана Петра». Вторым распоряжением Тукальского стало наложение клятвы на всех священников, поставленных Филимоновичем. После того как сам местоблюститель попал в плен к казакам Дорошенко и был посажен в Чигиринскую тюрьму, Иосиф Тукальский самолично сорвал с него архиерейскую мантию, заявив, что Мефодий недостоин быть епископом и местоблюстителем.

Симеон Адамович оставил очень важные детали своего разговора с Иосифом Тукальским и Петром Дорошенко. В виду того, что переход в вассальную зависимость от Османской империи заведомо не был бы так популярен, как, скажем, переход под власть единоверного царя, и митрополит и гетман оправдывали свои действия стараниями для «общего блага» и «отчизны»: «А как де протопопа привозили из Прилук и говорили ему Тукалской и Юрась (Ю.Б. Хмельницкий – *Д.С.*) и Дорошенко: для чего де *он протопоп не хочет добра своей отчизне, а хочет добра Москве?*»[362] И далее: «…и многие мне маетности обещали (Тукальский и Дорошенко – *Д.С.*), что пропало, все хотели воздать, толко б я царскому величеству не радел, а с ними бы жил в совете и имел бы *к отчине своей раденье*, а ты де нам надобен»[363]. Таким образом, митрополит и гетман желали привлечь на свою сторону Адамовича, воззвав к его «патриотическим» чувствам, доказав

[360] АЮЗР Т. 7. С. 92.
[361] Там же. С. 93.
[362] Там же. С. 92.
[363] Там же. С. 94.

его надобность к Р одине, врагами которой, по мнению Тукальского и Дорошенко, выступали в то время Москва и Варшава.

Оправдывая свои действия, Тукальский один в один повторил слова своего основного противника местоблюстителя Мефодия Филимоновича. В своих показаниях Иннокентий Гизель писал: «да в том же своем листу он епископ написал, будто он епископ… с боярином его милостью имел ссору *для посполитого добра и для целости отчизны и церкви Божией и волности нашей*, и та речь велможному его милости пану боярину неслична, а *отчизны нашей и волностям никакой обиды несть*, а церквам Божиим и наипаче никакого разоренья не бывало…»[364]

Таким образом, в восстании 1668 г. мы встречам противостояние не только двух политических сил – ориентированного на Османскую империю, но при этом нацеленного на наибольшую автономию гетмана Петра Дорошенко и сторонников Москвы, но и двух идеологических проектов. С одной стороны, сторонники Дорошенко и, в первую очередь, Иосиф Тукальский оправдывали свои действия интересами «отчизны», Украины, независимой от Москвы и Речи Посполитой (но под турецким протекторатом). С другой стороны, сторонники Москвы апеллировали к власти единоверного монарха. Если первый проект был более близок старшинской среде и апробирован, как мы увидим ниже при Выговском и после подписания Слободищенского трактата 1660, по которому Юрий Хмельницкий с частью казаков перешел на сторону короля, то второй был «разработан» киевским духовенством еще задолго до начала Освободительной войны.

В любом случае, поддержка турецкого курса духовенством, как было уже неоднократно подчеркнуто исследователями, не могло не вызвать недоумения среди широких слоев населения. Несмотря на то, что Тукальский преследовал ту же цель, что и Сильвестр Коссов и другие представители высшего киевского духовенства, а именно укрепление положения

[364] АЮЗР. Т. 7. С. 71.

православной церкви в Речи Посполитой[365], его позиция, как нам кажется, была обречена на неудачу. В этом отношении мы полностью согласны с оценкой, сделанной Б.Н. Флорей: «Действительно, многие поступки митрополита свидетельствуют о его несомненной преданности своей вере и Церкви, но стремление защищать свою веру и свою Церковь без России и против России привело его на тот путь, который не принес ничего хорошего ни православию, ни православной Церкви на украинских и белорусских землях»[366]. Недоверие к Москве как к силе, традиционно защищающей православных в условиях развития этнических представлений того времени могло опираться в идеологическом смысле только на образ «отчизны», что, как мы увидим ниже, было зачастую не так актуально и понятно для самых разных слоев украинского общества того времени.

Участие Тукальского в демарше Дорошенко, однако, не сделало его в глазах Москвы персоной non grata. Видимо, московское правительство не чувствовало в себе силы, чтобы игнорировать, пускай и не признанного им, митрополита, который обладал определенным авторитетом среди киевского духовенства. Более того, глава российской внешней политики того времени М.А. Ордин-Нащокин выдвинул идею, согласно которой Иосиф Тукальский должен был выступить в защиту того, чтобы Киев оставался под контролем Русского государства[367]. Посредниками в деле сближения митрополита с Москвой выступили Иннокентий Гизель[368] и Лазарь Баранович[369].

---

[365] После смерти Иосифа Тукальского униатский митрополит Киприан Жоховский написал в Рим, что покойный был «воплощением всякого зла, ожесточенным врагом и моим и моего предшественника яростным преследователем Римской Церкви и Святой унии…» *Bendza M.* Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674 —1686. Warszawa, 1987. S. 34.

[366] *Флоря Б.Н.* Митрополит Иосиф (Тукальский) и судьбы Православия в Восточной Европе в XVII в. // Вестник церковной истории. М., 2009. Вып. 1-2. С. 143.

[367] *Эйнгорн В.И.* Указ.соч. С. 576.

[368] В своем письме царю Гизель по поводу Тукальского писал: «А преосвященного митрополита Иосифа Тукальского о сем же за его ревность ко православию, а весь чин здешний благоволит, аще можно, а Киев в державе вашего царского величества в долгие лета быти имеет…» АЮЗР. Т. 8. С. 131.

[369] В одном из писем Гизелю, Баранович указывает на то, что писал Тукальскому: «…я свои овцы черниговские наставил на путь; - ваше высокопреосвященство всея Росии

Воспользовавшись возможностью вернуться в Киев, Тукальский написал два письма в Москву. Остановимся подробнее на их содержании. Оба письма содержат изрядную долю панегирики и, без сомнения, стоит сомневаться в их искренности – все-таки они были написаны митрополитом, который поддерживал Петра Дорошенко, гетмана, «по версии» Османской империи. В одном из писем Иосиф Тукальский просил, чтобы царь позволил «…*православным российским людем*, ныне в бедах и в нуждах от всегдашних врагов церкви и веры святой православной сущим… також де у нашего царского величества *под единым государствующим Российским народом* верного и неизменнаго подданства, в том же всеа Росии титлою и державою Великия и Малыя и Белыя Росии повиноваться до скончания мира будете…»[370] В следующем письме звучат подобные мотивы: «…моляся вашему царскому пресветлому величеству, *православнаго царства скипетра держащу над всем православно-росийским народом*, его же долгота от Путивля, за Перемышль и Самбор, аж до Санока, широта же от Днестра до Двины и за Двину простреся, *равно с равноапостольным князем великим росийским Владимером* святым царствовати усердно желаю, к чему сам Господь поспешит, аще ваше царское пресветлое величество имущим к себе приити *православным росийским людем*… також де под вашим царским пресветлым величеством, единым православным христианским кесарем и монархою, над *православным росийским народом* вернаго и неизменнаго подданства крепкаго и прекраснаго… а его всесветлейшим наследником в веки владети в том же всея Росии титлою и державою Великия и Малыя и Белыя Росии самодержцу…»[371]

В приведенных письмах Иосифа Тукальского есть уже известный нам церковно-династический мотив, объединяющий святого равноапостольного князя Владимира и его «наследника» Алексея Михайловича. Более того, по-

---

пастырь, - ведите всю Русь к монарху русскому, а сами летите на престол свой, как на гнездо своё…» Письма преосвященного Лазаря Барановича. Чернигов, 1865. С. 66-67.

[370] *АЮЗР*. Т. 11. С. 202.

[371] *АЮЗР*. Т. 8. С. 133.

видимому, из желания угодить московскому правительству, митрополит включил в свои послания то, что отражало официальную идеологию Москвы по отношению к Украине – это триединство царского титула. Однако, самым интересным нам представляется противопоставление терминов «люди» - «народ». Когда речь идет о группе людей, не находящихся, согласно тексту письма, под «скипетром» российского монарха Тукальский использует слово «люди». «Народ» же – это категория скорее политическая в том плане, что она ассоциируется с суверенитетом, выраженным в «своей» российской власти («…*православным российским людем*, ныне в бедах и в нуждах от всегдашних врагов церкви и веры святой православной сущим… також де у нашего царского величества *под единым государствующим Российским народом* верного и неизменнаго подданства…» - православные российские люди, которые сумеют принять царское подданство, станут, таким образом, уже православным российским народом).

Так же нельзя пройти мимо важной особенности приведенных слов митрополита. Несколько раз подчеркивалось, что для «российских людей» естественной властью может быть только «православный кесарь». Здесь мы снова сталкиваемся с тем, что в представлении Тукальского, равно как и в представлениях других представителей высшего украинского духовенства того времени нельзя точно обозначить грань между религиозной дефиницией «православный» и этнической, как нам кажется, дефиницией «российский».

Выводы: 1) Роль, которую в 1660-63 гг. играл Мефодий (Максим) Филимонович, а в 1669 – Лазарь Баранович; положение которое занимал Иосиф Тукальский при гетмане Дорошенко, свидетельствуют о том, что представители украинского духовенства не просто активно участвовали в политической жизни, но и могли занимать в ней первые позиции; 2) В конце 50-х – начале 60-х гг. XVII в. происходит выстраивание отношений высшего духовенства с гетманской властью. Фактически, оказавшись во главе украинского общества в наиболее сложные периоды (мятеж И. Выговского,

междугетманство 1660-63 гг., мятеж И. Брюховецкого), в действиях представителей высшего духовенства прослеживаются амбиции доминирования над светской властью; 3) В условиях подвижного курса казачьей верхушки, переходы которой в польское или турецкое подданство расценивались в Москве как измена, естественным союзником царской власти на Украине выступало промосковски настроенное духовенство. В связи с этим не только крепли политические и финансовые связи украинских церковных иерархов с московским правительством, но и отношения с Москвой без посредников в лице гетмана становятся одним из важнейших стремлений украинского духовенства. В этих условиях начинает формироваться союз духовенства с лояльно настроенными по отношению к Москве старшинами, что доказывают действия киевского полковника В. Дворецкого; 4) Несмотря на то, что представители малороссийского духовенства принимали активное участие в «Руине», зачастую выступая на стороне конфликтующих гетманов, нельзя говорить о расколе внутри духовенства. Церковные границы так и не совпали с границами, разделившими украинские земли между Русским государством и Речью Посполитой;

§3. Полемические и исторические произведения, составленные в 1660-х гг. в среде украинского духовенстваи отражающие этноконфессиональные представления

«Перестрога Украине» 1669 г. Политический идеал левобережного духовенства, как нам кажется, был воплощен в первом известном нам украинском политическом трактате, «Перестрога Украине» 1669 г. Текст трактата был обнаружен известным украинским исследователем-источниковедом Ю.А. Мыцыком в архиве семьи Дворецких[372], который находится в отделе рукописей Российской национальной библиотеки. По

[372] *Мицик Ю.А*. Перший український історико-политичний трактат // Український історичний журнал. Киев, 1991. № 5. С. 129-138.

всей видимости, трактат был написан представителем духовенства, близким к семье киевского полковника Василия Дворецкого. Стиль написания, ретроспективные справки говорят нам о том, что автор «Перестроги…» был близок к интеллектуальному кружку, сформировавшемуся вокруг Киево-Могилянского коллегиума, в частности, к Иннокентию Гизелю, Лазарю Барановичу и Иоаникию Галятовскому. Трактат обращен к казацкой старшине и носит характер наставления. Помимо «Перестроги…» перу неизвестного автора принадлежит «Память» или меморандум, обращенный к Алексею Михайловичу, о котором речь пойдет ниже.

В начале своего произведения автор рисует картину Руины: «Такъ много завоевали мѣст и селъ полных люде, а теперъ пусте, ледво сотня част зостает…»[373] В красках, близких к средневековой книжной традиции, автор описывает происходящие события как предтечу страшного суда: «В всѣм околнычим монархом зазлыла и на себе обрушила и до згиненя з мѣстцами свтыми близка ест за злости, тилко час еще не пришолъ, ведлугъ судов Божиих…» Причину этого автор видит в том, что казаки перестали слушаться людей «мдрых в писмѣ свтом и в дѣлахъ военных и П[а]на Бга…»[374] Отдельно упоминается о тех злодеяниях, которые сами же казаки причиняли украинскому духовенству. Возмущение автора вызывает и постоянное обращение части старшины за помощью к татарам, которые «Украину внѣвечь в людех и во всем нищитъ и губытъ…» Не называя конкретных имен, автор с особой критикой обрушился на внешнеполитический курс гетмана Дорошенко. Этот пассаж также показывает близость авторской позиции к политическим взглядам Гизеля и Барановича.

Автор задался вопросом, почему Украина не может стать монархией (!), как окрестные государства. Ответ он находит в двух причинах. Во-первых, в том, что «меньшие» не слушают «старших», а во-вторых, в том,

[373] Там же. С. 133.
[374] Там же.

что «у монархов послушенство и моцъ, порядки и скарбы, молытвы ялмужны. А в Украинѣ, яко межи быдломъ, нѣчого того не маш…»[375] Автор сетует на то, что непостоянный внешнеполитический курс украинской верхушки привел к утрате территорий, «неисчислимых богатств», которые Украина имела при «старом» Хмельницком. Особенно сильное отторжение у автора вызывает возможный протекторат Османской империи, страны, в которой ни «христианин, ни жена его, ни дети, ни имущество, ни вера не свободны и народы мельничный жернов носят на шеях». Сильно удивляет автора поведение украинских сторонников султана. Автор рисует будущее Украины под властью турок, при которых «вольным» будет только Дорошенко или «иншие гетманы», казаков будут посылать воевать за Дунай, а все украинские города и села будут отданы во владение турецкой знати. При этом сатирически преподается один из лозунгов сторонников правобережного гетмана: «Зла и тяжка москва Украинѣ, а поляки совите тяжкиѣ»[376].

После этой части автор задает читателю вопрос, какому монарху должна быть «послушна» Украина и приходит к категоричному выводу, что только московский царь «ся безъ даны и безъ паншини з Украины обыйдетъ и волности даетъ, яких тылко хто прагнетъ». Только «единоверный православный цар», по мнению автора, «украинцы во всех справедлывостяхъ стыхъ и присягъ своих стереглы и вѣрне царѣве по его указу служили, бо без порядку и послушенства не може быть добре въ Украинѣ»[377]. Для автора царская власть – это стабильность и порядок, в которых так нуждались украинские земли в то время. Но и это еще не главное: объединенной под властью московского царя Руси будут «боятся барзо вшелякие народы: турки, нѣмъци, орда и поляцѣ». А такого, как гласит «Перестрога…» не было со времен киевского князя Владимира Святославовича. Далее скрупулезно перечисляются факты гуманитарной и военной помощи, полученной от

[375] Там же С. 134.
[376] Там же.
[377] Там же. С. 135.

Москвы. «А таковои доброти за свою зраду (измену – *Д.С.*), - заключает автор, - певне одъ турковъ бы яко о цря не узнали».

Интересно, что автор в некоторой степени оправдывает Андрусовское перемирие как вынужденный шаг со стороны Москвы: «…же ему (царю – *Д.С.)* Украина… не хотѣла послушна быт, анѣ жадней дани давать и на радах царских переставатъ».

Авторская позиция заключалась так же в том, что Украина еще не была способна к полной независимости: «пановат бовѣм им не можна и жаден монарха того им не позволи».

При этом царская власть в «Перестроге…» не идеализируется. Ошибкой Алексея Михайловича автор считает то, что он так и не предоставил своё покровительство православному населению Речи Посполитой. Время для такого шага было уже потеряно, так как заключить такой договор можно только по окончанию войны. Это вызывает возмущение у автора: по его мнению, белорусские и украинские территории должны, безусловно, принадлежать царю. «А тых панствъ ест лентімус и сукцесоръ (наследник – *Д.С.*) цръ московский, бо то его продокъ власный был стый Володимеръ и другіе ксенжства, которые в той же вѣры, яко он был, цркви и розные фунъдацые в рускых землях своих фундовали и в ных тѣла свои зложили»[378].

Здесь автор вновь возвращается к Дорошенко, который желал, чтобы царь оставил Украину. Так, согласно тексту «Перестроги…» гетман так настроен только потому, что желает сохранить всю полноту власти за собой. В случае, если царь предоставит казаков самим себе, то Украину вновь захватят поляки и лишат население всех вольностей. «Що обачит може кождый поза граніцею московскою, якъ живут украинцѣ на волностях, обфити (обделены – *Д.С.*) во всемъ»[379].

[378] Там же. С. 136.
[379] Там же.

Обращаясь к казакам, автор не стесняется самой жесткой критики: «козаки сами Украину згубыли…и радячи, яко инъши моудрые народи Украиною не могут и не умѣютъ…» Автор второй раз намекал на то, что казакам необходимо было слушать «мудрых людей». Учитывая общий тон послания и особое внимание автора к церковным делам, по всей видимости, здесь идет речь о духовенстве.

Однако самый главный проступок казаков автор видит в том, что из-за их непостоянства были разрушены многие храмы, разорены церковные маетности и, самое главное, православное население Речи Посполитой оказалось вовсе без защиты под властью иноверного монарха: «А за такую злую справу казаков болшая наступила от поляков зъгуба цркви Бжой»[380].

Итак, подводя итог, отметим в первую очередь, что «Перестрога…» - это чисто политический трактат, написанный на актуальные темы и преследующий конкретную цель – «вразумить» казачью старшину и научить, как ей надо поступать в условиях Руины. Автор шел по горячим следам нескольких гетманских измен, Андрусовского перемирия и нового протурецкого курса Петра Дорошенко. В его критике политики казачьей старшины выкристаллизовывается отдельная позиция православного духовенства, причем, как высших, киевских слоев, так и более «демократичных» представителей приходского священства[381]. Именно

[380] Там же. С. 137.

[381] С этой точки зрения очень характерной является одна из сторон конфликта Лазаря Барановича и нежинского протопопа Симеона Адамовича. В 1668 г., после того, как покровитель Адамовича, местоблюститель Мефодий был отстранен от дел, Симеон стал вполне самостоятельной фигурой. Сложно сказать, почему он вступил в открытый конфликт с архиепископом Лазарем. Вполне вероятно, что Симеона прельщал пример его предшественника на нежинской протопопии — Мефодия Филимоновича. После того, как Адамович активно выступил на стороне царской власти, попал в плен к Дорошенко и сбежал из плена, в Малороссийском приказе к нему стали относится с определенной долей симпатии. Так, брат Д. Многогрешного, Василий Многогрешный говорил Адамовичу, что архиепископ его не любит, так как к нему «милость государская есть». Так или иначе, но в Москве Адамович изложил против Лазаря серьезные обвинения, приписав архиепископу слова: «…надобно нам того, чтобы у нас в Малой России и нога московская не постояла, а будет великий государь не выведет своих ратных людей из городов, хотя гетман и сам пропадет, да и царство Московское погубит яко огнь, и подлежащею вещь спалит и сам изгаснет…» (АЮЗР. Т. 8. С. 10-11) Эйнгорн на основании

духовенство – это те самые «мудрые» люди, сведущие в Святом Писании и истории, способные направить деструктивные, корыстные, по их мнению действия казаков на решения самых важных проблем, стоящих перед Украиной – объединения под властью единоверного московского монарха и защиту православной церкви.

Антитурецкий пафос произведения, выпады автора против политики Дорошенко, идея превосходства интеллектуальной элиты (в данном случае, духовенства) над военной и политической сближают позицию автора «Перестроги…» с мыслями, высказанными в разное время Иннокентием Гизелем, Лазарем Барановичем и другими представителями высшего киевского духовенства. В этом ключе, «Перестрогу…» можно рассматривать как первую попытку обобщения политических идей, присущих малороссийскому духовенству эпохи «Руины».

В то же время, доказывая права московского царя на украинские и белорусские земли, автор не идет дальше аргументов, предложенных

одного из писем Барановича Гизелю, в котором он нашел похожую формулировку, не сомневается в подлинности показаний Адамовича (*Эйнгорн В.И.* Указ.соч. С. 502). Симеон изложил, однако, интересные мысли по поводу присутствия царских воевод и ратных людей в малороссийских городах: «весь народ кричит, плачет, не хотячи яко Израилтяня под Египецкою, так они под казацкою работою жити… сказывают все: за светом государевым живучи, десять лет того бы не ведали, что ныне за един год с казаками…» (АЮЗР. Т. 8. С. 11) Интересное мнение оставил Адамович и по поводу готовящихся новых статей с казаками: «а то их горстка, да затевают небылицу, будто они победу и одоленье одержали, таких статей добиваются, каких преж сего, когда все войско, не рознясь, не бывало…» (АЮЗР. Т. 8. С. 11). Подобные взгляды были представлены в проекте противника Ивана Выговского, лидера средних слоев казачества, Мартина Пушкаря, ратовавшего за ограничение власти гетмана в пользу московских воевод, а также Ивана Брюховецкого, опиравшегося в начале политической борьбы на «демократические» слои казачества и также выступавшего за ограничение прерогатив старшины. Тот факт, что представители белого духовенства, а именно М. Филимонович и С. Адамович высказывались за усиление московской администрации в Малороссии, то есть выражали позиции сходные с лозунгами Пушкаря и Брюховецкого, позволило ряду исследователей предположить, что между «князьями церкви» и рядовым священством разница в политической позиции была примерно такой же, как между старшиной и рядовым казачеством. Однако, из представителей высшего духовенства против присутствия воевод и российских гарнизонов высказывался только Лазарь Баранович. Даже Иннокентий Гизель, несмотря на конфликт с царскими «ратными людьми», как уже было сказано, поддерживал прекрасные отношения с киевским воеводой. Пример «Перестроги…», в частности, показывает, что идея ограничения произвола казаков и гетманской администрации была вполне распространена среди духовенства.

киевским духовенством в 50-е и 60-е гг. XVII в. Алексей Михайлович – это единоверный православный монарх, «потомок» князя Владимира. Русь, украинцы (сразу отметим, что этот термин в «Перестроге…» впервые использован в качестве обозначения населения украинских земль[382]) и «москва» выступают как разные народы. Автор ничего не говорит об их родстве и близости. По-видимому, для него было достаточно религиозных и династических аргументов, оправдывающих Переяславскую раду.

В «Перестроге…» также улавливаются и чисто патриотические мотивы[383]. В произведении мы видим дискурс патриотизма, предметом которого выступают украинские земли, «украинцы» и Русь в широком и узком смыслах (как обозначение украинской территории так и синоним восточнославянских народов). В таком виде мы не встречаем патриотических мотивов в источниках, предшествующих этому произведению по времени. В этом отношении мы можем назвать «Перестрогу…» новаторским сочинением, в котором была подведена определенная черта процессу формирования протонационального сознания.

Анонимное послание «ревнителям православия» 1668 г. Андрусовское соглашение дало повод для написания не только «Перестроги…», но и других меморандумов, принадлежащим перу различных представителей духовенства. Рассмотрим анонимное послание 1668 г. неизвестного православного клирика, проживавшего, по всей видимости, в Белоруссии (автор два раза оговаривается «у нас в Полоцке»). Этот меморандум вместе с «пунктами» о положении православной церкви в Речи Посполитой, который, как предполагалось, будут на дипломатическом уровне отстаивать представители царя, был отослан Иннокентию Гизелю, а

[382] *Степанов Д.Ю.* «Русское», «малороссийское» и «московское» в представлениях элиты Гетманщины в 50-е - 60-е гг. XVII в. // Славяноведение. - 2012.- № 4.- С. 20.

[383] Исследовательница польского патриотизма XVI - XVII вв. М.В. Лескинен так определяла предмет своего исследования: «Чаще всего патриотизм определяют как чувство любви к Родине, сопереживания тем, кто разделяет идею единения, привязанность к некой этноконфессиональной или родовой общности…» *Лескинен М.В.* Сарматский патриотизм в контексте формирования польской национальной мифологии в XVII в. // Польская культура в зеркале веков. М., 2007. С. 104.

им вместе с посланником Иеремией Ширкевичем – в Москву[384]. К письмам были приложены привилеи, полученные от королей Владислава IV и Яна Казимира[385].

В начале аноним вспоминает, что в период гонений на православную церковь в Речи Посполитой, население восточных кресов желало «от многих лет приити в державу истинного православного монархи, его царского величества, не иные вины, токмо для сохранения святые восточные веры православные, как при великих князех Росийских было…»[386] Как и во многих других подобных случаях, права Алексея Михайловича на украинские и белорусские земли обосновываются, в первую очередь, с династических позиций: «…истинного великих князей Российских наследника…» Автор описывает восторг духовенства по случаю Переяславской рады («…а та весть нам была радостна…») Затем в послании говорится о разочаровании наступившем после Андрусовского перемирия: «тогда мы о сем в великой печали есмы, зря, что уже вера святая православная и вси обители святые… в последнее разорение и искоренение пущены без оберегания, которым, кроме Бога, а его царского пресветлого величества не было заступления. И мы ныне с отроки святыми глаголем: несть нам и церкви Божией в те последние времена ни князи, ни ревнующего пророка, ни вождя и прочая»[387] Автор с горечью упоминает о том, что они (видимо, братия) направляли в Москву письма и посланников, «бьючи челом смиренно», но «некоторые особы» не предоставили им возможности аудиенции, чем «доброму Божию делу препону чинили»[388].

Автор жалуется на то, что после Андрусовского перемирия многие церкви были обращены в униатские храмы и костелы, а бывшие шляхетские

[384] *Эйнгорн В.И.* Указ.соч. С. 515, С. 520.
[385] РГАДА. Ф. 229. Малороссийские дела. 1669 г. Кн. 3. Л. 41-49.
[386] АЮЗР. Т. 8. С. 1.
[387] Там же. С. 2.
[388] Там же.

маетности и владения католических монастырей, отданные в годы войны православным, снова возвращены прежним владельцам.

Выход из ситуации автор видит в доброй воле царя, который может заключить с польским королем соглашение, гарантирующее права православного духовенства в Речи Посполитой, а также разрешит монастырям, находящимся на Правобережье по-прежнему пользоваться маетностями, находящимися в «державе его царского пресветлого величества…»[389] В несколько сокращенном, но в более эмоционально насыщенном виде этот текст был пересказан в «Памяти, что православных христиан в епархии Киевской и в ее епископиях веселило и что засмутило»[390].

Компиляция, изъятая из архива Дворецких, «Истинные доводы о русской земле, её границах и начале монархии русской народа сарматского, взятые из Хроники Гваниньи». В архиве Дворецких, вместе с «Перестрогой…», «Наветами…» содержится копия еще одного документа – небольшой компиляции из сочинений А. Гваниньи[391] и М. Бельского[392]. Текст написан аккуратным мелким полууставом на украинско-белорусском варианте церковно-славянского языка. Видный ученый-славист А.С. Мыльников считал, что автором «Истинных доводов…» был украинский

[389] Там же.

[390] Там же. С. 3. «Веселила» православное население Речи Посполитой, согласно тексту этого послания, Переяславская рада 1654 г., а «засмутило», соответственно, подписание Андрусовского перемирия.

[391] «Кгвагвин», - видимо, одно из написаний имени Александра Гваниньи (польск. Gwagnin —. Гваниньи (1538-1614 гг.) - польский историк и военный итальянского происхождения. Во время Ливонской войны был военным комендантом Витебска. В последние годы жизни занимался издательской деятельностью. Автор известного произведения по географии и истории — «Описание Европейской Сарматии». *Guagnini A.* Sarmatiae Europeae Descriptio. Alexandi Gwagnini. Cracoviae, 1578; *Гваньини А.* Описание Московии. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1997;

[392] *Bielski M*. Kronika wszytkyego swyata. Kraków, 1551.

историк Феодосий Софонович, однако аргументов, доказывающих его авторство, Мыльников не привел[393].

О цели выписки говорит уже её название: «Истенные доводы с кройники Кгватвина о руской земли и о границах єѧ и ѿ початку монархиѣ руской сармацкого народа». Автор, составивший эту компиляцию, вероятно, пытался, опираясь на доступные в то время польские источники, найти обоснование древности «русского народа».

В первой части выписки пересказывается легенда о том, что Александр Македонский даровал «российскому или словянскому народу» за их «мужественное сердце» грамоты на владение всеми странами Европы. Читателю предлагается текст «привилея», якобы изданного Александром Македонским для славян[394]. Затем упоминается о том, что «…литовскїе князе данники и рабы князем кїевским были… в кройниках великаго княжтва литовского. А потом стали пакта и граница: литовскому княжтву по Березену реку…»[395] Далее следует перечисление всех западно- и южнорусских земель вместе с Новгородом и Смоленском, то есть всех территории бывшего Древнерусского государства, вошедших в состав Великого княжества Литовского. Автор упомянул, что в то время этими городами владели «…сыны Владымера святого ѣко природные князе росїстїѣ…» После этого повествуется о «кроле» Данииле Галицком и его сыне Льве Даниловиче.

---

393 *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI - начало XVIII. СПб., 1999. С. 62.

394 Там же, Л. 59 — 59об. «Мы Алеѯандер Бога найвышого Еѿвиша сын в небѣ, а Филипа Королѧ македонского на земли. Пан всходу аж до заходу слонца, ѿт полудня до пулночи, потлучитель медских, перских, грецких, сѣрїских, бабилїонских кролествъ, крол над кролми, ѯїонже над ѯонженты, и пан над паны. Вам освячоному поколѣню Кгенецкому албо словенскому милость покой и поздровене ѿд нас и ѿт наших намѣ синков будучих по нас у росправованю и порядку свѣта, прето жесте нам приклони были у вѣрности правдомовны без брони статечны военные а ни гды не уставаючїе: даемо вам на вѣчно вси краины ѿд полночного моря великого окїяну людоватого аж до моря влоского склянного подлуневого. Абы в тых краинах жаден не смѣл ся садити, ани осѣдать, едно ваше поколѣня. А если бы хто такї знайдены был з общих нехай будет ваш подданый, або слуга с потомками своими навѣки. Данъ в Алеѯандрїи мѣстѣ нашого заложеня над словною рѣкою нилом, лѣта панованя нашего 12 з позволенем богов великих: Іовѣша ї Марса и богини Минервы».

395 Там же. Л. 59об.

Заканчивается выписка описанием Киевского воеводства (данная часть также является прямой компиляцией из сочинения Гваньини). Интересно, что автор приписал к Киевскому воеводству и Черниговское «княжество», которое во время Гваньини находилось в составе «Московского панства»[396].

Перечень городов, входивших в состав Киевского и Черниговского воеводств, а также когда-то бывших частью Великого княжества Литовского вполне вписывается в контекст «поиска» границ «русских» земель, проводившегося тогда представителями высшего украинского духовенства и казачьей верхушки. В период русско-польских переговоров, которые с длительными перерывами продолжались на протяжении 1667-72 гг., интеллектуальная элита Гетманщины старалась предоставить как можно больше исторических аргументов, которые смогли бы очертить западную границу украинских и белорусских территорий там, где она была при киевском князе Владимире и «российских княжатах». В конечном итоге такие аргументы имели чисто практическое значение – их можно было предоставить в распоряжение московских и казацких дипломатов.

Это косвенно подтверждает тот факт, что приведенная компиляция стоит в ряду других сочинений, целью которых был стимул для продолжения борьбы за Правобережную Украину.

Интересно, что для автора «российский народ», «русь», «роксоланы» и «сарматы» выступают как равнозначные этнонимы. Автор заведомо «удревняет» историю своего народа, охотно принимает миф о грамоте Александра Македонского[397] для того, чтобы придать истории славян мотивы героизма. И то и другое представляется нам примером рецепции польской историографической модели этнической истории славянских народов. Автор

[396] Там же. Л. 60-60об.

[397] Об истории появления и распространения этого фальсификата см. *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — XVII вв. СПб., 2000. С. 84-95. Несмотря на то, что ко второй половине XVII в. ссылка на «грамоту» Александра Македонского была уже анахронизмом (за фальсификат грамоту принимал, например, Юрий Крижанич), именно к этому времени относится пик популярности легенды о «даре» Александра Македонского.

попытался использовать эту форму, вложив в неё несколько иное содержание, руководствуясь при этом, по-видимому, чисто политическими целями. Так или иначе, приведенная компиляция говорит о том, что польский этногенетический миф о происхождении славян от сармат был в то время востребован в широких кругах образованного украинского духовенства.

Приведенный текст является интересным примером того, как собственно этническая стилистика и, соответственно, представления об этносе как таковом проникают из польской книжности в восточнославянскую и адаптируются, меняя весь контур написания исторического нарратива.

Выводы: 1) Андрусовское перемирие 1667 г. стало причиной для написания в среде как правобережного, так и левобережного православного духовенства меморандумов, посвященных судьбе православного населения Правобережной Украины и Белоруссии. Авторы продолжали возлагать надежду на царя как на защитника православной религии; 2) Пример «Перестроги…» показывает нам, что к концу 60-х гг. XVII в. наблюдается определенный раскол между высшим духовенством и казацкой старшиной. В отличие от старшины, духовенство обвиняло в разделении Украины не царскую власть, а непоследовательный внешнеполитический курс правящей элиты Гетманщины. Тогда же из текстов, исходящих от представителей духовенства, окончательно исчезает образ казаков как «защитников веры»; 3) По причине территориального и политического раскола Украины, начавшихся гонений на православную церковь Правобережья, а также вследствие интеллектуального характера деятельности, именно в среде православного украинского духовенства в конце 60-х появляются первые тексты, обобщающие события последних 20-ти лет и предлагающие определенный путь развития Гетманщины; 4) Отдельные произведения, направленные на обоснование царской власти на территории всего Древнерусского государства, а также пропагандирующие продолжение дипломатической и вооруженной борьбы с Речью Посполитой, Крымским ханством и Османской империей за украинские земли подготовили «почву»

для наиболее пространного и обобщающего произведения, которым станет «Синопсис Киевопечерский» 1674 г.

§4. О некоторых особенностях этнических взглядов представителей высшего украинского духовенства в середине – третьей четверти XVII в.

«Русь» в письменном наследии Лазаря Барановича. В богатом письменном наследии черниговского архиепископа Лазаря Барановича слова «Русь», «Россия» и различные производные от них встречаются часто. Сам архиепископ называл себя «русским» и в своих проповедях обращался к «сынам российским». Однако размышлений относительно того, что конкретно они подразумевали в «русской» терминологии, Баранович не оставил. Поэтому, говоря о протонациональных взглядах этого церковного деятеля, мы можем только предполагать, какое содержание он вкладывал в свою идентичность. Тексты, оставленные нам Лазарем Барановичем также обращают на себя внимание в связи со следующей спецификой: употребление слов «русский», «Россия» и т.п., судя по контексту, имеет более религиозную цель. Приведем следующий пример: В своем письме печерскому наместнику Антонию Радивиловскому, Баранович писал: «…Так как наша *Россия* издавна не любит прибавления, на примере: и от Сына, то и я, *как старый русский*, не люблю этого прибавления от пречестности твоей, как от сына…»[398] (речь идет о догмате filioque). В данном контексте вполне релевантным стало бы отождествление слова «русский» с православным. Эта амбивалентность характерна для большей части цитат Лазаря Барановича.

Тот факт, что Баранович писал свои произведения для распространения на всей территории Русского государства, постоянные контакты и даже конфликты с московской администрацией, как нам кажется, могли толкать Барановича на размышления о границах Руси как в территориально-историческом, так и в этническом смысле. На практике это могло выражаться в поиске решений на вопросы: как относиться к населению «Великороссии»?

[398] Письма преосвященного Лазаря Барановича. Чернигов, 1865. С. 118-119.

как воспринимать московских воевод и «ратных людей» - как своих, «русских» или же как-либо иначе?

По большому счету, активное участие Лазаря Барановича в политической жизни Малороссии начинается во второй половине 60-х гг. Не смотря на то, что в 1657-61 гг. епископ Лазарь был местоблюстителем киевской митрополии, основные военно-политические события, разворачивавшиеся на украинских землях в это время, прошли мимо него. «Возвращение» епископа в политику было связано с возникновением турецкой угрозы на Правобережье и возможным утверждением власти П.Д. Дорошенко в Гетманщине[399].

Лазарь Баранович выступил против турецкого курса гетмана Дорошенко и обратился с посланиями к нему и к его соратнику митрополиту Иосифу Тукальскому. В письме к гетману епископ писал: Лучше бы было, аще бы *Россия не делилась, но под единым православным монархом была*…»[400] В то же время в его письме Тукальскому мы встречаем: «…ваше высокопреосвященство всея Росии пастырь, - *ведите всю Русь к монарху русскому*, а сами летите на престол свой, как на гнездо своё… он же и екзарх константинопольский, патриарх рад бы видеть своих овец освобожденными от сего волка, и вся Греция воздыхает, дабы Господь даровал монархам единомыслие на искоренение турок. *Быть Руси в соединении не дурно*…»[401] Феодосию Софоновичу по этому поводу Лазарь Баранович писал: «Единство от Бога, а разделение от злого духа. *Давно помышляют на Русь, чтобы разделить её и таким образом обезсилить*»[402].

Баранович не употреблял термины «Малая» и «Великая Россия», однако мотив «воссоединения» Руси перед лицом внешней угрозы был

[399] Антитурецкий пафос произведений и политических взглядов Лазаря Барановича уже подвергались изучению. См. *Выгодованец Н.И.* Лазарь Баранович — украинский писатель второй половины XVII в. Афтореф. на соискание ученой степени канд. историч. наук. Львов, 1971.
[400] Там же. С. 70.
[401] Там же. С. 66-67.
[402] Там же. С. 100.

частью его письменного наследия. В этом отношении приведенные письма епископа Лазаря сближают его взгляды с позицией неизвестного автора «Перестроги».

В 1674 г. Баранович издал сборник своих проповедей – «Трубы на дни нарочитыя праздников»[403]. Этот сборник был обращен к «всероссийским сынам». Учитывая ту настойчивость, с которой Лазарь добивался распространения своих проповедей среди великороссийских монастырей, можно предположить, что под «россами», к которым он обращался, он относил всех православных жителей Русского государства – и Малороссии и Великороссии.

Наше внимание привлекли проповеди, посвященные наиболее почитаемым русским святым – Владимиру Крестителю и Борису и Глебу.

Образ России в этих проповедях представлен в контексте священной истории. «*Основа Бог землю Русскую на водах Крещения*… его же крещения водою от вечнаго потопа избавлшаго с всем Росским Родом и моляше о новокрещенном народе»[404]. Таким образом, само основание Древнерусского государства в этой проповеди сопряжено с крещением, которое, для украинских книжников того времени, безусловно, было центральным событием в «русской» истории. Князь Владимир, который «зрастил зерно веры… еже всеянное в земли Росстей…»[405], был, по мнению Лазаря Барановича, «основателем» Русской церкви: «…возрасте, и бысть более всех зелий, сотвори ветви велия, яко мощи под сению его птицам небесным витати. *Церковь Росская*, яко птица, обреете себе храмину, и яко горлица гнездо себе и деже *приложи птенца своя Росския*…»[406] Сразу отметим метафору, согласно которой Церковь – это «птица», а русские – это её «птенцы».

---

[403] *Лазарь (Баранович).* Трубы на дни нарочитыя праздников. Киев, 1674.
[404] *Лазарь (Баранович).* Трубы на дни… Л. 245.
[405] По всей видимости, мы имеем дело с сюжетом о поэтапном крещении Руси. Владимир основал Русскую церковь не на «пустом месте», а после того, как в Русской земле побывал апостол Андрей Первозванный.
[406] Там же. Л. 246.

Отметим следующую особенность текста. Несмотря на очевидную дискретность «русской» истории, разделенной на две части Крещением, представление о «русском роде» как об исторической общности остается у Барановича непрерывным. Понятия «русский род» и «христианство» у Лазаря Барановича принципиально разделены (что, конечно, ни в коем случае не исключает их тесной взаимосвязи в представлении архиепископа). Это, как нам кажется, еще раз подчеркивает, насколько далеко зашло развитие протонациональных дискурсов в среде малороссийского духовенства того времени.

Далее следует текст молитвы Владимиру Крестителю. Лазарь просил равноапостольного святого, чтобы тот возродил церковь, которую «…яже сам создал еси, и яже твоя чада создах…» и которая после него в «запустение придоша». Охранять церковь должен был наследник Владимира – московский царь, поэтому именно за него предлагал молиться архиепископ в день памяти Св. Владимира: «Царю и Великий Княже Росский, умоли Бога, да *умножи лета Царя и Великого князя Имярек*: ради умножения хвалы своея, Владимире, владей миром, иже в зле лежит, да лежит в благом Владимире умоли нам мир: Россию ороси кровавая роса»[407].

Итак, в приведенных фрагментах писем и проповеди архиепископа Лазаря можно очертить некоторые его особенности представления о Руси. Православие и Россия в его представлении неразделимы. Князь Владимир не просто крестил Русь, он её «основал», и, освятив, положил начало её историческому пути. «Русскими сынами», то есть теми, к кому обращался Баранович в своих проповедях, являлись частью Русской церкви. Если перефразировать, то можно заключить, *что «русским» для Барановича являлся тот, кто принадлежал к церкви, основанной равноапостольным князем Владимиром*. В этом отношении мы не можем снова не отметить двойственность «русского» в понимании Лазаря Барановича. В данном

[407] Там же.

случае мы снова можем поставить знак равенства между «русским» и православным (церковным).

Русь и Русская Церковь, некогда единые, были разделены, что предопределило их упадок («опустошение»). Враги Церкви и, соответственно Руси, желали снова разделить их, однако только опора на «русского монарха» Алексея Михайловича, как на наследника Русской церкви дает возможность не просто сохранить, но и «умножить» её население, придать ей мощь[408]. Недаром, в письмах и в различных панегириках царям и наследникам, которые составлял Баранович в своих печатных изданиях, неоднократно проскальзывает мысль о том, что настоящим «отцом», главой православной России является «законный» московский царь – «потомок» святого равноапостольного князя Владимира. В письме Гизелю в 1669 г. архиепископ сообщил: «писал я из Глухова к его милости, отцу митрополиту, и к пану гетману, что наша сторона преклонилась под власть его величества царя и пожалована вольностями; при всепрощении *жить православной Руси под православною главою, на что лучшего рая?»*[409] Тогда же в письме Иосифу Тукальскому, Лазарь Баранович немного расширил эту мысль: «*России православной без православного государя жить не мощно… глава православию есть православный царь, без того не может жить.* Кого бы хотел, абы православная Россия жила без главы православной: знамения бы хотел; а род лукав и прелюбодей знамения ищет и знамение не дастся ему. Дай России православной главу православную, овцу имети будеши с главой волчею…»[410]

---

[408] «…размножитися России без православной главы не мощно», - писал Баранович Иннокентию Гизелю. Письма Лазаря Барановича… С. 69.

[409] Там же С. 66-67.

[410] Там же. С. 68-69. Письма Барановича, адресованные Дорошенко и Тукальскому и содержащие, пусть и в менее пафосной форме, те же представления о царской власти, что и в официальной панегирике. Здесь мы сталкиваемся не сколько с возможным конъюнктурным желанием архиепископа выслужиться перед царем или заполучить какие-либо материальные блага, сколько о стойком представлении о власти на Украине в то время. Это так же подтверждает тот факт, что приведенные письма не были отосланы в Москву.

Таким образом, Русь, по мнению Лазаря Барановича, объединена единым Крещением, единой Русской церковью и единой монархической властью, восходящей еще к Владимиру Святославичу. Такая концепция соответствует уже цитированым словам Богдана Хмельницкого[411], Мефодия Филимоновича[412] и гетмана И.М. Брюховецкого[413]. В более панегирическом варианте этот мотив был представлен в письме Феодосия Василевича царю в 1654 г.[414]

Если история Руси для Лазаря Барановича – это, в первую очередь, история Русской церкви, то главными покровителями русского «христианского народа» становятся первые русские святые Борис и Глеб. Рассмотрим текст проповеди, составленный епископом на день первых страстотерпцев: «Росийстии князие, не забвенна вама буди Росия, яже вас

---

411 Квинтэссенция этого мотива, как нам кажется, содержится в уже цитируемых словах Хмельницкого: «А мы царского величества милости ищем и желаем потому, то от Владимирова святаго крещения одна наша благочестивая христианская вера и имели едину власть. А отлучили нас неправдами своими и насилием лукавые ляхи».

412См. Наст. соч.С. 103.

413 В 1665 г., гетман И. Брюховецкий, узнав о возможном русско-польском перемирии писал Алексею Михайловичу: «…Полша дедичное панство себе над Малою Росиею почитает, и во многих листех за дедичных подданных украинских людей имянует; а Малая Росия крестом святым от святого предка вашего царского пресветлого величества, блаженной памяти от святого и равноапостолного *царя Владимера*, а не от короля Полского просветилась, от которого блаженного Владимирова корени вы великий государь, ваше царское пресветлое величество, истинный наследник…» АЮЗР. Т. V. С. 243. Также подобный мотив можно найти в инструкции, данной гетманом Брюховецким полковнику Василию Шиману и писарю Степану Шубину: «О привилиях королевских объявить, что из тех двоедушие в мещанех обращается, и какую надежду мещане себе чинят и ляцкому панству, которое к Руси николи не належит, понеже не по правде дедичство себе над Русью Полша приписывает, понеже своего дедичного монарха Русь имела, а как через лживую помочь, князем Руским поданную, ляхи Малою Росиею овладели, так ныне через меч из ляцкие неволи Русь выбилась и природному монархе своему поддалась и добила челом…» Там же. С. 236; То, что Брюховецкий отсылал это письмо не представителям царской администрации, а своим подчиненным, в посланиях к которым он мог быть свободен от всякого рода панегирической риторики, как нам кажется, говорит о том, что здесь мы опять-таки сталкиваемся с вполне осознанным представлением о «русской» природе власти царя Алексея Михайловича.

414 «Воздвигнул в нынешнее радостное лето от многих лет усопшего великого равноапостольного князя *росийского святаго Владимера Господи, живыми и мертвыми обладаяй, егда ваше царское величество постави Росийския земли, якож и оного прежде самодержцу, возвёл погребенную росийского рода* честь и славу, Господь, возводяй ниизверженныя, егда славою и честию венчал есть ваше царское величество, не точию Великой, но и Малой Росии облаадателем» АЮЗР. Т. X. Стб. 723-724.

роди и воспита. Сотворите молитвами вашими, да в Росии, отчине вашей, все доброе родится. Яко солнце сияете на небеси, возсияйте над лучами вашими вскоре. Да не прежде возсияния вашего в Росии в бедах слезная роса очи наши потопит. Светло сияющие князие, в непреступном свете живущии, сияйте росским сыном, да хвалят Бога росийстии сынове в вас, святых своих… Вашими росийстии князие промыслом и заступлением, да отвратит Господь злая врагом нашим, оружия, каковыми пострадаста, обратета на враги наша…»[415] Безусловно, образы первых русских святых предавали «Русской земли» святости, служили покровителями русских людей[416]. Близкие мотивы прослеживаются в проповеди на день Алексея – «Человека Божьего». К нему, как к Борису и Глебу, надо было обращаться с молитвами для защиты от врагов: «помяни узники, аки сам с ними связан. Услышив вопль овец твоих русских, пастырю святый Алексие, и помилуй их: обрати плач их в радость, растерзай их вретище и препояше их веселие. Тебе, отцу русскому, Россия оставлена есть сира. Ты буди ей помощник… о овцах русских, волками гонимых, пастырю добрый, Алексие, умилися и помолися»[417].

Проповеди о «русских» святых – Борисе, Глебе и митрополите Алексии, обращенные к «русским сынам», по всей видимости, подчеркивали общерусский характер церковной истории восточных славян[418]. Однако

---

[415] Лазарь (Баранович). Трубы… Л. 255.

[416] В этом отношении интересен один из выводов Б.А. Успенского, исследовавшего образы Бориса и Глеба в средневековой русской книжности: «История Руси мыслится как история христианской страны, и Борис и Глеб, как первые русские святые знаменуют начало этой истории: они освящают эту страну, являются её заступниками и, в известном смысле, оправдывают её существование…» Успенский Б.А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000. С. 42.

[417] Лазарь (Баранович). Трубы… Л. 164 об. - 165.

[418] История церкви в представлении Лазаря Барановича не дискретна. Это история именно Русской церкви — не московской или киевской. И наличие «общерусских» святых это доказывало. «Общерусское» значение всех святых, живших в разных частях бывшего Древнерусского государства, подчеркивалось не только Барановичем. Так глуховский протопоп Григорий Шматковский, приехавший в Москву в 1664 г., сказал в своей речи царю: «…великий победою на враги и одоление, исчитая лита твоя Творца Саваофа Света помощию и заступлением, молитвами пресвятыя Владычицы нашие Богородицы *и всех святых Росийских, киевских и московских чюдотворцев*...» АЮЗР. Т. V. С. 194. Образ

нельзя не отметить такую специфическую черту текстов, принадлежащих перу архиепископа Лазаря, как постоянный религиозный контекст упоминаний «русской» терминологии.

Итак, сделаем вывод относительно того, какое значение вкладывал архиепископ Лазарь Баранович в слово «Русь» («Россия»). Безусловно, речь идет о православной стране, история которой – это, в первую очередь, история Русской церкви. В связи с этим центральным событием в русской истории становится Крещение, а Владимир Креститель – образцом для всех русских монархов, его наследников. Народ, населяющий Русскую землю – это «русские сыны», члены Русской церкви. В очередной раз мы сталкиваемся с тем, что терминология наших источников двойственна и не обладает той ясностью, которую мы можем наблюдать, например, в «Синопсисе» Иннокентия Гизеля, о чем речь пойдет ниже. Не совсем ясно, что же конкретно вкладывал Лазарь Баранович в свое представление о «русскости» - этническое или религиозное содержание. В любом случае тот факт, что «русский род» был немыслим с точки зрения архиепископа вне Церкви, как показывают изученные источники, кажется неоспоримым.

Этноконфессиональные взгляды автора «Наветов». В архиве Василия Дворецкого находится полемическое сочинение «Наветы»[419], направленное против польской религиозной политики и Гадячского договора. Это произведение, не смотря на свою очевидную значимость для понимания политической позиции малороссийского духовенства, не привлекло пристального внимания исследователей. Произведение было написано неизвестным представителем правобережного духовенства в 1664

общерусских святых подчеркивал связь, существовавшую между киевским духовенством и московской правящей династией — вспомним посольство старца Авксентия в Москву в 1658 г., когда Алексею Михайловичу были вручены частицы мощей св. Владимира, а царевичу Алексею — икона Алексия, *митрополита киевского и московского*.

[419] Полное название: «Такими навѣтами православную вѣру и церкви монастырѣ молороссискїе искоренѧют ѿт многихъ лѣтъ доныне лѧхи. А нижей на то способы суть ѿписаны, ѩко тое ѿбваровать треба». Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки. Q. XVII. 220. Л. 34 — 57 об.

г.[420] В тексте произведения приводится исчерпывающий перечень негативных сторон польской религиозной политики, отразившейся на состоянии Православной церкви Речи Посполитой. Основные «наветы» были сформулированы в другом документе – «Послании ревнителям православия», написанном в 1668 г., что дает возможность сделать предположение, что оба этих памятника были написаны одним лицом.

Заботы правобережного духовенства, столкнувшегося с полной реставрацией польской власти и униатской церкви на украинско-белорусских землях, оставленных московскими войсками, были уже не так актуальны на Левобережье. Видимо поэтому в «Наветах» мы находим этноконфессиональные конструкции, свойственные высказываниям казацких лидеров времен Освободительной войны. Речь идет, в первую очередь, о восприятии Руси, и «русскости» с исключительно религиозной точки зрения. В тексте автор постоянно противопоставляет «русских», с одной стороны, и «униатов» и «ляхов» с другой: «С҃от чого своих ксендзовъ *и унїатовъ лѧхи свободными учиняли, а православных Роуских мучат вѣры ради*…»[421] Более того, автора возмущало то, что польские власти считали перешедших в унию православных «Русью»: «И которые ученые и знают вѣры ҃обѣдвѣ: православную и лѧдзкую и унїатскую, *што есть бо лѧхи унїатов Роусю, греками зовут, хоть унїаты Рымскою вѣру держат, а нас православныхъ Роусь и грековъ за поган и схизматиковъ и невѣрныхъ*»[422]. Во-первых отметим, что для автора «русь» и «греки» являются синонимами и, по всей видимости, обозначают просто православных жителей. Во-вторых, возмущение автора вызывает тот факт, что членов униатской церкви поляки называли «Русью», хотя с его точки зрения они не имеют право так именоваться, так как «римскую (т.е. католическую – *Д.С.*) веру исповедуют».

[420] В тексте постоянно дается отсылка к событиям, происходящим в Белоруссии и на Правобережье. Также говорится о том, что убийство Иосафата Кунцевича (1623 г.) произошло более сорока лет до написания «Наветов», а смерть Афанасия Брестского (1648 г.) - за восемнадцать лет.
[421] Отдел рукописей… Л. 41.
[422] Там же. Л. 42 об.

Такая конструкция отчасти могла стать отголоском спора начала XVII в., который вели православные полемисты с целью доказать, что только представители «старожитной греческой веры», в отличие от униатов, могли считаться «русскими» и, соответственно, пользоваться всеми правами и вольностями, закрепленными за «русским народом». Однако представления автора о «русскости» явно выходили за рамки спора о правах. Человек, перешедший в унию, становился не просто адептом «ляшской», «их, римской веры», а считался уже «ляхом»: «Шлѧхта Роусь абы не были сенаторами, ани судѧми, ани началными а мещане Русь войтами ани бурмистрами, ани писарами. Алвет подвуйскими аж был вперед *православной ѿтступил вѣры православной Руской, а зостал ляхом, албо унїатом»*[423].

Таким образом, для автора «Наветов» характерны такие взгляды на идентичность православного населения Речи Посполитой, которые сформировались в условиях жесткого противостояния с польской религиозной политикой и униатской церковью. Основание этих взглядов представляло из себя средневековый конструкт, объединяющий то, что мы сейчас называем, этнической и религиозной идентичностями. Здесь необходимо снова поставить вопрос о том, можем ли мы говорить в данном случае об этническом в представлениях авторов приведенных текстов.

Русская Церковь, основанная Владимиром Крестителем, воплощала гомогенность «Русской земли», объединяла «русских людей», и являлась связью, соединяющей обе России. Церковное или, вернее церковно-династическое единство, в представлении киевского духовенства, было основным культурным элементом, характеризующим принадлежность к русскому «воображаемому сообществу». Именно оно проводило понятную для духовенства и, видимо, для населения границу между «своими» и «чужими». Приведенные источники дают возможность сделать вывод о том, что эта граница, в первую очередь, была церковно-конфессиональной. Разумеется, проповедь, в которой присутствовало представление о русской

[423] Там же. Л. 38.

церкви и единой русской власти давало духовенству, лояльно настроенному к Москве, значимую возможность для привлечения на свою сторону, как казачью старшину, так и более широкие слои населения.

Выводы главы:

1) в 50-е – 60-е гг. XVII в. происходит процесс выстраивания отношений между корпорацией киевского духовенства и царской властью. Характер этих отношений изменился со скептического, продемонстрированного митрополитом Сильвестром Коссовым в 1654 г. в желание сотрудничать, которая проявилась уже к 1656 г. Причиной этому, по всей видимости, стала религиозная политика московской власти на завоеванных в 1654-55 г. землях Великого Княжества Литовского и Короны Польской, направленная на ликвидацию унии. Желание киевского духовенства окончательно решить проблемы, связанные с распространением унии толкало его на дальнейшее сотрудничество с Москвой, доказательством чему является письмо 1658 г., подписанное Иннокентием Гизелем и Иосифом Тукальским. Особую роль в процессе сближения сыграли финансовая помощь Москвы и возможное объединение всей Киевской митрополии в единых политических границах;

2) «Подвижный» внешнеполитический курс казацкой старшины; Гадячский договор 1658 г., вызвавший осуждение части духовенства; турецкая угроза, представленная проектом гетмана П. Дорошенко; посягательства гетманской власти на самостоятельность киевской митрополии, особенно сильно проявившиеся в годы правления И.М. Брюховецкого; продолжали формировать прочный союз высшего украинского духовенства с Москвой;

3) В своих отношениях с царской властью представители высшего малороссийского духовенства опирались на традиционную идеологическую платформу. Как свидетельствуют речь Сильвестра Коссова 1654 г., письмо Феодосия Василевича 1654 г., речь Максима Филимоновича 1654 г., письмо Иннокентия Гизеля 1667 г. и письмо Иосифа Тукальского 1668 г., сочинения Лазаря Барановича, «Перестрога Украине», эта *официальная* концепция заключалась в следующем: а) Переяславская Рада 1654 г. трактовалась как воссоединение Русской Церкви, история которой восходила к правлению князя Владимира Святославовича; б) царь Алексей Михайлович воспринимался как потомок и законный наследник князя Владимира, что с династической и религиозной точек зрения оправдывало присоединение к Русскому государству украинских и белорусских земель; в) в уже упоминаемых посланиях и речах были обозначены контуры концепции, согласно которой Русь (Россия) является двуединой, состоящей из Великой и Малой «Россий»; г) «воссоединение» актуализировало этногенетический концепт, согласно которому народ, принявший православие при Владимире, является «русским родом», ведущим свое начала от сына Ноя Иафета. Все перечисленные составляющие являются теми идейными «зернами», из которых родилась первая обобщающая этнодинастическая концепция, выраженная в «Синопсисе Киевопечерском…»

Глава II. «Синопсис Киевопечерский…» в формировании протонационального самосознания малороссийской интеллектуальной элиты 60-х – 70-х гг. XVII в.: этничность повествования и конструкт исторической памяти

Введение

Предметом исследования настоящей главы является «Синопсис…» как текст, отражающий протонациональные представления своего автора, а

также как произведение, повлиявшее на развитие взглядов высшего киевского духовенства своего времени. Основной проблемой, которая будет рассмотрена в приведенной главе – это проблема возникновения протонационального конструкта и конструирования исторической памяти, отраженной в тексте исторического произведения.

Как было показано в предыдущей главе, тексты, содержащие исторические сюжеты, возникали в украинской интеллектуальной среде во многом в связи с участием представителей киевского духовенства в политической жизни. Поэтому мы не можем рассматривать появление такого пространного исторического произведения как «Синопсис…» вне контекста военно-политической жизни Малороссии конца 60-х – начала 70-х гг. XVII в.

Исходя из того, что историческая память является одной из составляющих элементов коллективного самосознания, а конструирование исторической памяти мы рассматриваем как результат воли интеллектуальной элиты в рамках политической практики, мы снова сталкиваемся с необходимостью конструктивистского подхода к изучению «Синопсиса…» Это предполагает рассмотрение изучаемого источника в качестве результата творческих усилий автора по созданию текста, содержащего в себе все необходимые элементы этницизированной исторической памяти.

В связи с основной проблемой диссертации, нам необходимо реконструировать те взгляды автора, которые отражали его идентичность. Однако этим цель исследования не ограничивается. Гораздо важнее для нас проблема того, сколько нового привнес текст «Синопсиса…» в формирование этнического самосознания украинской элиты и элиты Русского государства. Насколько «этнически новаторским» было это сочинение? Заключало ли оно в себе принципиально новый этнический конструкт или же являлся не более чем отражением этничности, свойственной малороссийским книжникам того времени?

Помимо этих вопросов перед настоящей главой мы поставим следующие: какие политические события и как повлияли на текст произведения? Что послужило непосредственными мотивами для составления изучаемого произведения? В чем состояла авторская работа над произведением?

В первую очередь нас интересует проблема реконструкции коллективной идентичности, представленной в произведении. Но для более подробного анализа нам необходимо рассмотреть следующее: 1) проблемы, связанные с «Синопсисом…» как с историческим произведением: вопросы об авторстве и времени написания, а также об источниковой базе сочинения; 2) проблема исторического контекста произведения; 3) проблема взаимосвязи политических взглядов автора и этнической концепции «Синопсиса…»

Интерес к «Синопсису…» как к источнику, дающему представление о социально-политических взглядах его автора и всей украинской интеллектуальной элиты в целом, возник еще в XIX в. Впервые обзорный очерк, посвященный этому произведению, дал в своей биографии Иннокентия Гизеля такой видный историк церкви Южной и Юго-западной Руси как Н.Ф. Сумцов[424], ограничившийся, правда, лишь общими, причем весьма невысокими оценками научной составляющей произведения. В дальнейшем рассматривались источниковедческие проблемы создания произведения, а также вопросы его авторства и, что самое главное, степень влияния «Синопсиса…» на последующую украинскую и российскую историографию[425].

[424] *Сумцов Н.Ф.* Иннокентий Гизель. — К., 1874.

[425] *Титов Ф.* Типография Киево-Печерской лавры // Труды Киевской духовной академии. — К., 1865. — Т.2; *Шляпкин И.А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651-1709).-Спб., 1891; *Милюков П.* Главные течения русской исторической мысли. — М., 1898. — Т. 1; Иконников В. С. Опыт русской историографии. — К., 1908. — Т. 2. — Кн. 1-2.

В своей статье советский историк С.Л. Пештич[426] дал характеристику «Синопсису…» как историческому источнику, рассмотрел методы авторской работы с источниками и проследил взаимосвязь политических взглядов автора с содержанием произведения. Пештич впервые обратил внимание на переходный характер произведения. Отметив такие специфические черты авторской работы как критицизм и отказ от летописного стиля изложения событий, Пештич пришел к выводу, что ««Синопсис» - это уже не летопись, но это еще не история»[427]. Однако исследователь не представил подробного источниковедческого анализа произведения, ограничившись общей характеристикой. Подвергнув критике «буржуазных историков» и, в первую очередь, П.Н. Милюкова, Пештич априори принял их точку зрения относительно «духа Синопсиса», то есть концепции единства Великой и Малой Руси.

Большое значение в разработку проблемы внес украинский историк-источниковед Ю.А. Мыцык. В его работах «Синопсис…» был рассмотрен в контексте других малороссийских исторических произведений XVII в.[428]

На современном этапе значение «Синопсиса…» как исторического источника подробно рассмотрела киевская исследовательница И.В. Жиленко[429]. В вступлении к изданию «Синопсиса…» она подробно проанализировала проблемы авторства произведения и его источниковой базы, таким образом, продолжив комплексное изучение этого исторического произведения.

---

[426] *Пештич С.Л.* «Синопсис» как исторический источник // ТОДРЛ. М., 1958. Т. XV. С. 285 - 298.
[427] Там же. С. 297.
[428] *Мыцык Ю.А.* Влияние "Кройники" Феодосия Софоновича на Киевский "Синопсис" // Некоторые проблемы отечественной историографии и источниковедения. Сборник научных статей. — Днепропетровск, 1972. — Вып. 1; *Он же.* Украинские летописи XVII века. — Днепропетровск, 1978; *Он же.* Відображення деяких подій з історії Києва в літопису Яна Бінвільського // УІЖ. — 1982; *Он же.* Історико-географічний опис України у творах італійського гуманіста XVI ст. Джованні Ботеро // Історичні дослідження. Вітчизняна історія. — К., 1982.
[429] *Жиленко І.В.* Синопсис Київський. Киев, 2002.

Проблема историографического контекста создания «Синопсиса…» как сочинения, впитавшего в себя большое количество достижений польских историков, была рассмотрена в работах К.Ю. Ерусалимского[430] и В.Д. Карнаухова[431]. Идейные истоки этногенетической концепции «Синопсиса…» были рассмотрены в монографии А.С. Мыльникова[432].

Впервые на «Синопсис…» с точки зрения основной проблемы настоящей диссертации посмотрели украинский исследователь З. Когут и М.В. Дмитриев. В своей статье З. Когут обратил внимание на то, что этнодинастический принцип повествования, избранный Иннокентием Гизелем кардинально отличался от того, как писал об истории приверженец старых московских традиций Ф. Грибоедов. В своей «Истории о царях и великих князьях земли Русской»[433], Грибоедов следовал принципу, восходящему к Степенной книге, в основе которой лежал династический принци повествования. В его «Истории…» мы не видим, собственно, истории руского или российского народа. Когут отметил, что способ повествования Иннокентия Гизеля впоследствии оказался наиболее востребованным среди украинских и московских книжников[434]. М.В. Дмитриев назвал такой подход к исторической памяти «этницизацией»[435]. В своей статье исследователь также отметил, что киевскому сочинению была свойственная этничность изложения, чего мы не находим в книжной культуре Московской Руси.

---

[430] *Ерусалимский К.Ю.* Идеология истории Ивана Грозного: взгляд из Речи Посполитой // Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории. М., 2008.

[431] *Карнаухов Д.В.* История русских земель в польской хронографии конца XV - начала XVII в. Новосибирск, 2009.

[432] *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этоногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. — Спб., 1996.

[433] *Грибоедов Ф.А.* История о царях и великих князьях земли Русской. СПб., 1896.

[434] *Kohut Z. E.* A Dynastic or Ethno-Dynastic Tsardom? Two Early Modern Concepts of Russia // Extending the Borders of Russian History. Essays in Honor of A. J. Rieber. Ed. by M. Siefert. Budapest-New York: CEU Press, 2003. P. 17-30.

[435] *Дмитриев М.В.* Киево-Могилянская академия и этницизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович) // Київська Академія. Вип. 2-3.Київ, 2006. С. 14-31.

Значение «Синопсиса…» как произведения, во многом определившего процесс формирования отдельных элементов протонационального самосознания элиты украинских земель и Московского государства уже было отмечено в исследовательской литературе. Однако характер влияния «Синопсиса…» на формирование этнического самосознания населения Русского государства (а затем и Российской империи), а также общее место сочинения в этом процессе стали предметом для дискуссии. По мнению А.И. Миллера, текст «Синопсиса…» лег в основу конструкта, ставшего краеугольным камнем формирования «общерусского» национализма. А.И. Миллер считает, что в сочинении можно уже в общих чертах разглядеть концепцию о «Великой» и «Малой» Руси, позже превратившейся в советский концепт о «трех братских народах»[436]. По мнению М.В. Дмитриева, книга Гизеля, безусловно, стала этапом в эволюции историографических, историософских и идеологических (в смысле целеполагания и обозначения ценностных ориентиров) концепций восточного славянства, однако текст «Синопсиса…» не был попыткой сознательного конструирования концепта «общерусской нации» в качестве выгодной для части украинского общества идеологемы. Напротив, «Синопсис…» стал довольно поздней вехой на пути формирования «общерусского проекта»[437].

Что же касается самого содержания концепта «общерусской нации», который, согласно мнениям исследователей, был заложен в тексте произведений, то здесь разночтений мы не находим: априорно признается, что в основе этого конструкта лежит представление о «Великой» и «Малой» Руси как двух частях единой России. Такой взгляд на «Синопсис…» был

[436] *Миллер А.И. «*Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб. 2000. С. 48.
[437] *Дмитриев М.В.* Этнонациональные отношения русских и украинцев в свете новейших исследований // Вопросы истории. М., 2002. С. 157.

характерен для историографии конца XIX - начала XX в.[438] В определенной степени, это взгляд «перекочевал» и в современную историографию[439].

В диссертации Я.В. Затылюка, несмотря на традиционный пассаж о «Великой» и «Малой» Руси, особый акцент сделан на том, что «Синопсис…» включил в себя сюжеты, свойственные всем украинским историческим произведениям в общем. Как историческое сочинение, «Синопсис…», по мнению исследователей, не нес в себе новаторских черт. Его значение заключалось в том, что оно содержало в себе обоснование власти Романовых на Киев с точки зрения объединения всех потомков «племени Владимира» против основных врагов христианской церкви в лице Османской империи и Крымского ханства. По мнению исследователя, это доказывает использование исторических аргументов в переговорах между казацкими представителями и дипломатами Русского государства, Речи Посполитой и Турции[440].

---

[438] Известный российский историк И.И. Лаппо в своей небольшой работе «Происхождение украинской идеологии Нового времени» писал: Через каких-нибудь двадцать лет после Переяславской присяги Богдана Хмельницкого и казачества идея единства русского народа, идея органического единства Малороссии с Великой Россией, государственного союзом всего русского народа, нашла свое ясное и точное выражение в малороссийской литературе. Вышедший первым изданием в Киеве в 1674 году «Синопсис» на основе исторической идеи единой России закрепил соединение Малороссии с Державною Русью, совершенное в 1654 году. По «Синопсису», народ «русский», «российский», «славено-российский» един. Киев — «преславный верховный и всего народа российского главный град». Россия едина. После веков унижения и отделения «княжения Киевского» от «России» наконец «милость Господня» свершилась, и «богоспасаемый, преславный и первоначальный всея России царственный град Киев, по многих переменах своих», вновь вернулся в состав Державной Руси, под руку общерусского царя Алексея Михайловича, как «искони вечная скипетроносных прародителей отчина», органическая часть «российского народа». См. *Лаппо И.И.* Происхождение украинской идеологии Нового времени. Ужгород, 1926. С.3.

[439] *Яковенко Н.М.* «Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття». — Київ: Генеза, 1997. С. 289.

[440] *Затилюк Я. В.* Минуле Русі у київських творах XVII століття: тексти, автори, читачі. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук за спеціальністю 07.00.01. — історія України. — Інститут історії України НАН України. — Київ, 2012. С. 10-11.

Для работы над приведенной главой мы использовали текст «Синопсиса…» издания 1680 г.[441] При работе над вопросом об источниковой базе сочинения были затронуты, в первую очередь, «Хронику…» Мацея Стрыйковского[442], Густынскую летопись[443], «Хронику…» Феодосия Софоновича[444], Патерикон Киево-Печерский 1661 г.[445], а также другое произведение Иннокентия Гизеля – «Мир с Богом человеку»[446].

§1. «Синопсис или краткое собрание из различных летописцев…» как исторический источник (проблемы авторства, времени написания и источников произведения)

Как уже было отмечено, роль изучаемого нарратива в развитии протонационального самосознания элиты украинского общества и Русского государства, а затем и Российской империи в целом, сложно переоценить. Будучи первой печатной книгой по истории и, безусловно, самой распространенной в «Малой» и в «Великой» России, «Синопсис…» стал важнейшим источником формирования у элиты таких связанных с этничностью представлений как этноисторическая[447] память, этногенетический миф и «народные» герои.

В рамках исторического подхода мы не можем рассматривать произведение вне проблем авторства, времени составления и источников, однако отметим, что нас интересует не столько «Синопсис…» как историческое произведение в целом, сколько то ядро этничности, которое мы там находим. В связи с этим уточним вопросы, стоящие перед нами в настоящем параграфе: кто был автором произведения, каковы его этнические

---

[441] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис или краткое собрание из различных летописцев. Киев, 1680.
[442] *Stryjkowski M.* Kronika Polska, Litewska, Źmudzka i wszystkiej Rusi. Königsberg, 1582.
[443] ПСРЛ. Т. 40.
[444] *Феодосій (Софонович)* Хроніка з літопісців стародавніх. Київ. 1990.
[445] Патерикъ или Отечникъ Печерский. Киев, 1661.
[446] *Иннокентий (Гизель)* Мир С Богом человеку. Киев, 1669.
[447] Под термином этноисторическая память мы понимаем такой тип исторической памяти, в основе которой лежит образ единого народа, когда-то возникшего от других, более древних, народов-предшественниках, достигшего в прошлом своего расцвета, «золотого века» и ставшего основным актором исторических событий.

и политические взгляды и насколько они соответствуют взглядам украинской интеллекутальной элиты, о которой мы писали выше? Каков политический контекст создания произведения, насколько реалии военно-политической жизни украинских земель отразились на содержании «Синопсиса…»? Каковы источники тех глав сочинения, которые отражают этнические взгляды автора?

Издания произведения. В XVII в. «Синопсис…» был переиздан три раза – в 1674, 1678 и 1680 гг. второе издание было дополнено статьей «о первом бесурманском приходе под Чигирин» в 1677 г. Третье издание было еще более расширено. Его объем, по сравнению с первым, изданием увеличился почти вдвое. В новые издания, как правило, дополнительно включались статьи, политические цели и «патриотический» пафос которых не вызывает сомнений. Кроме рассказа «О втором бесурманском приходе под Чигирин» в 1678 г. и «О приходе множественных сил царских и войск запорожских к Киеву» в 1679 г., в третьем издании «Синопсиса…» автор решил вставить повесть о Мамаевом побоище. Впервые в этом третьем издании встречаем статьи «О свободе или вольности славянской», местное киевское предание («Повесть от старых людей») о происхождении названия Выдубичи и текст о борьбе Ярополка Мономаховича с Болеславом Кривоустым, а также рассказ о гибели хана Батыя.

Мы будем рассматривать окончательный текст «Синопсиса…» 1680 г.[448] Этот текст стал результатом редакторской работы, проделанной после первого издания. В нем мы встречаем новые сюжеты, однако изначальный текст 1674 г. остался практически без изменений.

Проблема авторства «Синопсиса…» В историографии высказывались различные точки зрения на проблему авторства «Синопсиса…» Среди возможных составителей назывались Иннокентий Гизель, Петр Кохановский, Феодосий Софонович, Иван Армашенко и Иосиф

[448] *Иннокентий (Гизель)* «Синопсис или краткое собрание из различных летописцев…» Киев, 1680.

Тризна[449]. Наиболее активную роль в украинской интеллектуальной и политической жизни того времени играл, как уже было сказано Иннокентий Гизель и его же благословение было дано на написание этой книги, о чем мы узнаем еще в заглавии. Более того, комплекс политических и исторических взглядов Гизеля для нас ясен в большей степени, чем у других украинских интеллектуалов, современных киево-печерскому архимандриту. Таким образом, поставим вопрос следующим образом: насколько обоснована версия о том, что Иннокентий Гизель *не* был автором «Синопсиса»? Если архимандрит не имел отношения к написанию произведения, то насколько в мировоззренческом и политическом плане настоящий автор был близок архимандриту?

Выдающийся российский историк А.С. Лаппо-Данилевский несколько поспешно утверждал, что Иннокентий Гизель никак не мог быть автором «Синопсиса…» По его мнению, если бы Иннокентий Гизель лично участвовал в составлении сочинения, то он несомненно бы «счел бы нужным подвергнуть его более наукообразной переработке и придал ему более литературную форму…»[450] Однако далее Лаппо-Данилевский приводил некоторые фрагменты из переписки Гизеля и изданных им книг, делая противоречивый вывод: «вышеприведенные соображения и факты едва ли свидетельствуют в пользу признания И. Гизеля настоящим автором Синопсиса с его явно выраженными московскими политическими тенденциями. Впрочем, со своей православно-национальной точки зрения И. Гизель, в сущности, довольно близко подходит к некоторым из них»[451]. Как было указано в предыдущей главе, именно архимандрит если и не был «главой» промосковской партии (вряд ли такая могла возникнуть в то время вследствие слишком противоречивого характера интересов элиты

[449] Проблему авторства «Синопсиса…» обобщила украинская исследовательница В. Жиленко. См.: *Жиленко І.В.* Синопсис Київський… С. 10-11.
[450] *Лаппо-Данилевский А.С.* Очерк развития русской историографии // Русский исторический журнал. Петроград, 1920. Кн.6. С. 23.
[451] Там же. С. 24.

украинского общества в целом), то, по крайней мере, был, безусловно, последовательным сторонником московского курса. Таким образом, доводы Лаппо-Данилевского вряд ли можно считать убедительными.

Оригинальную версию авторства Синопсиса предложил И. Шляпкин, который обратил внимание на акростих в печатном издании Синопсиса 1680 года и высказал предположение о том, что в нем скрыто имя автора: «Иоан Армашенко»[452]. Армашенко перевел житие Макария Римлянина, находясь в Новгород-Северском монастыре, следовательно, по всей видимости, он был близок Л. Барановичу (и вполне вероятно, самому Иннокентию Гизелю). Армашенко два раза ездил в качестве посланника от Киево-Печерского монастыря в Москву. Однако тот факт, что акростих вставлен в конце Синопсиса «от типографов» говорит скорее о том, что Армашенко участвовал в верстке и, возможно, в правке текста. Ни отрицать, ни полностью обосновать его авторство мы не можем.

В. Жиленко в своем предисловии к изданию «Синопсиса…» предположила, что автором сочинения мог быть киево-печерский архимандрит Иосиф Тризна[453]. К такому выводу исследовательница пришла исходя из, как нам кажется, умозрительного заключения, что автором мог стать киево-печерский архимандрит, руководивший монастырем в период предполагаемого написания «Синопсиса…» в 1651-54 гг. Все части «Синопсиса…», в которых прослеживались панегирические мотивы по отношению к Москве, царю и «народу московскому», включая основную для этногенетической концепции произведения главу «Про назву Москвы – народу и царственного граду», были написаны позже основного текста и принадлежат, возможно, Иннокентию Гизелю[454]. В качестве еще одного аргумента В. Жиленко приводит близость отдельных частей «Синопсиса…» с Патериками 1635 и 1661 г. (сюжет о «нескольких крещениях», рассказ про Владимира, Ольгу и других русских князей).

[452] *Шляпкин И.* Димитрий Ростовский… С. 204.
[453] *Жиленко І.В.* Синопсис Київський… С. 17.
[454] *Жиленко І.В.* Синопсис Київський… С. 14.

Однако исследовательница не пользовалась текстом «Патерика…» 1656 г., редактированного непосредственно Иосифом Тризной. В этом сочинении, как мы указали выше, была осуществлена попытка адаптации «Сказания о князьях Владимирских…»[455] В тексте «Синопсиса», мы находим только отдельные вкрапления, заимствованные из «Сказания…»[456] В этом отношении мы можем говорить о связи «Патерика» Тризны с Хроникой Феодосия Софоновича[457], в которой есть пассаж о происхождении московской правящей династии от «римских кесарей». Вряд ли Иосиф Тризна, из политических соображений подготовивший к публикации произведение, содержащее в себе элементы официальной московской историографии, опустил бы их при написании другого исторического произведения.

Что же касается времени составления сочинения, то Жиленко, как было уже сказано, рассматривает текст первоначального издания 1674 г. как двухуровневую компиляцию. На первом уровне исследовательница увидела историческое произведение, составленное на основе сочинений М. Стрыйковского, а на другом – поздние панегирические «вставки». Однако тогда встает вопрос о том, какая же из этих частей имеет для нас первостепенное значение и характеризует «Синопсис…» как сочинение, оказавшее большое влияние на последующую историографию.

С источниковедческой точки зрения, в пользу авторства Иннокентия Гизеля говорят следующие аргументы. Во-первых, в предисловии к сочинению «Мир с Богом человеку» архимандрит в качестве «предка» царя Алексея Михайловича упомянул князя Владимира Мономаха. Причем образ князя в точности совпадает с тем, который представлен в «Синопсисе». Во-

[455] См. Наст.соч. С. 82.
[456] Большинство исследователей сходится на том, что «Степенная книга», содержащая в себе «сказание о князьях владимирских» не оказала непосредственного влияния на текст «Синопсиса…» В обоих произведениях рассматриваются близкие сюжеты, но отсутствует прямое цитирование. *Сиренов А.В.* Степенная книга и русская историческая мысль XVI — XVIII вв. М. — СПб., 2010. С. 305.
[457] См. Наст.соч. С. 204.

вторых, по нашим наблюдениям, использование этнонима «народ православно-российский» мы встречаем также в книге «Мир с Богом человеку» (по всей видимости, употребление этого термина – специфическая черта творчества архимандрита). В-третьих, взгляды и обороты, высказанные и использованные Гизелем в различных письмах и посланиях, представленных в предыдущей главе, во многом пересекаются с текстом исследуемого произведения. Тот факт, что в тексте «Синопсиса…» мы находим сюжеты, близкие «Патерику» Иосифа Тризны, на наш взгляд, объясняется единой традицией изложения истории Крещения и правления княгини Ольги. В частности, схожий текст мы находим и в другом Патерике – книге, изданной в 1661 в редакции самого Иннокентия Гизеля.

Как было показано в предыдущей главе, исторические и политические взгляды различных представителей левобережного духовенства отличались однородностью и, во многом соответствовали исторической концепции «Синопсиса…» Таким образом, автором исследуемого сочинения был *представитель киевского духовенства из непосредственного окружения архимандрита Иннокентия Гизеля или он сам*[458]. В тексте предлагаемого исследования в качестве некоторого упрощения мы будем отождествлять автора с самим архимандритом[459].

---

[458] Можно согласиться с С.Л. Пештичем, который отметил, что «Общественно-политические взгляды Иннокентия Гизеля изучены настолько… мы можем найти совпадение точек зрения «Синопсиса» и Гизеля по важнейшим вопросам русско-украинских отношений и связей…. Гизель во многом был не столько автором, сколько редактором, но его редакционная работа была столь велика и обширна, как легко убедиться, что выходила за рамки обычного редактирования, поэтому, думается, Гизеля нельзя не признать автором «Синопсиса» (*Пештич С.Л.* «Синопсис» как историческое произведение… С. 285) Последний вывод, однако, у исследователя остался умозрительным, что не дает возможности утверждать с абсолютной уверенностью, что непосредственным автором сочинения был Гизель. Однако редакторскую работу киево-печерского архимандрита (возглавлявшего, очевидно, и монастырскую типографию) при составлении первого печатного исторического сочинения, отрицать нельзя.

[459] Здесь необходимо привести штрихи биографии Иннокентий Гизеля (ок. 1600 — 1683 г.). До последнего времени в качестве априорной принималась точка зрения Н. Сумцова, который считал, что Гизель происходил из Восточной Пруссии и по неизвестным причинам приехал в Киев, где и принял монашеский постриг. (*Сумцов Н.* Иннокентий Гизель. Киев, 1884. С. 44.) Версия Сумцова основана исключительно на фамилии архимандрита, которую историк принял за немецкую. Однако более правдоподобно

Авторский метод работы с источниками. Еще С.Л. Пештич заметил, что метод Иннокентия Гизеля – это не просто редакция компилятивного произведения. По мнению исследователя, роль Иннокентия Гизеля выходила за рамки простого редактирования и поэтому его нельзя не признать автором[460]. То, что Иннокентий Гизель, как и многие другие современные ему украинские историки, использовал компилятивный метод составления произведения, при этом подвергая источники редакторской работе, отмечают и современные исследователи[461].

Представление о методе работы Иннокентия Гизеля с источниками важен для нас в связи с вопросом, насколько можно считать «Синопсис…» авторским произведением? Нельзя ли просто принять его за пересказ сочинений Стрыйковского или других возможных источников. Ниже представлена таблица, в которой указаны источники тех глав «Синопсиса…»[462], которые в первую очередь привлекли наше внимание с точки зрения предмета исследования.

версией происхождения Иннокентия Гизеля, на наш взгляд, приведена в качестве некоторого обобщающего очерка в последней монографии исследовательницы О. Довги. Согласно ей, Иннокентий происходил из рода Гизелей, к которому принадлежал и известный теолог того времени Евстафий Гизель, написавший одну из полемических работ в защиту «греческой» религии около 1632 г. и затем перешедший в протестантизм. Иннокентий Гизель, согласно этой версии, появился в Киево-Могилянской коллегии в 1632 и был отправлен учиться в европейские университеты (какие точно — неизвестно). Уже с 1642 г. Гизель преподавал в Киевском коллегиуме. В 1647 г. стал ректором коллегиума, а в 1656 г. был хиротонисан в киево-печерские архимандриты, и оставался им до конца жизни. После смерти Сильвестра Коссова, Гизель был одним из главных претендентов на митрополичью кафедру. *Довга Л.* Система цінностей в українській культурі XVII століття. Київ — Львів, 2012. С. 53-68.

[460] *Пештич С.Л.* «Синопсис» как историческое произведение… С. 286.

[461] *Затилюк Я.В*. Минуле Русі у київських творах XVII століття: тексти, автори, читачі. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук за спеціальністю 07.00.01. — історія України. — Інститут історії України НАН України. — Київ, 2012. С. 10

[462] Сразу оговоримся, что полное источниковедческое исследование «Синопсиса…» не является частью представленной диссертации, поэтому у нас есть возможность рассмотреть только те главы произведения, которые вызвали наш особый интерес в связи с основной проблемой настоящей работы. В таблице представлены главы, повествующие о деяниях князя Владимира, ниже в тексте будут представлены исследования над фрагментами повествования о Владимире Мономахе и источниковедческий анализ этногенетической легенды.

Название главы	Название источника	Характер заимствования
Еще о Руси или Россїѧнехъ в полуночных странах и ѿ Великомъ Новгородѣ	«Хроника…» Стрыйковского, 4-я книга[463].	Пересказ свидетельства Стрыйковского (местами дословный). Единственное отличие заключается в том, что Матвей Стрыйковский только предположил, что, возможно, Рюрик был славянского происхождения. Иннокентий Гизель пишет, что Варяги *«ѣзыка славенска бяху…»*[464]
О кнѧжении Рурика	«Хроника…» Стрыйковского, 4-я книга[465].	Дословный пересказ соответствующего сюжета из Хроники Стрыйковского.
О Осколду и Диру племени Кїевом, какѿ начаша кнѧжети в Кїевѣ	Повесть временных лет. «Хроника…» Стрыйковского, 4-я книга[466].	Пересказ легенды об Аскольде и Дире.
О кнѧженїи Игоря Руриковича съ Олгомъ племенникомъ.	«Хроника…» Стрыйковского, 4-я книга[467]	Дословный пересказ соответствующего места у Стрыйковского.
О владѣнїи Олеговомъ въ Кїевѣ и ѿ смрети егѿ	Повесть временных лет. «Хроника…» Стрыйковского, 4-я книга[468].	Местами дословный пересказ соответствующего места у Стрыйковского. Легенда о смерти Олега, однако, у Стрыйковского отсутствует в том виде, в котором она представлена у Иннокентия Гизеля.
О кнѧженїи Игоря Руриковича в Кїевѣ по Олгу	«Хроника…» Стрыйковского, 4-я книга[469].	Дословный пересказ соответствующего места у Стрыйковского.
О кнѧженїи великїѧ кнгинѣ Олги на Кїевѣ	«Хроника…» Стрыйковского, 4 книга[470].	Местами дословный пересказ соответствующей легенды, взятой у Стрыйковского
О первомъ походѣ Олги къ Древлѧномъ	«Хроника…» Стрыйковского, 4 книга[471]	Местами дословный пересказ соответствующей легенды, взятой у Стрыйковского
О второмъ походѣ Олгиномъ къ Древлѧномъ	«Хроника…» Стрыйковского, 4-я книга[472].	Дословный пересказ аналогичной легенды, представленной в «Хронике…» Стрыйковского.

[463] *Stryjkowski M.* Kronika… S. 115-116.
[464] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 24.
[465] *Stryjkowski M.* Kronika… S. 116.
[466] Ibid. S. 118.
[467] Ibid. S. 119-120.
[468] Ibid. S. 120-121.
[469] Ibid. S. 121.
[470] Ibid. S. 121-122.
[471] Ibid. S. 122-123.
[472] Ibid. S.124.

О походѣ Олги къ Цригради и ѿ крещенїи еѧ	«Хроника…» Стрыйковского, 4-я книга[473].	Практически дословный пересказ аналогичного места у Стрыйковского. Однако есть два важных пассажа, выражающих авторскую позицию. Во-первых, Иннокентий Гизель проявил критический подход и подвергнул сомнению свидетельство Стрыйковского о том, что византийским императором на тот момент был Иоанн Цимисхий. Во-вторых, согласно Стрыйковскому, княгиня Ольга была названа в крещении Еленой в честь первой жены Иоанна Цимисхия. У Гизеля на этот счет другая версия: *«данѡ ей имѧ Елена пѡ подѡбїю первыѧ царици греческїѧ…»*[474] Надо отметить, что в версии Синопсиса отсутствует важная полемическая составляющая легенды – упоминание того, что русская церковь изначально была под покровительством константинопольского патриарха, что отличает текст Синопсиса от текста Патерика, изданного Гизелем еще в период русско-польской войны.
О кнѧженїи Свѧтослава или Свѣтослава Игоровича в Кїевѣ и ѿ смерти Благовѣрныѧ великия княгинѣ Елены	«Хроника…» Стрыйковского, 4 книга[475]	Дословный пересказ соответствующего места Стрыйковского.
О раздѣленїи кнѧженїи Свѧтослава сыномъ своимъ и ѿ смерти егѡ	«Хроника…» Стрыйковского, 4 книга[476].	практически дословный пересказ главки Стрыйковского. Интересно, что Иннокентий Гизель несколько героизировал Святослава, который не брал себе «ни злато, ни сребро, ни бисеры, но оружїе вѧщше и брѡнѧ ради заступленїѧ *ѡтчины и наследїѧ своегѡ…*»[477]

[473] Ibid. S. 125-126.
[474] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 35.
[475] *Stryjkowski M.* Kronika… S. 126-127.
[476] Ibid. S. 129.
[477] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 40.

О кнѧженїи Ꙗрополка Свѣтославича в Кїевѣ	«Хроника…» Стрыйковского, 4 книга[478].	Дословный пересказ соответствующего места у Стрыйковского, с некоторыми авторскими вкраплениями (в частности, у Гизеля, Ярополк плачет над телом убитого князя Олега)
О пришествїи великаго кнѧзѧ Владимїра Свѣтославича в Кїевъ	«Хроника…» Стрыйковского, 4 книга[479].	Дословный пересказ соответствующего свидетельства Стрыйковского.
О кнѧженїи великаго кнѧзѧ Владимїра в Кїевѣ и въ всей Р҃ссїи и ⷪ Сам҃державствїи его҃	«Хроника…» Стрыйковского, 4 книга[480]	Практически дословный пересказ Стрыйковского. Однако в тексте Гизеля мы видим влияние «Сказания о князьях владимирских». В первом предложении главы, списанном из сочинения Стрыйковского, автор вставил: «*Великїй кнѧзь Владимїръ Свѣтославович ⷪт корене Августа Кесара Римскаг҃, владѣвшаго всею вселенною…*»[481] Затем у Стрыйковского Владимир Святославич назван королем. Так же он назван, например, у З. Капыстенского в его Палинодии. Для Иннокентия Гизеля Владимир – это *царь и самодержец Российский*.
ⷪ Ідолѣхъ О облиѧнїи водою на Великъ день.	Текст авторский, «Хроника…» Стрыйковского, 4 книга[482].	Этот текст вплетен автором в ряд глав, повествующих о Владимире Крестителе, видимо, с назидательными целями. Перечисляя идолов, установленных Владимиром в Киеве во время первой религиозной реформы 980 года, Гизель упоминает и Купалу и сразу же вставляет следующий пассаж: «*Тогождде Купала бога или истиннѣе бѣса и доселѣ по нѣкїм странам Р҃ссїйскимъ еще памѧт держитсѧ…*»[483]То же касается и обливания на Пасху, которое Иннокентий Гизель

[478] *Stryjkowski M.* Kronika… S. 130.
[479] Ibid. S. 130-131.
[480] Ibid. S. 132.
[481] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 44.
[482] *Stryjkowski M.* Kronika… S. 132.
[483] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис. С. 46.

		ассоциировал с принесением жертв Коляде: *«По нѣкїихъ странах рѡссїйскихъ еще и дѡселѣ древвнегѡ тогѡ безъчїнїѧ ѡт новлѧетсѧ памѧть…»*[484] Иннокентий Гизель, считая эти грехи дьявольским наваждением, писал: *«сего ради и колысокъ ѧко сѣти дїаволскїѧ хранитисѧ всѧкому христїанскому человѣку да не впадетъ и оувѧзнетъ в ню, нужда есть…»*[485]
О женахъ Владимировыхъ	Повесть временных лет Густынская летопись[486]. «Хроника» Стрыйковского, 4-я книга.	В этой главке Иннокентий Гизель следовал «проторенной» дорогой и снова использовал известие Стрыйковского, что стало, однако, причиной путаницы и неточностей, допущенных автором. Так второй женой Владимира названа «грекиня, жена брата Ярополка», – мать Бориса и Глеба - это прямая калька со Стрыйковского. Далее упоминается Болгаринка, также (!) мать Бориса и Глеба. Рассказ о многочисленных наложницах Владимира, как и в ПВЛ носит оттеняющий характер. Однако и он перенесен из Стрыйковского. В заключении Гизель писал: *«Потом же егда Небеснымъ Свѣтомъ крещенїѧ святагѡ просвѣтисѧ, в разум истинный пришед ѹже сицевыхъ богомерзостїй самъ гнушашесѧ и прѡчїимъ творити ѣѧ возбранѧше…»*[487]
О храбрости Владимировой	«Хроника» Стрыйковского, 4-я книга[488].	Дословный пересказ соответствующего места из «Хроники…» Стрыйковского. Характерно, однако, что Иннокентий Гизель вывел такое свойство характера князя как храбрость в отдельную главу.
О Бѣлгороду. Как	«Хроника»	Пересказ соответствующего

[484] Там же.
[485] Там же. С. 45.
[486] ПСРЛ. Т. 40. С. 35.
[487] Там же. С. 51.
[488] *Stryjkowski M.* Kronika… S. 132-133.

киселемъ ѿт ѿсады свободисѧ	Стрыйковского, 4-я книга[489]	места «Хроники…» Стрыйковского. Однако в сказание о киселе, которым кормились осажденные жители Белгорода на Днестре, вплетена легенда о происхождении православных магнатов Свинельдичей-Киселей[490].
О побѣдѣ Владимїрової над печенегами под Переѧславлемъ	«Хроника» Стрыйковского, 4-я книга[491].	Дословный пересказ Стрыйковского. Вслед за польским автором, Гизель называет Владимира царем.
О послахъ различныхъ къ вѣрѣ Владимїра оувѣщавающихъ	«Хроника» Стрыйковского, 4-я книга[492] Густынская летопись.	Главка представляет из себя компиляцию из «Хроники…» Стрыйковского (у которого, кстати, рассказ о послах к Владимиру идет также после рассказа о битве под Переяславлем) и вставки из Густынской летописи.
О послахъ греческихъ къ Владимїру	«Хроника» Стрыйковского, 4-я книга[493]	Дословный пересказ Стрыйковского.
О совѣтѣ Владимїровомъ ѿ вѣрахъ и посланїи	«Хроника» Стрыйковского, 4-я книга[494]. «Хроника…» Феодосия Софоновича[495].	В небольшое известие Стрыйковского о совете, собранном князем Владимиром, вставлен рассказ о послах, посланных князем в разные страны для сбора сведений о других религиях, взятый автором из «Хроники…» Феодосия Софоновича. Здесь впервые Иннокентий вставил известие о том, что Владимир основал одноименный город на Клязьме и перенес в него столицу[496].
ѾѺ возвращенїи пословъ къ Владимїру		

[489] Ibid. S. 133.
[490] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 53.
[491] *Stryjkowski M.* Kronika… S. 133-135.
[492] Ibid. S. 135.
[493] Ibid. S. 136.
[494] Ibid. S. 136-137.
[495] *Феодосій (Софонович)* Хроніка з літопісців стародавніх. Київ. 1990. С. 65-66.
[496] У Иннокентия Гизеля: «…въ градъ Владимїръ над Клѧзмою рекою лежащъ: его же созда в свое имѧ и в онъ столицу или Престолъ свой царскїй ѿт Кїева пренеслъ бѣ и содержашесѧ столица царскаѧ тамѾ, даже до Ієѿанна Даниловича кнѧзѧ БѣлорускагѾ. Иже пренесе еѧ ѿт Владимїра до Москвы града…» *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 61. У Стрыйковского читаем: Ten że Włodimirz zbudował zamek y miasto wielkie od swego imienia nazwane Włodimirz miedzy Walgą y Oką nad Klazmą rzeką w krainie bardzo hoyney… y tam stolicę swoie przeniosł z Kiiowa, ktora począwszy od tego Włodimirza trwała aż do Iwana

О походѣ Владимїра в Греческую землю ради Крещенїѧ	«Хроника» Стрыйковского, 4-я книга[497].	Дословный пересказ.
О крещенїи Владимїра и ѿ брацѣ егѡ	«Хроника» Стрыйковского, 4-я книга[498].	Дословный пересказ с небольшими вставками. У Гизеля упоминается имя легендарного первого киевского митрополита Михаила, якобы данного от константинопольского патриарха Сергия.
Сѿ крещенїи всего нарѡда кїевскогѡ и всеѧ Рѡссїи	? (текст, по всей видимости, авторский)	Несмотря на то, что очередность глав соответствует «Хронике…» Стрыйковского, текст последующих глав, за редким исключением составляет авторские вставки.
О крещенїи сынѡвъ владимїровыхъ	? (текст, по всей видимости авторский)	Текст, вероятно, авторский
О семъ, колкраты рѡссы прежде Владимра даже до царствїѧ егѡ крестишасѧ	Патерик 1661 г. Густынская летопись[499].	Текст является вольным пересказом текстов как Патерика, составленного Иннокентием Гизелем, так и Густынской летописи и соответствует традиции написания Патериков, в которых излагается идея о нескольких крещениях Руси.
О утвержденїи совершенномъ вѣры православныѧ въ Рѡссїи и искорененїи кумировъ	?	Текст, вероятно, авторский.
О церкви пресвятыѧ Богородицы Десѧтинной в Кїеве	Густынская летопись[500].	Пересказ Густынской летописи с большими авторскими вставками.
О походѣ владимировомъ к Суждалю, Ростову и к Великому Нѡвгороду	Густынская летопись[501].	Пересказ соответствующего места из летописи. Авторской вставкой являются слова: *«и тако ѿт того времени вси российскиї… народы веру святую православную от грековъ прияша и крещением святым просветившеся и укрепившеся совершенно въ христианстве по обычаю и уставом греческим под*

Danilowicza Bieło Ruskiego, a ten potym z Włodimirza do Moskwy stolice pszeniosł…» *Stryjkowski M.* Kronika… S. 133

[497] Ibid. S.136-137.

[498] Ibid. S. 136-137.

[499] ПСРЛ. Т. 40. С. 39-41.

[500] Там же. С. 46.

[501] Там же. С. 45.

		властию духовной святейшаго константинополскаго патриарха вселенскаго крепко и неподвижно пребываютъ…»
О разделенїи княженїѧ Рѡссїйскаго ѿт Владимира сынѡмъ егѡ	?	Текст, вероятно, авторский.
О преставленїи Владимировомъ	?	Текст, вероятно, авторский.
Благодареніе Богу ѿт всѣхъ рѡссовъ	?	Текст, вероятно, авторский.

Итак, мы видим, что источником для подавляющего количества глав, посвященных истории правления князя Владимира Крестителя послужила «Хроника…» Мацея Стрыйковского. Однако сразу отметим, что в некоторые компиляции автор вносил собственные правки, по-другому расставляющие акценты в повествовании, как, например, в случае с рассказом о призвании варягов и главе о княгине Ольге. Также отметим, что Гизель пользовался отличной от сочинения Стрыйковского терминологией и выбирал из пространного произведения польского историка те места, которые считал наиболее оправданными для целей собственного произведения. То же касается и метода работы с Густынской летописью: перенося информацию из летописи в свое произведение, Иннокентий Гизель делал вставки, подчеркивающие существенные смысловые оттенки сюжета.

Нас заинтересовали в первую очередь фрагменты, составленные Иннокентием Гизелем. Однако нельзя оставить без внимания способ подборки и компоновки материала, что имеет в отдельных случаях важнейшее значение. Так, например, из «Хроники…» Стрыйковского автор взял легенду об основании князем Владимиром Крестителем города Владимира на Клязьме, а из «Сказания о князьях Владимирских…» легенду о происхождении царской династии от «корени Августа кесаря» и версию о происхождении шапки Мономаха. Как было неоднократно отмечено, эти сюжеты имели ощутимое политическое значение и их включение в текст «Синопсиса…» важно само по себе.

История написания «Синопсиса»: военно-политический контекст. Как было уже отмечено в предыдущей главе, Андрусовский договор кардинально изменил военно-политическую ситуацию на украинских землях и поставил православное духовенство обоих берегов Днепра в совершенно другие условия. Речь идет как об изменении статуса православного населения Речи Посполитой, так и о новом балансе сил и структуре взаимоотношений между основными субъектами международной политики в Восточноевропейском регионе.

Третья статья договора оговаривала право «всякого чину русских людей», проживающих на территории Речи Посполитой, свободно исповедовать «веру греческую»[502]. Однако польская сторона не исполнила этот пункт до конца, о чем свидетельствуют письма правобережного духовенства, посланные царю в 1668 г.[503] Так же в январе 1668 г. гетман Правобережной Украины П.Д. Дорошенко порицал русское правительство за то, что оно не следит за положением православного населения Речи Посполитой, так как там «ни единыя церкви благочестивым христианам имети невольно»[504]. По всей видимости, причина такого поведения польских властей кроется в несколько двузначной формулировке приведенного пункта Андрусовского договора: для королевского правительства люди, исповедовавшие «греческую» веру, могли быть как православными, так и униатами.

Переговоры, которые к концу 1667 переместились в Москву, обозначили контуры русско-польского военного союза, направленного против Крымского ханства. По сути, этот союз был попыткой вернуться к проекту договора, составленного в 1647 г., но так и не вступившего в силу по причине начавшейся Освободительной войны. Объединение сил русского и польского государств против Крымского ханства во многом стало причиной

[502] ПСЗ. Т. I. № 398. С. 659.
[503] См. Наст.соч. С. 120.
[504] АЮЗР. Т. 6. С. 247.

союза крымчаков с гетманом Дорошенко[505]. Сближение гетмана с «бусурманами» вызвало крайне негативную реакцию левобережного духовенства, в первую очередь, Лазаря Барановича и Иннокентия Гизеля. Если первый написал Дорошенко и Тукальскому несколько писем, в которых призывал их к подчинению царю исходя из религиозных соображений, то Гизель в уже цитируемом выше послании склонял гетмана подчиниться, опираясь на исторические аргументы: «народы Российские во всяком изобилии пребывали и всему свету страшны бывали… за державою… великих князей Российских, егда им народ Русский верно работал, а между собой никаких раздоров не имел…»[506] По мнению Б.Н. Флори, в этом письме содержались «первые зародыши идей, которые легли затем в основу «Синопсиса»[507].

Однако Дорошенко не только не послушал Барановича и Гизеля, но и, напротив, верно прочувствовав момент, когда население Гетманщины было крайне недовольно московской администрацией, подчинил себе большую часть Левобережья. Ощущая свою военную слабость в сравнении с войсками Г.Г. Ромодановского, выступившего на Украину, гетман заключил союз с Османской империей, признав над собой верховную власть султана. В результате переговоров 1668-69 гг. Дорошенко окончательно признал над собой турецкий протекторат и получил знаки гетманского достоинства от султана[508]. Важно также отметить, что гетману не удалось подчинить себе большую часть украинских земель. Однако при этом Дорошенко не отошел от своих прежних амбиций, что в перспективе формировало конфликтную основу для взаимоотношений между ним и левобережными гетманами.

---

[505] *Флоря Б.Н.* Начало открытой османской экспансии в Восточной Европе (1667 — 1671) // Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XVII в. М., 2001. С. 79.
[506] АЮЗР. Т. 6. С. 229-230.
[507] *Флоря Б.Н.* Начало открытой османской экспансии… С. 82.
[508] *Крикун М.* Корсунська рада 1669 року // Крикун М. Між війною і радою. Козацтво правобережної України в другій половині XVII — на початку XVIII ст. К., 2006. С. 265.

Большое значение имел и тот факт, что российскую внешнюю политику в то время возглавлял А.Л. Ордин-Нащокин, сторонник русско-польского союза, направленного против Швеции и Османской империи. Ради глобальных целей – вовлечения России в европейскую политику по южному (черноморско-средиземноморскому) и северному (балтийскому) направлениям, Ордин-Нащокин был готов поступиться более локальными – отказаться от амбиций по воссоединению Украины и даже передать Киев польской стороне[509]. Сама персона московского канцлера, возглавлявшего одновременно Малороссийский приказ, вызвала вполне понятное раздражение на Украине[510]. Ордин-Нащокин, не желавший переходить к активным действиям на юго-западном направлении, пытался отдать отношения с Дорошенко «на откуп» представителям левобережного духовенства, в чьем авторитете среди населения и казачьей старшины он не сомневался[511].

В октябре 1672 г. после четырехмесячной турецко-польской войны был подписан Бучачский мир, согласно которому Подолье с завоеванным во время войны Каменцом переходила под непосредственное управление султана Османской империи, а Украина «в старых границах» была отдана под контроль казаков Дорошенко. Казацкие представители в лагере султана выдвигали требования религиозного характера: просили султана содействия в деле ликвидации унии и возвращения церквей. Эти требования даже не

---

509 *Чистякова Е.В., Галактионов И.В.* Афанасий Лаврентьевич Ордин-Нащокин // Око всей великой России. М., 1989. С. 142.

510 В уже цитируемом анонимном «Послании ревнителям православия» есть скрытая жалоба не «некоторых особ», которые, «возлюбив славу человеческую паче, нежели Божию, а о таком добром деле (речь идет о просьбе к царю о защите православного населения Речи Посполитой — Д.С.) его царскому величеству не известили и известить и листов отдать не допустили, и за то дадут ответ на страшном суде Господу Богу сами…» АЮЗР. Т. VIII. С. 3. Такой «особой» вполне мог быть А.Ф. Ордин-Нащокин, закрывавший глаза на политику польских властей по отношению к православным.

511 *Флоря Б.Н.* Начало открытой османской экспансии… С. 96.

были рассмотрены[512]. Более того, с самого начала открылись негативные стороны турецкого владычества на Правобережье. Так, один из перебежчиков на Левобережье рассказывал, что, «…турские люди в городех церкви Божии разорили и учинили из них житницы, а иные на мечети обратили, а колокола на пушки перелили и жилецким людям нужды чинят великие, малых детей емлют (речь идет о «налоге кровью» - изымании части новорожденных мальчиков в войско янычар – *Д.С.*), такоже и женетца силою и мертвых погребать и младенцев крестить беспошлино не дают»[513].

Русское государство, наконец, предприняло активные действия, и, начиная с весны 1672 г., начались локальные военные акции, проведенные донскими и запорожскими казаками против Крымского ханства и Османской империи[514]. О широких планах русского правительства говорит дипломатическая миссия во составе П. Менезия, А. Виниуса и Е. Украинцева, которые были отправлены в большинство крупных стран Европы и к Апостольскому престолу с целью поиска союзников[515]. Миссия не достигла каких-либо ощутимых целей, однако сам факт того, что аналогичное посольство было предпринято накануне войны с Речью Посполитой в 1654 говорит о том, какое место в российской внешней политике занимал тогда турецкий вопрос. Более того, Бучачский трактат де-факто аннулировал ту часть Андрусовского договора, которая провозглашала польскую власть на Правобережной Украине. Предупредив в начале 1673 г. Варшаву, московское правительство велело гетману И.С. Самойловичу и Г.Г. Ромодановскому вступить в переговоры с Дорошенко для того, чтобы привести его «под высокую государеву руку». Переговоры эти, однако, зашли в тупик, по-видимому, из-за позиции Самойловича, опасавшегося

[512] *Флоря Б.Н.* Войны Османской империи с государствами Восточной Европы (1672 — 1681) // Османская империя и страны центральной, восточной и юго-восточной Европы. М., 2001. С. 109.
[513] АЮЗР. Т. XI. С.168.
[514] *Флоря Б.Н.* Войны Османской империи… С. 111.
[515] *Максимов П.Н.* Идея антиосманского союза в практике русской дипломатии в начале 70-х гг. XVII в. // Славянский сборник. Вып. 4. Саратов, 1990. С. 57.

того, что Дорошенко по соглашению с Москвой станет реальным гетманом «обеих берегов»[516]. Важно отметить, что Посольский приказ пытался привлечь на свою сторону митрополита Иосифа Тукальского[517].

С другой стороны, угроза нашествия турок и казаков Дорошенко на Киев в очередной раз толкнула киевское духовенство просить о помощи в Москве. Во время прибытия на Украину войск А.Н Трубецкого, Иннокентий Гизель вместе со всем киевским духовенством встречал воеводу молебном[518]. Царское правительство в очередной раз попыталось использовать представителей духовенства в политических целях. Так, Лазарю Барановичу было приказано, чтобы тот склонял на царскую сторону Дорошенко и Тукальского[519]. По всей видимости, одной из целей начавшихся переговоров стало то, что царское правительство снимало ими с себя ответственность за ту часть Андрусовского договора, согласно которой оно отказывалось от Правобережной Украины[520].

Однако Лазарь Баранович фактически отказался участвовать в переговорах с Дорошенко. Причиной этому, видимо, было то, что издержавшееся на военных расходах московское правительство сократило ежегодные выплаты черниговскому архиепископу на две трети[521]. Поняв это. Малороссийский приказ направил послание другому видному представителю украинского духовенства – Иннокентию Гизелю. В письме архимандриту московские дьяки писали, чтобы он «радение свое великому государю показал и к митрополиту Тукальскому отписал, чтобы он сам, отложа свое

---

[516] *Флоря Б.Н.* Войны Османской империи… С. 115.
[517] Царская грамота Иосифу Тукальскому см.: АЮЗР. Т. 11. Стб. 203-207.
[518] Там же. Стб. 162.
[519] *Эйнгорн В.И.* Очерки из истории Малороссии… С. 897.
[520] Интересно, что первыми московское правительство и его позицию относительно Правобережной Украины в Андрусовском договоре стали оправдывать сами представители правобережного духовенства (См. «Перестрога Украине…» См. Наст.соч. С. 136.) в письме, отправленном из посольского приказа к Иосифу Тукальскому значилось: «И в тогдашнее время , нам, великому государю, нашему царскому величеству его, гетмана Дорошенко со всем посполством под нашу … руку в подданство приняти было невозможно, для того… что гетман был подданным… короля… *по своей воле*…»
[521] *Эйнгорн. В.И.* Очерки из истории Малороссии… С. 906-908.

сомнение, к государской милости приклонился и Петра Дорошенка, и полковников и старшину и всех жителей привел к такому же добру, чтобы они были у великого государя по-прежнему…»[522] Получив это письмо в июне 1673 г.[523], Гизель отправил Тукальскому пространное послание, в котором попытался уговорить его перейти в царское подданство. В этом письме снова прозвучала официальная московская позиция, согласно которой «монарха православный православных сынов церкви Христовой, ласкаве под свою крепкую руку царскую принять готов был…» если бы не Андрусовский договор. Однако после того, как поляки заключили мир с Османской империей, у московского царя появилась возможность удовлетворить интенции православного населения Правобережья и принять их «под свою высокую руку»[524]. Гизель пытался убедить Тукальского в том, чтобы «на пострах неприятелем креста Господня множеству верующих христиан серце было едино и душа едина, абы единого выслываючи Господа, едино крещение, едину веру, *единаго теж благочестивого себе для протекции своей мели царя*…»[525] Применил Гизель и библейскую метафору, имевшую в данном письме политический контекст: «яко добре сведомого того, же, яко не маш царством шкодливого над незгоду и разделение, *так нечого лепшего над згоду и соединение*…»[526] Сразу отметим выраженный антитурецкий пафос послания: «О часы оплаканные, - писал Гизель, - часы, в которые христиане през невзгоду внутруную и разделение значне в силах своих слабеют, а бисурмяне умоцняются и силу берут над христианами! О таковом великом утрапеню христианском, звлаща в тых городах, в которых турки зостают…»[527] Те же мотивы прослеживаются в других посланиях Гизеля к Тукальскому[528] и Дорошенко[529].

[522] РГАДА. Ф. 229. Малороссийские дела. 1673 г. кн. № 21. Л. 291-292.
[523] Там же. Л. 380.
[524] АЮЗР. Т. 11. Стб. 268.
[525] Там же. Стб. 270.
[526] Там же. Стб. 269.
[527] Там же. С. 269.
[528] РГАДА. Ф. 229. Малороссийские дела. 1673 г. Кн. № 24. Л. 418-420.

Надо отметить, что антитурецкий пафос, который мы встречаем в письмах Иннокентия Гизеля впоследствии также стал особенностью «Синопсиса».

Таким образом, в 1673 г. Иннокентий Гизель фактически стал посредником между московским правительством с одной стороны и Дорошенко с Тукальским, с другой. Однако, сам архимандрит в это время никакой самостоятельности не проявлял – все его действия вполне вписывались в рамки официальной политики, проводимой Посольским и Малороссийским приказами по отношению к Дорошенко. Это утверждение в определенной степени доказывает тот факт, что в своих следующих послания, Иннокентий Гизель упрашивал Дорошенко и Тукальского смягчить свои условия, на которых те были согласны подчиниться царю[530].

Однако Дорошенко отказался принимать договор, предлагаемый Малороссийским приказом. Более того, параллельно с Гизелем, гетман вел переговоры с Яном Собеским, о чем стало известно в Москве[531].

Переговоры, которые с московской стороны вел Иннокентий Гизель, таким образом, зашли в тупик. Б.Н. Флоря считает, что главной причиной этого был просчет московского правительства, считавшего, что османский протекторат над Правобережной Украиной будет устранен, прежде всего, при помощи православного духовенства[532]. Однако, на наш взгляд, провал переговоров никак не связан с тем фактом, что в них по инициативе Москвы включились Гизель и Тукальский. Проблема заключалась в нежелании московского правительства принять условия Дорошенко и гетмана – пойти

---

[529] Там же. Л. 501-505.

[530] Речь идет в первую очередь о «статьях», предложенных Дорошенко. Наиболее одиозными пунктами были: передача Киева под прямое гетманское управление и вывод оттуда московских войск, а также назначение Дорошенко гетманом «обеих берегов». Гизель в своем письме указал на то, что царское правительство не может принять этих условий. *Там же.* Л. 268-272.

[531] Побывавший в польском плену казак Савва Туптало в распросных рассказывал киевскому воеводе Ю. Трубецкому, что Ян Собесский через него передавал Дорошенко такие слова: «А на отпуску гетман приказывал ему Дорошенку говорить, чтобы Дорошенок от него гетмана не отставал…» АЮЗР. Т. 11. Стб. 329.

[532] *Флоря Б.Н.* Войны Османской империи… С. 115.

на уступки. Тем не менее, показателен сам факт того, что перед лицом турецкой угрозы, активно используя антитурецкий пафос, Гизель стал проводником царской власти, с которой киевское духовенство вновь образовало прочный союз.

Разочаровавшись в тактике переговоров, царь приказал войскам Г.Г. Ромодановского и И. Самойловича занять территорию Правобережья. В начале 1674 г. казацко-московские войска осадили Чигирин и разбили под Лисянкой часть войск Дорошенко, в результате чего 17 марта на Переяславской раде большинство правобережных полков (кроме чигиринского) присягнули на верность царю и признали власть гетмана Самойловича на Правобережной Украине[533]. Однако закрепиться московским и украинским войскам на Правом берегу так и не удалось: сказалась малая численность армии. Несмотря на казацкий отряд полковника Р. Дмитрашко-Райчи, посланный для обороны правобережных полков от османских войск, турки и татары быстро продвигались вглубь Украины. Ряд городов оказал туркам упорное сопротивление, но их верхушка, поняв бесперспективность дальней борьбы с превосходящими силами противника, капитулировала. Реакцией турок стали жесткие репрессии. Так, например, по словам одного из современников событий, в Умани было уничтожено все мужское население, а дети и женщины были проданы в рабство[534]. При этом русские войска не смогли оказать какой-либо действенно помощи. На наш взгляд, нельзя не согласиться с Б.Н. Флорей, который считает, что события 1674 г. нанесли сильный удар по надеждам тех, кто рассчитывал на то, что Русское государство защитило бы население Правобережной Украины от османов[535].

---

[533] *Алмазов А.С.* Политический портрет украинского гетмана Ивана Самойловича в контексте русско-украинских отношений (1672 — 1687). М., 2012. С. 121-122.

[534] Літопис Самовидця… С. 117. Необходимо отметить, что достоверность сообщений этого источника отмечена в историографии. Однако сам летописец был составлен около 1702 г., результатом чего могли стать неточности и явные преувеличения автора. Некоторая схематичность изложения турецких репрессий против украинского населения в 1670-х гг. все-таки наводят на мысль о соблюдении критичности к приведенным известиям.

[535] *Флоря Б.Н.* Войны Османской империи… С. 117.

Так мещане Ладыжена, отбившего 9 турецких штурмов, жаловались, что «они великому государю учинились в подданстве, веря им (т.е. русским ратным людям - *Д.С.*), а ныне де они их покинуть хотят…»[536]

Сильное беспокойство, вызванное турецкой угрозой и несколько неоднозначной позицией московского правительства толкало высшее украинское духовенство к поиску альтернативного способа давления на царское окружение и казацкую верхушку. Будучи, пожалуй, единственной социальной группой, в распоряжении которой находился интеллектуальный ресурс, представители киевского духовенства выступили в качестве идеологов освобождения Правобережной Украины от турецкой экспансии. Особенную остроту происходящему придавали так и не подтвердившиеся слухи о возможной сдачи Киева, города, который, безусловно, рассматривался духовенством как главный духовный центр Руси, ее столица и «царственный город».

Как мы видим, Иннокентий Гизель принимал в военно-политических событиях первой половины 70-х гг. активное участие, решительно выступив за объединение всех украинских земель под эгидой московского самодержавия. В многочисленных посланиях, письмах и прочих источниках, вышедших из-под пера архимандрита, хорошо просматривается его антитурецкая позиция.

В 1669 г., то есть спустя год после восстания Брюховецкого и угрозы непосредственного подчинения Левобережья вассалу Османской империи, гетману Дорошенко, была издана книга Иннокентия Гизеля «Мир с Богом человеку…» В предисловии, посвященном царю Алексею Михайловичу, мы находим несколько патетические высказывания архимандрита о событиях Руины и о роли царя в них: «Тогѡ ради Рѡссїа Малаѧ, аще и ест ѡтъ многихъ винъ не щаслива. Блаженна обаче за сїе есть, *ꙗко сихъ лютыхъ временъ* на ѡтвращенїе бед, на утоленїе скорбей, Тебе Пресвѣтлый Цару,

[536] АЮЗР. Т. 12. Стб. 7.

такѡ благочестивагѡ и премудрагѡ монарху над собою имѣетъ…»[537] В духе речей, сказанных представителями православного востока и Богданом Хмельницким во время Освободительной войны 1648-54 гг., Гизель писал: «ибѡ многїи нарѡды, слышаще о твѡей правдѣ подъ областїю твоею жити желаютъ…»[538] Гизель рассматривал царскую власть как единственную силу, способную остановить нашествие «агарян»: «… познаша и нынѣ съ ѧзвою своею богомерзкїи агарѧне, ѧко жестоко им ест противу Области Твоего Орла прати; а за свою гордыню, достойную казнь воспрїяша. И елици в живыхъ суще, твоему Царскому Величеству кланѧтисѧ нехотѣша, тыи ѡт оружїа твоего падше, *по смерти чолобитный поклон до лица земли воздаша*…»[539] Антитурецкая направленность предисловия бросается в глаза. Архимандрит не просто просил об «отеческом промышлении», но и требовал уничтожить всех татар и турок, пришедших на украинские земли. Характерно, что Гизель предлагал Алексею Михайловичу для борьбы вдохновиться образом «предка» - князя Владимира Мономаха, побеждавшего, как писал архимандрит, своих врагов в открытом бою. Подобную героизацию образа этого киевского князя мы находим и в «Синопсисе…»

Вряд ли можно назвать совпадением тот факт, что годы издания «Синопсиса…» соответствуют времени наиболее серьезного противостояния с Дорошенко и османами. В 1674 г. русско-казацкие войска заняли Правобережье, но укрепиться там не смогли, в 1678 г. был сожжен Чигирин, а русские и казацкие полки отошли на Левобережье, наконец, на исходе русско-турецкой войны в 1680 г. крымский хан Мурад-Гирей атаковал укрепления белгородской оборонительной черты. В это время в Киеве боялись, что турки и татары захватят город, что очень хорошо прослеживается по источникам. В 1674 г., в год первого издания «Синопсиса…» Иннокентий Гизель, испугавшись, что «христианский народ»

[537] *Иннокентий (Гизель)*. Миръ с Богомъ человеку. Киев, 1669. С. 14.
[538] Там же. С. 15.
[539] Там же. С. 8-9.

может попасть под «агарянское иго» просил царя сберечь сокровища Киево-Печерского монастыря «от прародителей вашего пресветлого царского величества наданых» за московским рубежом в Путивле[540]. А в 1680 во время третьего издания в Москву от архимандрита отправилось посольство с просьбой пожаловать Лавре какой-нибудь монастырь в Брянске или Трубчевске, где Гизель «с братией» мог поселиться во время вражеского нашествия[541].

Во второй половине 70-х гг. XVII в. произошло еще одно важное изменение в структуре политической и интеллектуальной элиты Гетманщины, нашедшее свое отражение, в том числе, и в содержании третьей редакции «Синопсиса…» Как мы помним из предыдущей главы, конец 60-х гг. – время наибольшего разочарования духовенства в действиях казацкой старшины. Представители киевской митрополии не только выражали свое мнение, но и активно вмешивались в политику, что мы видим примере наиболее авторитетных представителей киевского духовенства – Лазаря Барановича, Иннокентия Гизеля и Мефодия (Максима) Филимоновича. Это разочарование и расхождение во взглядах на будущее украинских земель нашло свое яркое отражение в тексте уже упоминаемой «Перестроге Украине», в которой от образа казака-защитника веры не осталось и следа.

Ситуация, однако, изменилась после того, как гетманскую булаву получил И.С. Самойлович, который в течение пятнадцати лет сохранял стабильные отношения с Москвой. Озвучивший претензии на право называться гетманом «обеих берегов», Самойлович, как было уже указано, активно включился в борьбу с турецко-татарской угрозой. Это не осталось незамеченным со стороны киевских интеллектуалов. В 1676 г. в новой типографии, основанной Лазарем Барановичем в Новгороде-Северском вышла книга игумена Иоанникия Галятовского «Скарбница Потребная». В

[540] АЮЗР. Т. 9. Стб. 552.
[541] *Сумцов Н.Ф.* Иннокентий Гизель (к истории южно-русской литературы) 17 в. Киевская старина, 1884. Т. X. С. 13.

предисловии, посвященном Ивану Самойловичу, Галятовский сравнивал гетмана с Иваном Сагайдачным и называл казаков «золотым щитом», охранявшим святую церковь от «волков немилостивых», то есть от мусульман[542]. В «Синопсисе…» мы встречаем главы, посвященные чигиринским походам[543].

На годовщину смерти Иннокентия Гизеля в 1685 г. один из его учеников, Дмитрий Туптало (будущий известный деятель русской церкви, митрополит Дмитрий Ростовский – *Д.С.)* в память об архимандрите написал панегирик «Пирамида или столп». В этом произведении есть очень яркое описание того, как период Руины повлиял на взгляды Гизеля. «Видети бо воинами истощенную Украину Христианскую, - писал Дмитрий, - разве то не болезнь? Слышати проливающуюся кровь людей правоверных – разве то не воздыхание? Видети не один раз утесненную от неприятелей святую - разве то не болезнь? Слышати близко сверкающий меч басурманский – разве то не воздыхание? Видети волков мысленных, нападающих на духовное его стадо – разве то не болезнь?»[544]

Политическая нестабильность, постоянная угроза военного конфликта, возможность турецкого наступления, от которого могли пострадать православные церкви и монастыри, - вот, что, по словам Дмитрия Туптало, беспокоило архимандрита. Как было уже неоднократно отмечено, именно поэтому Иннокентий Гизель вместе с другими представителями высшего киевского духовенства, связывал стабильность с царской властью. В связи с этим мы можем предположить, что общий ход событий военно-политической жизни украинских земель эпохи Руины мог отразиться на содержании произведения такого активного их участника как Иннокентий Гизель.

---

[542] *Иоанникий (Галятовский).* Скарбница потребная. Новгород-Северский, 1676. С. 3.-10.
[543] Как отметил еще И.П. Еремин, «секрет успеха» «Синопсиса» заключался в острой злободневности его содержания. *Еремин И.П.* К истории общественной мысли…. С. 212.
[544] *Дмитрий Ростовский (Туптало)* Пирамида или столп // Келейный летописец. Святителя Димитрия Ростовского. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2007. С. 515.

Вопрос о времени составления «Синопсиса…» Традиционной датой написания первой редакции «Синопсиса…» считают 1674 г., то есть дату, проставленную на титульном листе произведения. Однако в научной литературе, посвященной «Синопсису…», присутствуют и другие точки зрения, связанные, в первую очередь, с «удревнением» изучаемого сочинения. Такой позиции придерживался, в частности, С.Л. Пештич. Опираясь на записку об условиях переговоров с Речь Посполитой 1671 г. (авторство записки традиционно приписывают И. Гизелю), Пештич относил составление и написание «Синопсиса…» к 1670-71 гг.[545]

В упомянутом тексте неизвестный автор формулирует основные задачи, которые, по его мнению, должны осуществить московские дипломаты для защиты православного населения польско-литовского государства. «О чем Синопсис книжку читать, которая книжка послана есть до пана Артемона Серьгеевича, думнаго дьяка прежде»[546]. Интересно, что копия этого письма (кстати говоря, вряд ли принадлежащего И. Гизелю – см. гл.1.) хранится в архиве рода Дворецких. В более пространном виде цитата выглядит следующим образом: «Перве вѣдати потреба ѭкими навѣтами лѧхи православный народ росїйскї и вѣру и церкви непрестанно (и велми) озлоблѧют искоренѧют от семидесят лет и до ныне о чом и Синопсис книжку читати, котораѧ книжка послана есть до пана Артемона Сергеевича малоросїйского приказу дозорцы…»[547] Таким образом, мы можем сказать, что в первой гипотетической редакции «Синопсиса», составленной до 1674 г. был рассказа о том, как поляки «озлобляли» православных на протяжении семидесяти лет до написания этого исторического сочинения (в редакции 1674 г. такого рассказа нет).

Однако в том же архиве Дворецких есть еще одно произведение – «Наветы» - стилистически и лексически напоминающее цитируемую

[545] *Пештич С.Л.* «Синопсис» как историческое произведение // ТОДРЛ. М., 1958. Т. XV. С. 285.
[546] Труды Киевской духовной академии. Т. 2. 1865. С. 87.
[547] ОР РНБ. Q. XVII. 220. Л. 54 об.

Пештичем записку. В этом произведении также есть ссылка на «Синопсис», но только автор точно дал понять, что речь шла о совершенно другом нарративе: «…а меновите кнїгу Ламент Церкви всходней а за ѻтца Петра Могилы митрополити Кїевского друкованым и на свѣту выданые то есть першую кнїгу читать Камень на процу, другую Синопсис в Вилнѣ выданую и казанїе ѻ Іѻсафатѣ Кунцевичу унїатском епископе в Витебску забитом лѣт тому сорок…»[548] То есть в «Наветах…» говорится о книге, изданной в Вильно в 1632 г. под названием «ΣΥΝΟΨΙΣ, albo krotkie spisanie praw prywlejow, swiebod y wolnosci od nieyszych s. Pamięci krolow ich. myei. Polscich, y wiellcich kiażat wiellcieg. Xtwa Litewsciego y Rusciego».

Еще более радикальной точки зрения на время составления произведения придерживается И.В. Жиленко, отнеся его к началу 50-х гг. XVII в. Исследовательница опирается на тот аргумент, что автором «Синопсиса…» мог быть архимандрит Иосиф Тризна. Аргумент, придающий сомнению эту версию, «бросается» в глаза: зачем автору исследуемого произведения так «выпячивать» панегирическое отношение к Москве и московской правящей династии? Жиленко считает, что те места текста «Синопсиса…», в которых рассказывается о «народе московском» или подчеркивается связь киевских князей с династией Романовых могли быть составлены позже, когда в этом возникла необходимость.

Ниже мы подвергнем сомнению версию исследовательницы об авторстве «Синопсиса…» Вряд ли у нас есть основания считать, что непосредственное отношение к составлению текста произведения имел Иосиф Тризна. Таким образом, у нас нет формальных доказательств, считать, что «Синопсис…» был составлен раньше 1674 г.

Текст этого исторического сочинения, как уже было отмечено, перекликается с различными посланиями и произведениями 50-х – 70-х гг. XVII в., принадлежащими перу представителей киевского духовенства. Наибольшее количество подобных «общих мест» мы находим в письменном

[548] Там же. Л. 42 об.

наследии Иннокентия Гизеля. В связи с этим, мы можем предположить, что высшее украинское духовенство в своих произведениях за изучаемый период аккумулировало основные идеи «Синопсиса…», автор которого в 1674 г. подвел некую черту под попытками малороссийских церковных интеллектуалов стимулировать желание московской и украинских политических элит продолжить борьбу за украинские земли.

Отражение политических взглядов Иннокентия Гизеля в «Синопсисе…» Как было показано в предыдущей главе, представители высшего украинского духовенства принимали активное участие в политической жизни Малороссии в 50-е – 70-е гг. XVII в. Обладая интеллектуальным ресурсом, украинские архиереи «вплетали» исторические аргументы в политическую полемику. Одним из таких аргументов было озвученное представление об этническом и историческом единстве всех восточнославянских народов, проживающих на территории бывшего Древнерусского государства. Этот мотив прослеживался в посланиях и различных письмах Сильвестра Коссова, Иннокентия Гизеля, Мефодия Филимоновича, Иосифа Тукальского и др.

На протяжении первых десятилетий, наступивших после Переяславской рады, в письменных источниках мы встречаем лишь отдельные фрагменты, дающие нам возможность судить об общих, свойственных для малороссийский интеллектуальной элиты в целом, этнических представлениях. В связи с этим «Синопсис…», изданный в конце изучаемого периода, «претендует» на роль исторического произведения, наиболее полно отразившего этнические взгляды верхушки украинского общества. Поэтому этнический концепт, представленный в «Синопсисе…», мы не можем рассматривать вне отраженных в нем политических взглядов автора.

Основными вопросами, которые мы ставим перед собой в этом параграфе, будут следующие: в каких формах и образах, которые мы встречаем в «Синопсисе…» выражались политические взгляды автора? Как

они могли повлиять принципы, которые Гизель использовал при построении коллективной идентичности в своем произведении?

В историографии уже было отмечено, что общественно-политические взгляды Киево-Печерского архимандрита и «Синопсиса…» во многом совпадали[549]. Первая печатная книга по «общерусской» истории, безусловно, отражала процесс поиска основных политических ориентиров Иннокентия Гизеля. «Синопсис…», произведение, появившееся в период наибольшей угрозы османской экспансии на Украине, своим историко-политическим пафосом должно было обосновать власть Романовых как наследников «дела Владимира» на все украинские земли. В этом, как мы уже показали, и заключалось публицистическое значение этого произведения

«Исторические» аргументы сочинения, призванные вдохновить московскую элиту на продолжение борьбы за Украину, можно разбить на три группы: 1) деяния «предков» Романовых – Владимира Святославича, Владимира Мономаха, Дмитрия Донского и др. их образы были героизированы, согласно «требованиям» общественного сознания того времени; 2) столичный статус Москвы, связанный с преемственностью от Киева через Владимир-на-Клязьме (триада Киев-Владимир-Москва); 3) единое происхождение всех славян от Мосоха и первородство «народа московского».

В историографии сложилось две точки зрения относительно того, как Иннокентий Гизель рассматривал историю Северо-Восточной Руси. Согласно одной из них, для него, как и для авторов других украинских исторических произведений того времени, история Великого княжества Владимирского, а затем и Московского была чем-то маргинальным[550]. В современной украинской исследовательской литературе существует мнение, согласно которому московская историографическая схема, предполагающая преемственность Москвы от Древнерусского государства через триаду Киев-

[549] *Пештич С.Л.* «Синопсис» как историческое произведение… С. 285.
[550] *Сумцов Н.Ф.* Иннокентий Гизель… С. 265.

Владимир-Москва (известную в «модерной» историографии благодаря триаде Н.И. Костомарова «Русь Киевская» - «Русь Владимирская» - «Русь Московская») была чужда «Синопсису…» Более того, в современной украинской историографии принято, что для «Синопсиса…», как и для других современных ему малороссийских исторических произведений, был свойственен другой историографический концепт, предполагающий историческое продолжение государственности Киевской Руси в истории Галицко-Волынского княжества[551].

Согласно другой точки зрения, принятой в советской историографии, Иннокентий Гизель живо интересовался историей Северо-Восточной Руси и уделил ей особое внимание на страницах своего сочинения[552].

Оба мнения, на наш взгляд, несколько тенденциозны. Сведений об истории Владимирского и Московского княжеств, за исключением рассказа о Куликовской битве, фактически, пересказа «Сказания о Мамаевом побоище» и небольшой вставки об учреждении московского патриархата, в «Синопсисе…» практически нет. Однако при этом в сочинении Иннокентия Гизеля подчеркивается столичный статус Москвы и ее преемственности от Киева через Владимир. Как нам кажется, «Синопсис…» стоит рассматривать не как чисто историческое произведение, а как сочинение, имеющее вполне конкретный политический пафос – обоснование притязаний Москвы и, соответственно, династии Романовых на украинские земли. При том, что сама история Великого княжества Московского в «Синопсис…» не вошла, притязания московской династии на Украину Гизель не только не подвергал никакому сомнению, но и наоборот, пытался их идеологически укрепить, основываясь на исторических аргументах разных историографических традиций.

В своем рассказе о Владимире Крестителе Иннокентий Гизель писал: «…въ градъ Владимїръ над Клѧзмою рекою лежащъ: его же созда в свое имѧ

[551] См. например, *Мицик Ю.А.* Історичні погляди Ф. Софоновича // *Феодосій (Софонович)* Хроніка з літопісців стародавніх. Київ. 1990. С. 31.
[552] *Пештич С.Л.* «Синопсис» как историческое произведение… С. 284-298.

и в онъ столицу или Престолъ свой царскїй ѿт Кїева пренеслъ бѣ и содержашесѧ столица царскаѧ тамѡ, даже до Ієѡанна Даниловича кнѧзѧ Бѣлорускагѡ. Иже пренесе еѧ ѿт Владимїра до Москвы града…»[553] Как было уже показано в предыдущем параграфе, приведенный фрагмент – дословная компиляция из сочинения Стрыйковского. Польский историк, написал этот текст со ссылкой на произведение Сигизмунда Герберштейна, который, как известно, пользовался московскими произведениями. Так, через «четвертые руки» этот, безусловно, важный отрывок попал в «Синопсис…»

Надо отметить, что эта версия не была чем-то необычным для украинских исторических произведений того времени[554].

Нельзя при этом отрицать, что Иннокентий Гизель был не чужд концепции «Галич – второй Киев». Так, в главе «Споръ о столици Самодержавїѧ Рѡссїскаѡ» после рассказа об изгнании Даниила Романовича из Галича мы находим следующие слова: «Вѣдомо же буди ѡ сем, ꙗко Галицкое княженїе или царствїе тогѡ ради зде предложисѧ, ꙗко и Кїевское самѡдержавствїе пренесенѡ бысть к нему, и ѡттуду не такѡ знамениты князїе кїевстїи бѧху…»[555] Как нам кажется, в этом выражается синкретизм изучаемого произведения. «Синопсис…», как и прочие исторические произведения современной ему украинской книжности, был составлен в довольно сжатые сроки. Автор пользовался различными источниками, которые зачастую игнорировали идейное содержание прочих (как, например, московская и галицко-волынская традиции летописания), в результате чего в «Синопсис…» попали концепции, противоречащие друг другу. В связи с

[553] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 61.
[554] Так под 1171 годом автор Густынской летописи поместил известие о захвате Киева коалицией северо-восточных князей. Это событие было оценено автором, безусловно, негативно («попущением Божиим»), со скрупулезностью рассказывалось о разорении Киева владимиро-суздальскими князьями, грабивших город два дня, «такожде и по монастыряем и церкъвам». Однако в конце этого известия автора дал такое заключение: «И отселѣ въпаде княжение Киевъское, а Володымерское въ Москвѣ возънесеся. Оттоли бо московские князи надъ киевскими начаша владѣти». ПСРЛ. Т. 40. С. 93. Феодосий Софонович также использовал приведенное известие Стрыйковского. *Феодосий (Софонович)* Хроника… С. 64.
[555] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 116.

этим любопытным становится перечисление правителей Киева, среди которых мы встречаем «киевских» князей Ярослава Всеволодовича, Александра Невского, Ярослава и Михаила Тверских, с одной стороны, и «царей» Даниила Романовича Галицкого и его сына Льва Даниловича, с другой[556].

Нельзя также не отметить еще один важный момент, который мы встречаем в «Синопсисе…» - заимствование московского мифа о происхождении царствующей династии от Октавиана Августа[557]. Этот миф мы видим в важнейших для московской историографии нарративах – «Сказании о князьях владимирских», вошедшем в Степенную книгу. Последняя была хорошо знакома украинским книжникам[558], однако наиболее одиозные места, ставшие частью официальной идеологии московского правящего дома, до 50-х гг. XVII в. они игнорировали. Впервые миф о римском происхождении московских Рюриковичей был представлен в «Патерике…» Иосифа Тризны 1656 г. Как было показано в предыдущей главе, адаптация этого фрагмента в малороссийской книжности была связана с тем, что приемники Петра Могилы, митрополит Сильвестр Коссов и, собственно, архимандрит Иосиф после 1654-55 гг. стали более лояльно относиться к царской власти[559]. В лояльности Иннокентия Гизеля сомневаться не приходится, однако, показательно, что и он не обошел стороной «Сказание о князьях владимирских». Как предок царской фамилии, Октавиан Август не мог не вызывать сомнений у Гизеля, поэтому в «Синопсисе…» о нем упомянуто вскользь.

---

[556] Там же. С. 183-184.

[557] У Иннокентия Гизеля: «…Великий князъ Владимиръ Светославичь идущь от корене Августа кесаря…» *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 13.

[558] *Сиренов А.В.* Степенная книга и русская историческая мысль XVI — XVIII вв. М., СПб., С. 305.

[559] Надо отметить, что так или иначе мы встречаем влияние «Сказания о князьях Владимирских» в Густынской летописи и «Хронике…» Феодосия Софоновича. В Густынской летописи мы находим легенду о новгородском князе Гостомысле. См. ПСРЛ. Т. 40. С. 18. У Феодосия Софоновича: «А тыи три князи варазкиї от цесаров рымских поколѣня род свои проводили, лот которых и нынешние цари православныи московскиї свое поколеня проводятъ». См. Феодосій (Софонович). Хроніка… С. 58.

На этом влияние московской традиции историописания на «Синопсис…» не заканчивается. Здесь мы затрагиваем важную составляющую пафоса изучаемого произведения – героизации образов исторических личностей. В первую очередь, речь идет о Владимире Святославиче, Владимире Мономахе и Дмитрии Донском[560].

Исследователи неоднократно подчеркивали, насколько важным для «Синопсиса…» являлось повествование о киевском князе Владимире Крестителе. «Житие» князя в качестве центрального сюжета даже было вынесено в заглавие произведения. В отличие от остальных частей «Синопсиса…», главы, посвященные Владимиру представляют из себя в большей степени результат авторской работы. Первые главы, повествующие о князе, являются пересказом сочинения Стрыйковского, но затем Гизель вставляет собственный текст. Для Иннокентия Гизеля, как и для любого другого украинского историка его времени, крещение Руси было, безусловно, центральным событием. Как уже было отмечено, в украинской исторической литературе Раннего Нового времени, в литургической и богословской литературе, как мы наблюдали на примере наследия Лазаря Барановича, христианизация русских земель – не просто начало нового этапа истории восточных славян, это, фактически ее «основание». По мнению Иннокентия Гизеля, именно крещением князь Владимир изменил весь ход восточнославянской истории.

Это, в свою, очередь, объясняет тот поучительный пафос, с которым архимандрит обращается к читателю. Так, рассказывая о разделении Владимиром «Российского государства» перед смертью и о его наставлении сыновьям жить в мире и прекратить усобицы, Гизель писал: «Тую ж де и всему Православному народови Россїйскому, ѩкѡ сынѡм егѡ ѡт воды и Духа Рожденнымъ, всѧчески хранити и исполнѧти подобает»[561]. Гизель

[560] Однако отметим, что это влияние имело все же свои границы. Так один из важнейших северо-восточных исторических деятелей, Александр Невский, в «Синопсисе…» только упомянут.
[561] *Иннокентий (Гизель).* Синопсис… С. 81.

определяет Владимиру роль «духовного отца» русского народа. Помимо этого, нельзя не остановиться на том, что автор призывает не только не отходить от крещения, как от основной заповеди Владимира, но и избегать «междоусобного кровопролития». Характерно, что в тексте «Синопсиса…» мы находим прямое прославление жизни князя Владимира – «Благодаренїе Богу (за Владимира – *Д.С.*) ѿт всѣхъ рѡссовъ…» «Придите *россиїстиї народы,* - писал Иннокентий Гизель, - всякого возраста и чину православни поклонимся… восхвалим имя и великую и святаго равно апостолнаго великаго князя Владимира отца и наставника и ходатая спасения нашего…»[562] Итак, Владимир – это святой «ходатай» «российских народов». Этот текст отсылает нас к письменному наследию епископа Лазаря Барановича, считавшего Владимира главным российским покровителем. Образ князя приобретает черты главного «народного» покровителя «православно-российского народа», что соответствовало традиции его восприятия в украинской книжности XVII в.

Иннокентий Гизель, говоря о Крещении, не преминул отметить, что Киевская митрополия с самого начала своего существования подчинялась константинопольским патриархам: «укрепившеся совершенно въ христианстве по обычаю и уставом греческим *под властию духовной святейшаго константинополскаго патриарха* вселенскаго крепко и неподвижно пребываютъ…»[563] Это еще раз подчеркивает отношение архимандрита к вопросу о переподчинении киевской митрополии московскому патриархату. Как уже было указано выше, Гизель был сторонником традиционной юрисдикции Константинопольского патриархата.

Также надо рассказать еще о двух исторических деятелях, чье отображение в «Синопсисе…» также обладает рядом специфических черт,

[562] Там же. С. 83.
[563] Там же. С. 80. Как было указано выше, эту главу Гизель перенес в свое сочинение из Густынской летописи, однако слов о константинопольском патриархате в ней нет.

отражавших, на наш взгляд, политические пристрастия автора. Речь идет о Владимире Мономахе и Дмитрии Донском.

В главах, посвященных Владимиру Мономаху, мы не найдем ни слова о его правлении. Единственным исключением является рассказ о походе Мономаха на Кафу, причем особый акцент был сделан на мужестве и силе князя. Победив своего врага, некоего «гетмана старосту Кафинского» в открытом бою, князь Владимир «нарекесѧ Мономахъ Греческїй, еже толкуетсѧ самоборец…»[564] Часть текста «Синопсиса…», посвященная этому киевскому князю, таким образом, повторяет предисловие, написанное Гизелем к книге «Мир с Богом человеку» в 1669 г.

Еще одной важнейшей особенностью повествования о князе Владимире Мономахе является адаптация московского текста «Сказания о князьях владимирских…» сделанная в главе «О семъ, ѿткуду Россїйскїи самодержци вѣнецъ царскїй на себѣ носити начаша…» Автор для составления этой легенды использовал как, собственно, текст «Сказания…» так и Густынскую летопись (см. таблицу).

«Сказание о князьях Владимирских…»	Синопсис Киевопечерский	Густынская летопись
«…отряжает (*Константин Мономах – Д.С.*) убо послы к великому князю Владимиру Всеволодовичу митрополита ефесского Неофита от Асиа и с ним два епископа, митулинскаго и милитинского, и стратига антиохийскаго… От своеа же царскиа выа снимает животворящий крест от	«…посла к нему о мире НеоѲита, митрополита ЕѲеского, епископа милитскаго и прочих от сановников своих посла же с ними и крест от самого животворящего древа креста Господня и венец от главы своея возложа на блюдо злато…»	

[564] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 95.

самого животворящего древа, на нем же распятый владыка Христос. Снимает же от своеа главы и царский венец и поставляет его на блюде злата…»[565]	«Алеѯиї Комнинъ, милостию Божиею православныи царь греческий великому в державнхъ князехъ российских Владимиру радоватися, понеже с нами единыя веры еси, паче же и единокровен намъ от крове бо великаго Константина Мономаха кесаря греческаго идеши сего ради не браню, но миром и любовю подобает нам с собою яко единокровным имети, нашу же любов да познаеши паче юже имамы и твоему благородию се посылаю ти венец царский, еще Константина Мономаха отца матере твоея и скипитро и диадиму и крест с животворящимъ древом златый и гривну и прочая царская знамени и дары имиже да венчаютъ	**Текст грамоты Алексея Комнина:** «Алексий Комнин милостию Божиею, царь православный греческий, великому въ державных князей руских Володымеру радоватися. Понеже с нами единыя вѣры еси, паче же нам и единокровенъ, от крове бо великого Константътина Мономаха, царя Греческого, идеши, сего ради не брань, но мир и любовь, яко единокровнымъ подобаетъ намъ имѣти с собою… Се посылаю ти вѣнец царский Константина Мономаха, отца матере твоея, и скипитро, и диадиму, еще и крестъ златый со животворящимъ древомъ, и гривны и иная царская знамения и дары, ими же да вѣнчают благородство твое посланыи от мене

[565] Сказание о князьях Владимирских. Вторая редакция. Цит. По: *Дмитриева Р.П.* Сказание о князьях владимирских. М.-Л.: 1955. С. 190.

	благородство твое посланныи от мене святители яко да будеши ѿтселе благовенчанный Царь россиïский…»[566]	святители, яко да будеши отселѣ боговѣнчаный царь Руский ты и по тебѣ будущий обладателѣ Руския землѣ»[567]

Таким образом, можно сказать, что автор «Синопсиса…» пользовался текстом «Сказания о князьях Владимирских» и фактически целиком включил текст грамоты византийского императора Алексея Комнина из Густынской летописи. Отметим, что в других источниках, которыми мы пользовались при работе над диссертацией, текста письма Алексея Комнина нет. Складывается впечатление, что этот фальсификат, впервые упомянутый в Густынской летописи, был составлен в среде украинской книжности в начале XVII в.

Легенда о появлении шапки Мономаха, по версии автора «Синопсиса…», выглядит следующим образом. Ссылаясь на «древние летописцы русские», автор рассказывал о том, что «греческий кесарь» Алексей Комнин, испугавшись «великой силы русской», выслал киевскому князю Владимиру Всеволодовичу посольство во главе с эфесским митрополитом Неофитом. Вместе с посольством император отослал богатые дары: частицу животворящего Креста, драгоценное ожерелье и, что самое главное, венец, который он снял со своей головы. К дарам Алексей Комнин приложил уже цитируемое письмо. Ценность присланного императорского венца, по мнению автора «Синопсиса…» сложно было преувеличить, так как «ѿтселе великиї князь Владимиръ Мономахъ *царь россиїскиї* нарицается…»[568] И в Густынской летописи и в «Синопсисе…» подчеркивается преемственность между Владимиром Мономахом и

[566] Там же. С. 95-96.
[567] ПСРЛ. Т. 40. С. 75.
[568] Там же. С. 97.

московскими князьями через шапку Мономаха: «Сим же вѣнцемъ Мономаховым и донынѣ царѣ Московские вѣнчаны бываютъ…»[569]

Интересно, что автор «Синопсиса…» вслед за составителем Густынской летописи отверг версию о передачи венца Мономаха непосредственно от императора Константина. В этом проявился критицизм автора по отношению к источникам: ссылаясь, в первую очередь, на Барония, Гизель отметил, что современником Мономаха был не Константин, а Алексей Комнин.

Тем не менее, адаптация в малороссийских исторических произведениях еще одной династической легенды, пришедшей из книжности Московской Руси, интересна сама по себе. Краеугольный камень московской идеологии правящей элиты, оправдывавший претензии московского правящего дома на «владимирово наследство», был принят в Киеве.

В третьем издании «Синопсиса…» появилось пространное повествование о Куликовской битве. Как уже было отмечено в историографии, оно представляет из себя пересказ московской исторической повести «Сказание о Мамаевом побоище» 4-й редакции[570]. Интересен тот факт, что «Сказание…» к этому времени было не только знакомо малороссийским книжникам, но и адаптировано ими. В частности, такой близкий соратник Гизеля как Феодосий Софонович пересказал «Сказание…» в своем сочинении «Книга о побоищи Мамая». При этом, как отмечают исследователи (во время работы над диссертацией у нас не было доступа к тексту), «Книга…» Софоновича и текст о Куликовской битве, изложенный в «Синопсисе…», не имеют ничего общего[571]. По нашим наблюдениям, мы имеем дело с приближенным к изначальному тексту пересказу, в котором использовался язык и терминология, близкая читателю XVII в.

---

[569] ПСРЛ. Т. 40. С. 75.

[570] *Шамбинаго С.К.* Повести о Мамаевом побоище. СПб, 1903. С. 368.

[571] *Дмитриев Л. А*. «Книга о побоищи Мамая, царя татарского, от князя владимерского и московского Димитрия» // Труды Отдела древнерусской литературы. — Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979. — Т. XXXIV. — С. 68.

В предисловии к главам, посвященным Куликовской битве Иннокентий Гизель писал: «О толикой побѣдѣ, понеже ключиса зде ѿчасти воспомяну сегѡ ради и извѣстиѣ ю, ꙗкѡ достославную, судиса за благословную вину, на вѣчную память грядущим родѡмъ напечатати, да и прѡчїи христѡименитии вѡи ревнующе толикому древныхъ вѣтязей храброму против нечестивагѡ Мамая мужеству, дерзновеннѡ и сами пѡдвизаютса на врагѡвъ Креста святого…»[572] Поучительный пафос приведенного отрывка налицо: на исходе напряженной русско-турецкой войны, архимандрит вставил в «общерусское» историческое произведение рассказ о победе над «неверными бусурманами». В этом отношении, «Сказание о Мамаевом побоище» как никакое другое сочинение подходило на роль ретроспективной вставки о борьбе с врагами «Креста Господня». Но на этом «наставительный» подтекст данной части «Синопсиса…» не заканчивается: при ее прочтении бросается в глаза аналогия автора, которая заключается в соотнесении образов Дмитрия Донского и современных Гизелю московских монархов.

Также нельзя не отметить некоторых интересных для нас специфических черт этой компиляции. Во-первых, в «Синопсисе…» отсутствуют части «Сказания о мамаевом побоище…», выражающие антикатолические взгляды автора. На наш взгляд, это оправдано тем, что в годы написания «Синопсиса…» католические страны и, в первую очередь, Речь Посполитая стали потенциальными союзниками Русского государства в борьбе с османской экспансией. Во-вторых, что еще более для нас важно, совершенно по-другому названы участники битвы. В «Сказании о Мамаевом побоище…» русские ратники в духе средневековой традиции названы «народом христианским», «христианами» («крестьянами»). Этническая терминология в нашем понимании в «Сказании…» отсутствует. Даже в случаях, когда автор использовал термин «русские люди», на наш взгляд становится очевидно, что, в первую очередь, он имеет в виду христиан.

[572] *Иннокентий (Гизель).* Синопсис… С. 123-124.

Иннокентий Гизель называет их, «россами» или даже «сынами русскими». Таким образом, восстанавливая в своем сочинении практически полностью текст «Сказания…» автор все равно пропускал его сквозь призму своих протонациональных взглядов.

Главы, посвященные Куликовской битве, однако, представляют из себя практически дословную компиляцию «Сказания о мамаевом побоище». За исключением нескольких незначительных вставок и своеобразного вступления, текст «Сказания…» был полностью адаптирован в «Синопсисе…» Нельзя говорить, что главный персонаж повествования, князь Дмитрий Донской, предстает на страницах сочинения в качестве «народного героя». В этом отношении, образ Дмитрия Донского явно уступает образу Владимира Крестителя. Однако, в этой компиляции отражен поиск автором исторической аналогии и опыта, которые дали бы возможность «русскому народу» оказать сопротивление «поганым бусурманам».

§2. Этногенетическая легенда «Синопсиса…»

В связи с общей политической направленностью «Синопсиса…» особое место в нем занимает часть этногенетической легенды, выводящая историю всех славянских народов от шестого сына Иафета Мосоха. Рассмотрение Мосоха (Мешеха) в качестве одного из возможных предков различных народов, проживающих в Евразии – традиция, восходящая еще к античной историографии. Однако в Позднее Средневековье – Раннее Новое время в связи с тем, что имя Мосоха ассоциировалось с топонимом или этнонимом «Москва», «мосхи», «московиты», эта легенда приобрела иное звучание из-за своего политического значения.

В ее основе стих пророка Иезекииля: «И было ко мне слово Господне: сын человеческий! обрати лице твое к Гогу в земле Магог, князю

Роша, *Мешеха* и Фувала, и изреки на него пророчество и скажи: так говорит Господь Бог: вот, Я - на тебя, Гог, князь *Роша*, *Мешеха* и Фувала!»[573]

Приведем основные историографические вехи существования этой легенды. В Средние века основоположником легенды о Мосохе и его потомках считали вавилонского жреца Береза (ок. 350 – 280 гг. до н.э.), чьи сочинения известны лишь по отдельным цитатам, приведенным Иосифом Флавием и другими эллинистическими историками[574]. Иосиф Флавий оставил следующее упоминание: «Мосохенцы, родоначальником которых является Мосох, носят теперь название каппадокийцев, хотя существует еще указание и на их древнее имя: посейчас у них есть город Мазака, указывающий сообразительным людям, что таким образом когда-то назывался и весь народ»[575]. По всей видимости, благодаря сочинениям Иосифа Флавия, широко известным среди интеллектуалов Средневековья, потомки Мосоха снова попали на страницы исторических произведений.

Еврейский автор VII в. Моисей Утиец впервые локализовал «тематику Мосоха» на территории Северного Причерноморья и Восточно-европейской равнине, назвав хазарского кагана «великим царем росмосхов», несколько видоизменив библейское известие: «В то время царь рос-мосохов со своими полчищами фовельскими (тубальскими) собрал также все войска гуннов»[576]. Армянский историк X в. Мовсес Каланкатуаци два раза упоминал «росомосков», говоря о них, как о грозном северном союзе племен[577].

---

[573] Иез. 27/13.

[574] *Дьяконов И.М.* История Мидии. М.; Л., 1956. С. 35-40

[575] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. Пер. Г. Г. Генкеля. СПб., 1900. Т. 1. С. 5. Мазака — это столица Каппадокии (сов. г. Кайсери, Турция). Ср. аргументы Стрыйковского и Гизеля: где от имени прародителя Мосоха произошло название города Москвы и целого народа.

[576] *Шишкин Н. И.* К вопросу о происхождении названия "Москва"// Исторические записки. 1947. № 24. С. 3-13.

[577] *Мовсес Каланкатуаци*. История страны Алуанк в 3-х книгах // http://www.vehi.net/istoriya/armenia/kagantv/aluank1.html (дата обращения 11.08.2015). Кто конкретно подразумевается под этим именем — не совсем ясно. Возможно, речь идет или о хазарах, а , возможно, о киевском войске, возглавляемом князем Святославом.

Интересно также, что в различных византийских источниках X в. прослеживается аллюзия на пророчество Иезекииля. Россы, совершавшие набеги на византийские земли, ассоциировались с библейским князем Роша[578]. В дальнейшем Матвей Стрыйковский использовал это свидетельство в качестве одной из версий происхождения топонима Русь или Россия[579]. Из сочинения Стрыйковского этот пассаж «перекочевал» в «Синопсис…»[580].

В польской историографии впервые о Мосохе заговорил Ян Длугош, упоминая о нем как о шестом сыне Иафета[581].

В 1561 г., в самый пик подобных генеалогических изысканий француз Гийом Постель, какое-то время занимавший кафедру восточных языков в Коллеж де Франс, издал «Компендиум по космографии», один из разделов которого назывался «О Иафете и его потомках, основателях народов». В этом разделе, как это ни удивительно, все славяне названы московитами. Поэтому, наряду с Гомером, Магогом, Мадаем и прочими сыновьями Иафета, в качестве шестого был упомянут «Мешех, обыкновенно называемый Мосох»[582].

Версию о Мосохе как о прародителе славян в польскую историографию ввел Бернард Ваповский. Однако в наиболее развернутом виде она была представлена в уже упомянутом сочинении Матвея Стрыйковского. Именно из него, как будет указано ниже, она была перенесена в «Синопсис…» Так как Иннокентий Гизель переносил в свое произведение отдельные части «Хроники…» Стрыйковского в конспективном виде, некоторые принципиальные фрагменты произведения Стрыйковского в «Синопсис…» не вошли. В частности, совершенно по-другому у Стрыйковского раскрыт аргумент в пользу «первородства» «москвы»: «Поскольку словаки, или

---

[578] *Николаев В.Д.* Свидетельство хроники Псевдо-Симеона о руси-дромитах и походе Олега на Константинополь в 907 г. // Византийский временник. 1981. Т. 42. С. 147 — 153.
[579] *Stryjkowski M.* Kronika… S. 112.
[580] *Иннокентий (Гизель).* Синопсис… С. 10.
[581] *Робинсон А.Н.* История славянского Возрождения и Паисий Хилендрадский. М., 1963. С. 103.
[582] *Мыльников А.С.* Картина славянского мира… С. 24.

словяне, предки наши, прозвались от озера Словеного, которое расположено в Московских пределах, то поляки, чехи, болгары и прочие славаки и русацы происходят от Мосоха или Москвы, сына Иафетова, и вышли из краев Московских»[583].

Тут необходимо отметить, что легенда о Мосохе имела в польской историографии некоторую политическую коннотацию. Как показал известный российский исследователь К.Ю. Ерусалимский, эта легенда появляется в польской книжности в связи с чисто конъюнктурными соображениями – поиском компромисса с Москвой в годы Ливонской войны[584]. Стрыйковский, пытаясь своими «историческими» аргументами показать этническую близость всех славян и, в первую очередь, поляков и московитов, старался натолкнуть элиту Речи Посполитой на мысль о возможном союзе с Русским государством.

Как отметил, А.С. Мыльников, «прямыми продолжателями такого подхода, сформировавшегося в сочинениях ряда польских историков XVI в., стали в XVII в. восточнославянские ученые книжники, для которых версия о Мосохе была новой»[585]. Как считал исследователь, политическая конъюнктура адаптации мифа о Мосохе была связана с тем, что в условиях борьбы против полонизации и окатоличивания интеллектуальная элита западнорусских земель охотно принимала версию «Мосох – Москва», так как видела в единоверной России естественного союзника[586].

Легенда о Мосохе, наиболее выпукло очерченная в «Синопсисе» Иннокентия Гизеля, уже была закреплена в «Хронике» Феодосия Софоновива в 1672 г. и обозначена в Густынской летописи. На последней остановимся чуть подробнее. Отвечая на вопрос «откуду изыйде Словенский

[583] «…Isz Sławacy albo Słowianie naszy przodkowie od Jeziora Słowionego, ktore iest w Moskiewskich stronach, są nazwani, a dla tego Polacy, Czechowie, Bulgarowie y inszy wszuscy Słowacy y Rusacy maią wywod swoy od Mosocha albo Moskwy syna Japhetowego isz z krain Moskiewskich wyszli…» *Stryjkowski M.* Kronika… S. 102.
[584] *Ерусалимский К.Ю.* Идеология истории Ивана Грозного: взгляд из Речи Посполитой // Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории. М., 2008. С. 635.
[585] *Мыльников А.С.* Картина славянского мира… С. 27.
[586] Там же.

народ», составитель летописи в качестве одной из версий включает происхождение славян от Мосоха: «Глаголютъ нѣцыи, яко от Мосоха, сына шестого Афетова, нашъ народъ Славенский изыйде и Мосхинами. Си есть Московою, именовался. И от сея Москвы всѣ Самарты, Русь, Ляхи, Чехи, Болгаре, Славяне изыйдоша»[587]. В этом разделе летописи, однако особый упор делается на версии о происхождении славян от внука Иафета – Рифата, что позволило Ю.А. Мыцику предположить, что составитель летописи однозначно производил славян от этого предка[588].

Однако версия о происхождении славян от Рифата, равно как и версия о происхождении славян от Мосоха в Густынской летописи звучат как два «равноправных» мотива. Сам составитель, приступая к возможным легендам, писал, что «сие бо есть натруднѣйше видити, яже о нашомъ Словенскомъ народѣ откуду есть…»[589] и фактически предлагал компромиссную версию, производя предков славян одновременно как от Мосоха, так и от Рифата. Таким образом, представляется обоснованным согласиться с А.С. Мыльниковым, считавшим, что создатель Густынской летописи не столько защищал определенную точку зрения на Рифата или Мосоха, сколько излагал существовавшие взгляды[590].

Стоит, однако, отметить, что в Густынской летописи легенда о Мосохе даже в виде версии имеет довольно яркий оттенок, «славенский народ» не только происходил от Мосоха, но и изначально назывался «мосхинами» или Москвой[591]. Густынская летопись, таким образом, стала первым украинско-белорусским историческим произведением, в котором легенда о Мосохе была принята в качестве одной из возможных версий происхождения славян.

Если неизвестный автор Густынской летописи еще сомневался в «истинности» приведенной легенды, то Феодосий Софонович в своей

[587] ПСРЛ. Т. 40. С. 12-13.
[588] *Мыцик Ю.А.* Украинские летописи XVII в.: Учебное пособие. Днепропетровск, 1978. С. 14.
[589] ПСРЛ. Т. 40. С. 12.
[590] *Мыльников А.С.* Картина славянского мира… С. 28.
[591] ПСРЛ. Т. 40. С. 13.

«Хронике…» уже смело принял Мосоха в качестве предка всех славянских народов: «Руский народ от Ияфета, сына Ноева, ведет свое поколение и от его сына Мосоха, от которого первей мосохами албо мосхами назывались, бо по потопе, гды розделил Господь Бог языки во столпотворении, розышлися по всем свете сынов Ноевых потомки Симовы, особно Хамовы, особно сели Иафетовы потомки»[592].

В «Синопсисе…» мы находим ту же этногенетическую легенду, представленную, однако, в более развернутом виде. Это свидетельство является практически дословным пересказом соответствующего места «Хроники…» Стрыйковского, однако имеет ряд важных вставок, сделанных рукой Гизеля. Сравнение двух текстов представлено в таблице, приведенной ниже. Места, которые, как нам кажется, Иннокентий Гизель практически перенес в «Синопсис…» из «Хроники» Стрыйковского мы выделили жирным шрифтом. Курсивом отмечены вставки, выведенные пером автора.

«Синопсис…» Иннокентия Гизеля	«Хроника…» Мацея Стрыйковского
«**Мосохъ шестый сынъ Афетов, внукъ Нѡевъ толкует же сѧ ѿт Еврейска славенски, вытѧгающїй ѿт вытѧганѧ лука и ѿт разширенїѧ великихъ и мнѡжественныхъ народовъ** *московскихъ славенорѡссїйскихъ,* полскихъ, волынскихъ, ческихъ, болгарскихъ, сербскихъ, карвацкихъ и всѣхъ ѿбще, елико ихъ есть, славенска ѣзыка природнѣ оупотребляющихъ. **Той бо Мосохъ по Потопѣ року 131 шедши ѿт Вавилона с племенем своим, абїе въ Азїи и Еврѡпѣ над брегами Понтскаго или чорногѡ Морѧ, нарѡды Московитѡвъ ѿт своегѡ**	«Mosoch tedy syn Japhetow szosty wnuk Noego… ruszywszy od Babilonu po onym zamieszaniu ięzykow z narodem swoim wszystkim… ciągnęli obadwa przez Irmenskie gory y Scitiysyie albo Tatarskie pola ze wschodnich krain ku pułnocnym częśćiom swiata a napszod nad brzegami Pontskiego albo czarnego Morza osiedli roku 131 po Potopie… narody sie Ruskie poczęły Sławańskiego ięzyka, ktorych zdawna

[592] *Софонович Ф*. Кроиника з летописцов стародавних… С. 56

имени ѻсади, и ѻттуду оумножшусѧ нарѻдъ, поступаѧ день ѻт дне в полунощныѧ страны за чорное море над Дономъ и Волгою рѣками и надъ езеромъ или ѻтлогою морскою Меѻтисъ, идеже Донъ впадаетъ, в полѧхъ широкѻ селенми своими распространишасѧ по свойству и истолкованїю имени ѻтца своегѻ Мосоха. Ибѻ ꙗко Афетъ толкуетсѧ разширенїе или разширителен, такѻ подобнѣ сказуетсѧ и Мосохъ ростѧгающїй и далече вытѧгающїй. *И такѻ ѻт Мосоха праѻтца Славенѻрѻссїйска, по наслединю егѻ, не токмо Москва нарѻдъ великїй, но и всѧ Русь или Рѻссїя вышереченнаѧ произыде, аще в нѣкихъ странахъ малѻ чтѻ въ словесѣхъ и премѣнисѧ, ѻбаче единымъ славенскимъ ѧзыкомъ глаголютъ…*	pismo S. W Bibley y wszuscy stzrszy historikowie nie Russakami ani Russami zwali ale Mosochos, Moschos, Mosech, Modocas, Mossenos, Moschoicoicos. od tego patriarchy ich Mosocha Japhetowicza nie od tey dźisieyszey nowey Moskwy… od tego ż Mosocha wszakże byli… tego imienia używać przez wiele wieków, a tylko sie Rusią y Rusakami tak z onych trzech bratów xiążąt wargskich iako też za Olhy albo Heleny y Włodimirza Monarchy i drugiego Monomaha y inszych xiążąt zwali. I nieznać było tego imienia Moskwy w ony czassy, gdy tylko Kiowskie, Włodimirskie, Wielgonowgorodskie, Czernigowskie, Halickie, Smolienskie, etc.
Нарѣчїе то Москва ѻт имени праѻтца Мосоха изшедшее, аще оно искони вѣстнѻ древнимъ лѣтописцемъ бѣ, ѻбаче на мнѻзѣ и въ мѻлчанїи пребываше. Ибѻ егда трїе Братїѧ, кнѧзїе варѧзстїи ѻ нихъ же будет ниже и великаѧ кнѧгинѧ Олга или Елена и всеѧ Рѻссїи первый самодержец Владимїръ и вторый Мономахъ, Рѻссїею ѻбладаша, тогда Рѻссами звахусѧ, а в Рѻссїйскихъ земляхъ точїю Кїевскїй, Владимїрскїй, Велико-Новгородскїй, Чернѣговскїй, Галїцккїй, Славенскїй, и прочїи кнѧзи имениты бѧху. Москва бѻ городъ над	…to starodawnie imie Patriarchy Ruskiego y Sarmatskiego Mocoha wskrześili gdy sie Moskwa od Moskwy Miasta y od Rzeki za przeniesieniu stolice z Włodimirza zwać poczeli… Ten że Mosoch syn Jafetow mieszkaiąc nad Pontem Euxinem czarnym Morzem w wielu sie narod rozmnożył, potym tam w tych polach… narod Sławański Ruski w nim rozmnożywszy u szeroko osadziwszy ciągnęło daley potomstwo

рѣкою Москвою ѻт имени еѧ нареченный, найпервѣй съ древа созданъ бысть: и незначенъ даже до Великогѻ кнѧзѧ Іѻанна Даниловича, иже престолъ кнѧженїѧ ѻт Владимїра града в Москву градъ пренесе. *И такѻ величеством славы престола Кнѧженїѧ ѻт Владїмїра града пренесеннагѻ, богоспасаемый градъ Мѻсква прослависѧ и прародителное в немъ имѧ Мосоха въ нарѻдѣ Рѻссїйскѻмъ ѻтновисѧ, еже неувѧдаемою въ вѣки памѧтїю цвѣтущи, изрѧднѣ, еже Благостїю Божїею ѻт сна въ силу и ѻтъ славы в славу преспѣвѧ высочайшиїй степень самѻдержавнагѻ царствїѧ востече и благочестїемъ силою и мужеством православныхъ царей, наипаче великими чудесы святыхъ Рѻссїйскихъ московскихъ чудотворцев и высоту добродетелей возвысившисѧ, ѣко солнце во Вселеннѣй просвѣтисѧ и паче иных сїѧетъ…»*[593]	tego w pułnocne krainy za Pontskie, albo czarne morze, gdzie nad Tanais albo Donem y Wolgą rzekami y nad Jeziorem, albo odnogą morzą Meotis w ktore Tanais wpada w polach szeroko osiedli y w wielkie sie narody za krotki czas rozmnożyli. Tak iż sie w potomstwie Jafetowym y Mosochowym własność ich imen wypełniła bo Jafet isz sie wykłada z Kaldeiskiego y Hebreiskiego ięzyka rozszerzenie albo rozszerzaiący, a Mosoch rozumie sie rosciągaiący, wyciągaiący[594].

Приведенный фрагмент иллюстрирует компилятивный метод, которым пользовался Иннокентий Гизель. Однако, наряду с прямым цитированием автор вставлял свои обобщения и панегирику, основные контуры которой уже знакомы нам по письмам архимандрита. Как писал Пештич, метод Иннокентия Гизеля нельзя считать исключительно «творческим вычитыванием», т.е. сокращенным пересказом[595]. В первую очередь бросается в глаза терминология. Вместо «Руси», «русаков» и «народа русского», которые постоянно употреблял Стрыйковский, у Гизеля мы

[593] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 13-16.
[594] *Stryjkowski M.* Kronika… S. 92.
[595] *Пештич С.Л.* «Синопсис» как историческое произведение… С. 290.

находим «славенороссийский» и «православно-российский» народы, а также «руссы» и «россы». Иннокентий Гизель ввел в свое произведение этноним «московские славенороссийские народы». Гизель поставил особый акцент на том, что Мосох был прародителем всех славянских народов. Причем, надо отметить, в приведенном фрагменте «народы московские славенороссийские» - это фактически синоним всех славянских народов. Как уже было показано, сама идея происхождения всех славянских народов, в том числе и «московского» от Мосоха – не изобретение Гизеля. Однако некое представление о «первенстве» Москвы в этнической генеалогии славян, фактически возведенное через имя общего предка в качество наиболее широкого «воображаемого сообщества», к которому относились все славянские народы, впервые прослеживается в сочинении киево-печерского архимандрита.

Отметим также следующий фрагмент: Иннокентий Гизель писал: «…ѿт Мосоха праѿтца Славенѻрѻссїйска, по наслеⷣію егѻ, не токмо Москва нарѻдъ великїй, но и всѧ Русь или Рѻссїя вышереченнаѧ произыде…» В этой конструкции впервые в «Синопсисе…» прослеживается представление о Руси или России, состоящей из нескольких частей, одной из которых была Москва.

Вторая вставка Иннокентия Гизеля, несмотря на выраженный панегирический характер, содержит в себе несколько принципиальных моментов. Москва, как одна из русских столиц, возродила в «российском народе» «силу и славу», «пробудив» ото сна. Это удалось во многом благодаря силе и мужеству православных царей, возведших «самодержавное царствие» в «высочайшую степень». Этот пассаж красной нитью прошел сквозь письменное наследие Гизеля, включая «Синопсис…»: историческая роль московских царей заключалась в военном, политическом и духовном возрождении такой общности как российский народ.

Важно отметить факт, выявленный А.С. Мыльниковым. Московские православные книжники, будучи знакомы с версией о Мосохе как

«прародителе» русских, сначала даже не поняли, как она может быть увязана с «этнической» историей Русского государства. Хронограф редакции 1512 г. пренебрег этой версией происхождения Москвы, а русские списки хроники Бельского со словами «Мезех, от которого Москва и все словаки» не понимают фразу и пишут Мезеха как «Пиезофа» или «и Мезофа», и лишь маргинальная глосса редактора их поправляет. Мыльникову кажется «странным, что именно в Москве, в кругах русских ученых книжников конструкция «Мосох-Москва» не получила скорого признания»[596]. М.В. Дмитриев предполагает, это было связано с тем, что московские авторы не были восприимчивы к этногенетической интерпретации того, что есть «русский народ»[597]. Такая важная составляющая этнического сознания как легенда о происхождении, пускай, переданная по всем «средневековым» правилам через образ легендарного родоначальника, оказалась невостребованной в условиях отсутствия других этнических элементов идентичности у московских авторов.

Лишь в последние двадцать лет XVII столетия ситуация изменилась. Этногенетическая концепция «Синопсиса…» и ее более ранний вариант, представленный в «Хронике…» Стрыйковского проник в московские исторические произведения, прочно укоренившись в официальной историографии[598]. Этот вывод дает возможность еще раз подчеркнуть значение «Синопсиса…» как своего рода «переходного звена» между западноевропейской историографической традицией в ее польском изводе и

---

[596] *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации XVI — начала XVIII века. СПб., 2000. С. 31

[597] *Дмитриев М. В.* Киево-Могилянская академия и этницизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович) // Київська Академія. Вип. 2-3. Київ, 2006. С. 31.

[598] *Степанов Д.Ю.* Этногенетический миф в формировании этнических представлений московской элиты в последней четверти XVII в. // Русский сборник. М., 2013. Т. XIV. С. 95. начиная с 1670-х гг. этногенетическая легенда, изложенная в «Синопсисе…», а также воспринятая через переводы сочинения Матвея Стрыйковского на русский язык, оказала огромное влияние на московскую историографию. При этом эта концепция как бы «вплелась» в абрис московской традиции, свормулированной в «Сказании о князьях владимирских…», и стала частью официальной московской истооориографии уже в эпоху Петра I.

русскими историческими сочинениями. И, что для нас важнее всего, вместе с прочим, московскими книжниками была заимствована этнодинастическая модель подачи материала.

Квинтэссенция отношения Иннокентия Гизеля к династии Романовых содержится в стихах, составленных к третьему изданию произведения. В третьем издании «Синопсиса…» приведенные ниже вирши, как нам кажется, соответствуют вступлениям, написанными Михаилом Лосицким к Густынской летописи и Феодосием Софоновичем к Хронике, суть которых сводилась к размышлению о необходимости исторического знания. Приведем их полный текст:

Россїйскїй Роде, коль ты Благородный!
Нѻе Праѻтецъ, Афетъ, *ѻтецъ родный*
Твой по естеству. А Владимїръ в дусѣ
ѻтродилъ тѧ естъ ѻ Христѣ Иисусѣ.
Свобожденъ еси ѻтъ ига погански,
Стѧжавши себѣ Цара Христїански.
ѲЕѻДОРЪ Божїй даръ нынѣ царствуетъ
С тымъ даромъ Рѻссїйский род наш ликовствуетъ
Под кровомъ орлихъ крылъ знамени царска,
Не повредитъ насъ Луна бѣсурманска
Лѣтописецъ сей рѻссовъ ѻписуетъ,
Корень и царскїй Родъ твой извѣствуетъ,
ѻ Ѳеодоре! Ѩкось данъ ѻт Бога
За царя рѻссомъ, радость наша мнѻга.
Даждь тебѣ Боже долго царствовати
А враговъ всѧкихъ всегда да побѣждати:
Ты еси Роду Рѻссїйскому глава,

С҃от Р҃ссовъ буди с҃т всѣхъ ти слава[599].

Итак, в этих стихах, посвященных, как мы видим царю Федору Алексеевичу, Гизель объясняет, что «вручает» ему этот «летописец», описывающий «россов», для того, чтобы царь знал, откуда его «корень и род». Предками Федора, как и следовало ожидать, Гизель называет Иафета и князя Владимира Святославича. Отметим, что в «Синопсисе…» впервые отмечено, что, несмотря на принадлежность «по естеству» к «российскому роду», происходившему от библейского персонажа, Владимир генеалогическим предком царской династии не был. Речь идет лишь о родстве «в дусе», то есть о принадлежности царской особы к церкви, основанной св. Владимиром. Также отметим и мотив, который до этого мы встречали в письмах Лазаря Барановича: царь – это «глава российского рода».

Все это было заявлено с вполне очевидной целью. Царь должен был заботиться о «российском роде» (что вполне, как будет указано в следующем параграфе можно обозначить термином «народ»), к которому принадлежал сам. Как мы видим, наибольшая угрозу в глазах Иннокентия Гизеля на тот момент представляла из себя «луна бусурманска», то есть османская угроза. Именно поэтому, будучи христианским царем, Федор Алексеевич должен был освободить россов, находящихся под властью «ига поганска».

Как нам кажется, не стоит сомневаться в том, что «Синопсис…» был составлен во многом из политических соображений. Его автор преследовал цель дать дополнительное обоснование для московской и малороссийской элит продолжить борьбу за украинские земли, оказавшиеся под угрозой османского завоевания. Помимо вышеизложенных аргументов, можно привести еще косвенное подтверждение: в сочинении нет ни слова о религиозной политике Речи Посполитой, ставшей в глазах киевского

[599] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 2.

духовенства главной причиной восстания под предводительством Богдана Хмельницкого, имени которого в «Синопсисе…» мы также не встречаем[600].

В этом отношении Иннокентий Гизель продолжил традиции украинских полемистов XVII в., использовавших в качестве аргументации исторические сочинения. И уже первые издания книги архимандрита были использованы в реальной политике. Во время совещания, состоявшегося в 1678 г. в присутствии царя Федора Алексеевича, было принято решение: «А что он везир говорит, что великий государь его царское величество принял Дорошенка со всей Украйною и то ему везиру ведомо, что из древних лет Украина, которая зовется Малой Россией пребывала под державою благочестивых государей царей российских и киевских, предков его царского величества и на некоторое время от подданства предков его государевых отлучилась…»[601] На наш взгляд, приведенная цитата полностью соответствует историческому пафосу «Синопсиса…»

Итак, как и многие другие исторические и религиозные тексты, написанные авторами, принадлежащими к числу малороссийских интеллектуалов, «Синопсис…» был создан во многом с утилитарными политическими целями. Иннокентий Гизель, приложивший много сил для того, чтобы убедить московское правительство продолжить борьбу за украинские земли, над которыми в конце 60-х гг. нависла османская угроза, выступил с пространным меморандумом, в который включил основные аргументы, которые к тому времени были уже использованы в различных

[600] Интересно, что в Густынской летописи есть подробный рассказ о Брестских соборах, положивших начало унии. Об этом упоминается и в «Хронике…» Феодосия Софоновича, который также вставил в свое произведение общее повествование о ходе Освободительной войны. На наш взгляд, это объясняется тем, что оба произведения были составлены в первую очередь как исторические нарративы. Даже в более раннем произведении Иннокентия Гизеля, Патерике, мы встретим пространное рассуждение об унии. В «Синопсисе…» автор убрал любые антикатолические или антиуниатские вставки. Например, перенося в свое произведение «Сказание о Мамаевом побоище», архимандрит не стал вставлять слова автора о «поганой вере», которыми он сопровождал рассказ о Ягайло.

[601] Собрание государственных грамот и договоров. СПб., 1826. Т. 4. С. 362.

обращениях представителей высшего украинского духовенства к московским царям.

Пожалуй, оригинальным для «Синопсиса…» стало активное использование московской историографии, в первую очередь, «Сказания о князьях Владимирских» и «Сказания о мамаевом побоище» для описания деяний Владимира Крестителя, Владимира Мономаха и Дмитрия Донского. Несмотря на то, что образы этих князей еще не стали, строго говоря, образами «народных» героев, очень важен сам поиск исторической аналогии борьбы с «бусурманами», что отразилось во включении текста о Куликовской битве и использовании московских легенд о происхождении Рюриковичей от брата Октавиана Августа и передачи императорского венца князю Владимиру Мономаху. Здесь мы сталкиваемся с намеренным конструированием исторической памяти восточных славян, для чего Гизель использовал не только традиционные для украинских книжников сюжеты из истории Южной и Юго-Западной Руси, но и ключевые места московской историографии. Таким образом, «Синопсис…» гораздо ближе к представлению об «общерусском» историческом нарративе, чем предшествующие ему сочинения малороссийских авторов.

Выводы: 1)Политические взгляды Иннокентия Гизеля, его стремление поддержать прочный союз с Русским государством и лояльность по отношению к верховной власти царя отразились на подборе источников для написания «Синопсиса…» и компановке материала. В конечном итоге гражданская позиция Гизеля во многом объясняет важные акценты в изложении этногенетической легенды и конструировании исторической памяти, которые, безсловно, являются эелементами протонационального сознания. 2) В «Синопсисе…» мы находим пространное жизнеописание князя Владимира Святославича, особое отношение к Владимиру Мономаху. Повествование об этих исторических деятелях можно считать традиционным для украинско-белорусских исторических произведений XVII в. Можно даже с определенным оговорками сделать выводы о конструировании образов

«народных героев». Их число, однако, в «Синопсисе…» пополнил московский князь Дмитрий Донской, чей образ должен был служить напоминанием об удачном опыте борьбы с иноверными захватчикаками. О том, насколько в представлении Гизеля эта часть текста была важна, говорит тот факт, что архмандрит самостоятельно переложил московское «Сказание о Мамаевом побоище», а не использовал уже готовую версию, адаптированную до него Феодосием Софоновичем; 3) Использовав этногенетическую легенду о происхождении славян от Мосоха, имевшую давнюю на тот момент традицию применения, Гизель, однако несколько иначе расставил акценты. Москва под его пером стала самым древним славянским городом, а «народ московский» - также занял первенствующее положение в этнической гениалогии. Более того, целью населения Московского государство стало «возрождение» «российского рода».

§3. Этничность повествования «Синопсиса»

Как уже было отмчено выше, оказавшись в орбите влияния европейской культуры в её польском изводе, украинские полемисты и историки стали пользоваться польскими историческими сочинениями, постепенно адаптируя в своем творчестве не только их богатый фактический материал, но и (возможно, неосознанно) этногенетический конструкт. Этот процесс во многом связан с Брестской церковной унией 1596 г., вызвавшей в украинской интеллектуальной среде длительную полемику о том, что же такое «русское» и каковы права «русского народа», причем в обоих случаях активно использовались произведения польских историков[602].

[602] Представление об этом процессе в первую очередь дают работы *Неменский О.Б.* Особенности этнического самосознания Мелетия Смотрицкого // Леў Сапега и яго час. Гродна, 2007. С. 304–309; *Он же.* Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы //Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник 2005/2006. М., 2008. Вып. 3. С. 41-79; *Он же*. Русская идентичность в Речи Посполитой в конце XVI — первой половине XVII в. (по материалам полемической литературы) // Религиозные и этнические традиции в формировании национальной идентичности в Европе. Средние века — Новое время. М., 2008 С. 180-197;

В этом отношении, как нам кажется, нельзя не согласиться с точкой зрения американского исследователя Ф. Сысина, считавшего, что польская историография стала главным интеллектуальным стимулятором в «возрождении» исторического сознания украинской элиты, которая осваивая модели и методы «латинской учености», отбирала из польского книжного наследия аргументы «исторических прав» украинского общества[603]. Однако, вслед за Н.Н. Яковенко отметим, что эта трансплантация польских моделей и самих текстов не следует воспринимать как механическое перемещение идиомы «текст + мировоззрение». Даже при незначительной, на первый взгляд редакции эти тексты испытывали сильную модификацию, что, по сути, изменяло пропорции общей картины[604].

В результате этих процессов в 1621-22 г. появилось пространное историческое сочинение «Палинодия», написанное архимандритом Киево-Печерского монастыря Захарией Копыстенским. В этом произведении мы находим уже вестернизированный вариант прочтения терминов «род», «народ», «племя» и «поколение», этногенетический миф. Как заметил Б.Н. Флоря, Копыстенский впервые в рамках восточнославянской книжной культуры выдвинул положение о едином древнем «Роксоланском» народе, явившемся колыбелью славянских народов и положившем начало могучей Древнерусской державе[605]. Также Флоря отметил иерархичность этнических воображаемых сообществ в Палинодии. Так, «великороссове и малороссове», будучи хоть и близкородственными, тем не менее, уже разделенными

Он же. Представления о славянской общности в «Палинодии» Захарии Копыстенского // Славянский мир в третьем тысячелетии. Славянская идентичность — новые факторы консолидации. М., 2008. С. 120-124; *Он же.* Об этноконфессиональном самосознании православного и униатского населения Речи Посполитой после Брестской унии // Между Москвой, Варшавой и Киевом. М., 2008. С. 105-113;

[603] *Sysyn F.E.* Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620 — 1690 // Harvard Ukrainian studies. — 1986. — Vol. X, nr. 3-4. — P. 393-397.

[604] *Яковенко Н.* Паралельний світ. Дослідження з історичних уявлень та ідей в Україні XVI - XVII ст. - К., 2002. С. 271.

[605] *Б. Н. Флоря.* Часть третья. Древнерусские традиции и борьба восточнославянских народов за воссоединение // Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянств. М., 1982. С. 197.

народами, принадлежали к единому «Росскому поколению»[606]. Этой иерархичности посвятил статью О.Б. Неменский[607].

Основные составляющие этногенетической концепции Копыстенского (представление об истории как о процессе происхождения и развития народов, этногенетический миф, то есть происхождение «роксоланского» народа от легендарного первопредка, различные мифы о героическом прошлом славянского народа и взгляд на население соседних государств как о близкородственных или, наоборот, чуждых народах), безусловно, вошли в более поздние украинские исторические нарративы. Таким образом, «Палинодия» стала переломным историческим произведением, обозначившим границу между средневековой украинской историографией и историографией Раннего Нового времени. М.В. Дмитриев назвал этот процесс «этницизацией» исторической памяти обществ восточных славян[608].

Под этничностью повествования мы понимаем такой тип подачи материала, при котором в центре находится образ народа или народов, то есть воображаемых групп, объединенных с точки зрения автора произведения общим происхождением, элементами культуры (например, языком) и некоторыми другими характеристиками, например свойственным всем членам группы чертам характера (мужественность, воинственность и т.д.)

Чтобы наиболее наглядно представить этнический контекст, в котором создавался «Синопсис», приведем несколько примеров из современных ему исторических сочинений – Густынской летописи и «Хроники» Феодосия

---

606 Там же. С. 204.

607 *Неменский О.Б.* Воображённые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // Белоруссия и Украина: История и культура. Ежегодник, 2005. М.: Наука, 2006. В своей статье Неменский рассмотрел этнонимы «роксаланский народ», «славенский народ», «руссы», «великороссове» и «малороссове» как воображаемые сообщества, чем предоставил в распоряжение исследователей, занимающихся близкой тематикой подходящий метод изучения этнического самосознания авторов исторических нарративов.

608 *Дмитриев М.В.* Киево-Могилянская академия и этницизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович) // Київська Академія. Вип. 2-3. Київ, 2006. С. 14-31.

Софоновича. Оба этих исторических сочинения имеют своеобразные вступления, роль которого в «Синопсисе…» играют вирши, приведенные в следующем параграфе. Эти предисловия интересны для нас с той точки зрения, что они отображают те протонациональные взгляды их авторов на историю своего народа. Например, составитель известной нам редакции Густынской летописи, монах Густынского монастыря, Михаил Лосицкий связывает знание истории с представлениями своего («российского») народа об отчизне: «…Гомерус ясне до их въ своемъ текстѣ выразил, же ни о що недбаючи. Кгды был от родства своего отдаленный през поимане, и юже ся вернути не моглъ, прагнул видѣти наветъ дымъ своей отчизны. Такъ и сие авторове Кройники сей российское любо были людми смертелными и зънали запевне, же смертию закрочити мусятъ прирожоною милостию против ко отчизъны своей зняты будучи, прагнули того, абы и по ихъ зеистю послѣднему роду не были прошлые речи, а мяновите народови российскому скритые…»[609] Таким образом, Лосицкий в приведенном тексте связал свое представление о любви («милости») к отчизне со знанием собственной истории и передачей исторической памяти от одного поколения другому.

Для начала отметим, что, по нашим наблюдениям, представители высших слоев украинского общества времени Освободительной войны и «Руины», используя термины «род» («поколение», «племя») и «народ», осознанно вкладывали в них дифференцированное значение. Так, говоря о «роде» и «племени», украинские книжники имели в виду группу людей, связанных, в первую очередь, общим происхождением. Например, в предисловии к своей Хронике Феодосий Софонович писал: «…бо своего *роду* не знаючих людеи за глупыхъ почитаютъ»[610], то есть «глупыми», по мнению автора, были те, кто не знал своего *происхождения*. В том же

[609] ПСРЛ. Т. 40. С. 7

[610] Софонович Ф. Кроиника з летописцов стародавних // Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх. Вид. Ю.А. Мицик и В.М. Кравченко. Київ: Наукова думка, 1992. С. 56.

значении Софонович использовал слово «поколение»[611]: «Рускиї народ ѿт Иафета сына Нѡева *ведет свое поколѣние* и ѿт его сына Мосоха…»[612] В Густынской летописи мы находим такую этногенетическую конструкцию: «Ятвяге и Печѣнеги бяше народ поганский, з Литвою и Половцы *единого рода*, но понеже разъдѣлишася, по времени и обычая, такожде и язык изъмѣнишася»[613]. Автор летописи, говоря о двух народах, сообщает об их близости на основе общего происхождения, то есть принадлежности к одному роду[614]. Отметим еще такой пассаж: по мнению автора, разделение привело к тому, что эти два народа потеряли ряд таких общих признаков, как язык и обычаи.

Термин «народ» и его использование в среде украинской элиты изучаемого времени представляет большую сложность потому, что практика его применения была более широкой. «Народ» как обозначение этнической общности людей или группы (сословной или межсословной), обладающей общими политическими правами, мы находим в обиходе как среди украинских летописцев и историков, так и среди казачьей старшины.

В изученных украинских исторических произведениях слово народ употреблялось, в том числе, в значении «род, поколение». В таких случаях чаще всего речь шла о группе людей, связанных общим происхождением. «Народ» в синонимичном «поколению» и «роду» значении выступает в ряде фраз, приведенных в Густынской летописи. Например, говоря о славянах, неизвестный автор летописи писал: «И щитаютъ о нѣкоихъ же народѣх

---

[611]Термин «поколение» также, возможно, пришло из польских сочинений в значении «род» См., например у М. Бельского текст грамоты Александра Македонского славянам: «Oswyeconemu *pokolenyu* Sławyeńskuemu…» *Bielski M*. Kronika wszytkyego swyata. Kraków, 1551. L. 157-157 vers. Цит. По: *Мыльников А.С.* Картина славянского мира. Взгляд из Восточной Европы. Этногенетические догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII в. СПб., 2000. Перевод соответствющего фрагмента в Густынской летописи: «Вам… си есть славенскаго *рода* людем…» ПСРЛ. Т. 40. С. 14.

[612] Софонович Ф. Кроиника з летописцов стародавних… С. 56.

[613] ПСРЛ. Т. 40. С. 21.

[614] Такая конструкция в Густынской летописи используется неоднократно. Например: «Козаре, или Газаре, из Гуннами и Аварами единого роду бяху, и от единого корене, си есть Скифов, племене Магогова изыйдоша…» Там же. С. 22.

доселѣ недоумѣние и несогласие есть хронографов, наипачеже о нашомъ словенском народѣ не могуще совершеннѣ изыскати, *откуду израсте и начася сей славный и храбрый народъ*»[615]. Еще один пример: в рассказе о потомках Иафета, в Густынской летописи можно узнать о народах, которые происходили от этого сына Ноя: «Вторий сынъ Гомеровъ Рифатъ, от сего Рифата родишася Паггнагоны, Енеты, Генеты, Венеды, Венедици, Анъти, Аляны, Роксаны, Роксоляны; аки бы Русь и Аляны; Русь Москва; Ляхи, Славяне, Болгаре, Сербы. *Се сии всѣ единого суть народа и языка*, си есть словянского…»[616]. Более того, неточно цитируя Повесть временных лет, автор Густынской летописи допустил довольно любопытный анахронизм: «И симъ образомъ в Сармации Европии разыйдеся *народ Словенский*, и оттолѣ даже донынѣ недвижимо пребываютъ…»[617] Известно, что в первой русской летописи слово «народ» упоминалось только два раза в значении «толпа», «большое скопление людей»[618], в то время, как в приведенном фрагменте речь идет обо всем славянстве или, по крайней мере, о его восточной ветви. В сочинении Софоновича есть такое выражение: «Ятъвежи были *едного народу* з литвою и з половцами и з прусами старыми, з готтов пошли…»[619] в данном контексте выражение «единого народа» мы вполне можем понимать как «единого происхождения».

Подобную терминологию мы встречаем и в произведении Иннокентия Гизеля. Приведем несколько примеров. «Славенороссκиї христианскиї народъ имать начало своиственнаго родства своего ѿт АѲета ноева сына и честию благонарочитыя породы своея ѿт него же, яко ѿт отца на своя чада изшедшею ѿт *род и в родъ*…»; «Тои же народ или племя АѲетово»[620]; «Русскиї или паче россиїскиї *народы* тыи ж де суть славяне *единаго*

[615] ПСРЛ. Т. 40. С. 12.
[616] Там же.
[617] Там же. С. 15.
[618] *Ерусалимский К.Ю.* Понятия «народ», «русская земля»… С. 158.
[619] *Феодосий (Софонович)*. Указ соч. С. 58. В аналогичном рассказе о Ятвягах в Густынской летописи используется термин «*род*».
[620] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 1.

естества, ѿтца своего АѲета и того ж де языка… по многим странам племени своего россеяны»; «А от славянов именем точию разнствуютъ, по *роду же своему едино суть* и яко единъ и тои ж де *народ славенский* нарицается славено-росскиї или славно-росскиї»[621]; «Понеже все летописцы всехъ техъ *народовъ* предреченныхъ *нареченемъ паче нежели естествомъ* разделяют, АѲетово вящие *племя* быти поведающе…»[622] Приведенные цитаты дают нам представление о том, что Гизель пользовался той же «этнической» терминологией, что и современные ему другие малороссийские историки. Отметим, что архимандрит неоднократно упоминает слово «естество» как некий фактор кровного родства этнической группы, которую он называет, соответственно «род», «народ» и «племя».

Важнейшим, на наш взгляд, терминологическим различием между «Синопсисом…» и его главным источником – «Хроникой…» Матвея Стрыйковского является употребление этнонимов «славенороссийский («славенороссский») народ», «православно-российский народ», «россы» и «сыны российские». В этом, как мы уже отметили, заключается особенность повествования «Синопсиса…»: пересказывая, зачастую, дословно источники (будь то сочинение Стрыйковского или «Сказание о Мамаевом побоище»), автор использовал более понятные и принятые в его окружении этнонимы.

Итак, для начала обратимся к этнониму «народ славенороссийский». Сразу отметим, что этот термин, конечно же, появился задолго до написания «Синопсиса…» и активно использовался в окружении митрополита Петра Могилы[623]. Гизель говорит о «славенороссах» сугубо применительно к древней истории. Это «славенороссы» завоевали Рим при Одоакре[624], славенороссский народ воспринял у греков письменность[625]. Именно славенороссы – это прародители всех современных Гизелю славянских

[621]Там же. С. 7.
[622] Там же. С. 8.
[623] Например: *Берында Памва.* Лексіконъ славенорѡсскїй и именъ тлъкованїє. Киев, 1627.
[624] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 5.
[625] Там же. С. 22.

народов[626]. Приведем два примера употребления этого этнонима у Гизеля. в главе, посвященной возникновению письменности у славян, мы читаем: «Вѣдати же подобает, ѩко *славенороссκїй народ* еще в року ѿт рождества Христова сѣмь сѿт девѧтьдесѧтагѡ нача Писанїе имѣти и оумѣти: ибѡ въ томъ року кесарь греческий брань ведшы съ *славѧнами*…»[627] Здесь мы видим, что этнонимы «народ славенороссийский» и славяне вполне взаимозаменяемы. В другом месте Гизель напрямую ставит знак равенства между этими терминами: «Рѿссы… ѿт славѧнов именем точїю разнствуют по Рѿду же своему едино суть и ѩко един и тои ж де народ славенскїй нарицаетъсѧ славено-Рѿсскїй или Славно-Рѿсскїй…»[628]

По всей видимости, мы здесь сталкиваемся с еще одним заимствованием из сочинения Матвея Стрыйковского. Не употребляя самого термина «славенороссийский» (равно как и просто «российский»), польский историк, как мы помним, ставил знак равенства между славянами и русскими применительно к древней истории. В целом употребление этнонима «народ славенороссийский» по сравнению с другими в «Синопсисе…» ограничено.

Этноним «россы» появляется на смену «народу славенороссийскому». «Россами» Иннокентий Гизель называл ту часть славянства, которую он ассоциировал с Древнерусским государством. В главе «Еще о Руси или Россїѧнехъ в полунощных странах и ѿ Великомъ Новгородѣ…» Гизель писал: «*Иныи же Рѿссы страною, естествомъ же едины*…»[629] Характерно, что «россы» появляются на страницах «Синопсиса» после рассказа о возникновении славянской письменности и после повествования о «втором крещении» славян. Такой хронологический принцип в использовании

[626] Там же. С. 11.
[627] Там же. С. 22.
[628] Там же. С. 10.
[629] Там же. С. 23.

этнонимов свойственен и другому произведению Иннокентия Гизеля – Патерику 1661 г.[630]

Наконец, этноним «Православно-Российский» народ появляется только после упоминания о крещении и наряду с «российским народом» употребляется на протяжении всего повествования.

В рассказе, посвященном Куликовской битве, Иннокентий Гизель также использовал словосочетание «сыны русские»[631]. Как было сказано в предыдущей главе, такой оборот использовался некоторыми представителями киевского духовенства в официальных речах, когда требовалось придать словам дополнительный пафос. По-видимому, с такой же целью Гизель вставил слова про «сынов русских» в повествование о героической победе над татарами.

Таким образом, мы можем наблюдать, как с точки зрения Иннокентия Гизеля меняется основной субъект этнической истории. Сначала это славяне или «славянороссы», затем это «россы» и уже после крещения речь идет о «православно-российском» народе. Начиная с правления Владимира Крестителя основной актор в повествовании Гизеля уже не меняется. Для него именно с Крещения начинается история того народа, к которому он принадлежал сам и чью современную ему историю он описывал в последних главах произведения. В этом, в общем, тоже нет ничего нового. Вспомним, что раннее мотив Крещения как начала российской истории неоднократно звучал в сочинениях другого известного интеллектуала изучаемой эпохи – Лазаря Барановича[632].

---

[630] В Патерике мы видим четкое различие между славянами и «россами». Например: «…се же ест въ Европѣ словенская наша единагѡ с Россїею ѩзыка землѧ, Болгары, Босна, Муравы… прислали быша *словѧномъ и россом*» Если говоря о том, что в первые два раза крещены были славяне, то начиная с третьего, в Патрике речь идет о россах. *Иннокентий (Гизель)* Патерїкъ или ѻтечникъ печерскїй. Киев, 1661. С. 2об. - 3.

[631] Например, « И юноши нарочиты, аки древа дубравныя поклонишеся на землю, и мнози *сынове русскиї* сотрошася капытами конеи татарскихъ…» *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 121.

[632] «*Основа Бог землю Русскую на водах Крещения…* его же крещения водою от вечнаго потопа избавлшаго с всем Росским Родом и моляше о новокрещенном народе». *Лазарь (Баранович)* Трубы на дни нарочитыя праздников. Киев, 1674. С .245.

Этнонимы, использованные Иннокентием Гизелем в «Синопсисе», соответствуют традициям употребления маркеров идентичности, принятых в украинской книжности в XVII в. Для того, чтобы дополнительно проиллюстрировать этот тезис, приведем другие произведения, вышедшие из типографии Киево-Печерской лавры в то время, когда архимандритом был Иннокентий Гизель. В 1658 г. был издан панегирик умершему за год до этого митрополиту Сильвестру Коссову. В нем автор обращается к «сынам российским», а в третьем лице говорит о «россах»: «…не Сильвестер нелѣсный, а Соль ваша, *сынѡве Рѡссїйстїи*… а ни ѿт дробины немаш в так великом тѣли соли, той пастырь ваш *сынѡве Рѡссїстїи*…солнце ваше *Рѡссїстїи сынѡве*, избранная ꙗко солнце…»[633] Этноним «россы», как мы уже говорили, неоднократно упоминался в Патерике 1661 г. Также отметим, что и в Патерике и в панегирике Коссову, «россы» упоминаются не только по отношению к древней истории, но и как современники или старшие современники авторов. Например, рассказывая о Брестской унии, Гизель пишет в своем предисловии к Патерику: «…но и на тѣхъ соборѣхъ зѣло мало ѿт истинныхъ Рѡссѡвъ прелстишасѧ и вѣру измѣниша…»[634] Этноним «народ православно-российский» упомянут в другом произведении Гизеля – «Мир с Богом человеку». По нашим наблюдениям, все перечисленные термины мы можем встретить в сочинениях проникнутыми определенным историческим и политическим пафосом. «Российские сыны» - это своего рода «высокий стиль», «россы» - анахронизм, также добавленный в повествование с целью усиления пафоса текста. Население Малой и Великой России в контексте религиозной истории – это «народ православно-российский».

В «Синопсисе…» мы сталкиваемся с этнической дихотомией, которая нам уже знакома по письмам представителей малороссийского духовенства 50-70-х гг. XVII в. С одной стороны, для Иннокентия Гизеля существует

[633] *Иннокентий (Гизель).* Столп цнот знаменитыхъ в Богу земного Сильвестра Коссова. Киев, 1658. С. 4 об. - 5.
[634] *Иннокентий (Гизель)* Патерїкъ или ѿтечникъ печерскїй. Киев, 1661. С. 14 об.

единый «славенороссийский» или «православно-российский» народ, который он так же называет россами. Нетрудно разглядеть, что за этими этнонимами автор подразумевал всех восточных славян. Однако при этом внутри этого «славенороссийского» народа Гизель выделяет, по крайней мере, еще один – «москву».

Здесь необходимо дать историографическую ретроспективу. В повествовании украинских исторических произведений этноним «москва» или «народ московский», обозначавший восточнославянское население, находившееся под властью великих князей московских, появился только по отношению к событиям начала XVI в. До этого времени, территории Северо-Востока Руси в малороссийских произведениях, безусловно, назывались русскими, народ, проживающий там – русью, русскими или российскими были для украинских книжников владимирские, тверские и московские князья. Так, «Синопсис…» называл русскими всех тверских князей, Александра Невского и Дмитрия Донского. Последний сражался за «росскую землю», а его воинство названо в произведении «сынами русскими». Русскими или российскими названы в произведении московские чудотворцы и митрополиты.

В Густынской летописи и в «Хронике…» Феодосия Софоновича мы находим небольшие панегирики московскому князю Ивану III, «великому и храбрейшему из всех князей русских». «В лѣто 7013. 1505… - писал автор Густынской летописи, - ноеврия преставися великий и храбрый князь московский Иван Васильевич, по Володымеру храбрейшый всѣхъ князей *рускихъ*. Той не токмо изъверже из себе неволю татарскую, но еще и ордъ татарскихъ себѣ под послушание покори, и зъ Шведами, Инфлянты, Филянды, Литвою воева, подбирая под ними волости въ свою державу, и распространи широко свое княжение даже доселѣ. И наста по нем въ Москвѣ князь, сынъ его, Василий Иванович…»[635] У Феодосия Софоновича мы находим: «Того ж року и умерлъ царь московскии Іван Василевич. Валечныи

[635] ПСРЛ. Т. 40. С. 143

был и сщастливыи, выбился з неволи татар с килка ордъ ихъ себе подъ моць и в подданство подбилъ, шведов, инфлянтовъ и финляндовъ щасливе звитяжалъ, от Литвы болше семидесять мѣстъ под свою владзу подбилъ. Страшныи былъ всѣмъ близким народомъ, пьянства в Москве заборонилъ…»[636] Надо отметить, что и здесь украинские книжники были не оригинальными, потому, что приведенные фрагменты также являлись компиляциями из соответствующего известия Матвея Стрыйковского: "… Iwan Wasillewic Wielki Monarcha xiądz Moskiewski na schodzie Miesiącz Nouebra umarl. Naysczęsliwszy to był po Włodimirzu Monarcha Ruski ad insze bo się s Tatarskiey niewoley, ktorą pszodkowie iego z dawna cierpieli, dzielnoscią swoią wybił, i samich prawie tatarow kilko Hord zhołdował: Kazanskie, Permiyskie, Sibirskie… az do Morza Kaspiyskiego po Moskiewsku Chwalinskiego… z szwiedami, z Liflanty z filandy szczęslowie woyny wiodł…»[637]

В этих двух источниках, как и в более ранних произведениях этноним «москва» появляется в связи с повествованием о московско-литовских войнах рубежа XV – XVI вв.[638] С этих событий и вплоть до изложения происшествий «современной» им истории, украинские книжники постоянно употребляли термин «москва» и при этом как бы выделяли ее из остальной Руси. Приведем несколько примеров. Повествуя о коронации Лжедмитрия I, неизвестный автор Баркулабовской летописи начала XVII в. писал: «А хотя и короновали его пред се не мели с собою доброе и зуполное згоды: одна *москва* приймовала его за царя, а другая не приймовала…»[639] В Густынской летописи мы находим фрагмент, согласно которому славяне, расселившиеся на территории Восточной Европы «различно прозывахуся… яко же и ныне *Москва*, Белая Русь, Волынь, Подолля, Украйна, Подгоря и проч. Но обаче аще и различие есть во именовании волостями, но весно есть всем, яко се единокровны и единораслны, сем бо суть и ныне все общеединым именем

[636] *Феодосий (Софонович)* Хроника… С. 55.
[637] *Stryjkowski M.* Kronika… S. 691 - 692.
[638] Феодосий Софонович. Хроніка… С. 186.
[639] ПСРЛ. М., 1975. Т. 32. С. 190

Русь нарицаются»[640]. Последняя цитата применительно к данному параграфу интересна в первую очередь тем, что «*москва*» употребляется для обозначения населения Русского государства.

В упомянутой уже «Перестроге Украине» 1669 г. есть такой фрагмент: «Бо поляки, яко мудрие, завше *москви и руси,* яко неведомым правъ наветовых, ошукают, леда малымъ словом»[641] Перечисление двух народов «москвы» и «руси» мы встречаем и в других малороссийских исторических произведениях того времени – в первую очередь в различных казацких хрониках и летописях, о чем речь пойдет ниже. Отметим, что по нашим наблюдениям, этноним «москва» появляется в хронологии малороссийских исторических произведений примерно одновременно с польскими, что дает возможность предположить версию о переносе и дальнейшей адаптации этнонима. Приведем несколько, на наш взгляд, иллюстративных примеров. В сочинении Стрыйковского, которое, бесспорно, оказало влияние как на «Синопсис…», так на Густынскую летопись и «Хронику…» Феодосия Софоновича, мы находим следующую картину взглядов на «москву» как на этнос. Говоря о событиях XV в., Стрыйковский несколько раз упоминал «москву» в качестве отдельного народа, однако, при этом, в свойственной ему манере ставит ее в один ряд с «вылынцами» и «смолянами»[642]. Несколько раз Стрыйковский говорил о «руси московской» как об отдельном народе («…roku 1433 Swidrigayło Bolesław brat Jagełow, maiąc na pomoc woysko Liflandskie, tatary y bardzo wiele Rusi Moskiewskiey, Twierskiey, Smolienskiey, Siewierskiey, Kijowskiey y Połockiey…» Ibid.) Великого князя Ивана III Стрыйковский называл «великим князем русским», и, рассказывая о его притензиях на Литовскую Русь, польский историк сообщил, что московский князь считал эту территорию своим достоянием «по праву предков», владевших «государствами русскими от Литвы и аж по

[640] ПСРЛ. Т. 40. С. 236
[641] *Мицик Ю.А*. Перший український історико-политичний трактат… С. 136.
[642] *Stryjkowski M.* Kronika… S. 578.

Березину»[643]. Однако, уже начиная с повествования о московско-литовских войнах, Стрыйковский последовательно упоминал этноним «москва» и как бы «забыл» о том, что до этого говорил о «народе московском» как о руси. Так, например, в рассказе о взятии великим князем Василием III Смоленска мы встречаем следующие выражения: «Trasiło się to sławnie a wieczney pamięci godne zwycięstwo nad osmiadziesiąat tysięcy Moskwy…"; "…Smolnian tez wszystkich wywiodł do Moskwy y tam im imiona porozdawal w Moskiewskich wołosciach a Moskwie podawał imiona Smolenskie…"[644] В последней цитате снова отметим, что автор различает «москву» и смолян. Такое разделение характерно для польских исторических сочинений, повествующих о событиях начала XVI в. Как показал К.Ю. Ерусалимский, поляки различали, например, «москву» и новгородцев. Однако такое разделение со временем исчезает и для польских историков население Великого княжества Московского, а затем и Русского государства получает единое название «Москва». Например, в рассказе о крещении Руси, Стрыйковский вставил легенду о том, что в Новгороде на месте затопления идола Перуна, раз в год раздаются крики. По словам польского автора, он слышал эту легенду от «москвы».

В картине этнической географии, представленной в «Синопсисе…», мы также встречаем один общий этноним и следующие за ним названия более локальных групп: «Ибѡ тыѧ жде *нарѡды славенорѡссійскіи*, по времени оумножающесѧ… еще и иными различными имены… Бѡлгары и волынцы ѡт реки Вѡлги, Муровлѧне ѡт реки Муравы или ѡт кнѧзѧ Мората, полочане ѡт рѣки Пѡлоты, дѡнцы ѡт Дѡну, Запорѡжцы ѡт Запорѡжѧ, кѡзаки ѡт славнагѡ древнегѡ нѣкоегѡ вѡжда прозвищем Кѡзака… древлѧне или полѣсѧне ѡт древесъ или ѡт лѣсѡвъ густыхъ. Полѧне или Полѧки ѡт Пѡль… Чехи ѡт Чеха, Лѧхи ѡт Леха… *Мѡсква* нарѡд ѡт

[643] Ibid. S. 679.
[644] Ibid. S. 746 - 747

Мосоха Праѻтца своегѻ и всѣхъ славенорѻссовъ…»[645] Отметим такую странность данного фрагмента: Гизель не делал различий между «славенороссийским народом» и, собственно, славянами. Даже более того, ко всем «россам» архимандрит с легкостью причислил татар, турок, печенегов (!), половцев и литовцев. Подобный синкретизм объясняется тем, что этот фрагмент, как и многие другие, Гизель перенес из сочинения Матвея Стрыйковского. В его «Хронике…» мы находим: «I potym drugie narody Ruskie Sławańskie po roznych sie krainach rospostarli y rosproszyli… iako Wolgarowie albo Bulgarowie y Wołyńcy od Wolgi, Morawcy od Morawy Rzeki, albo od Morata Xiążecia, połoczanie od Poloty rzeki etc. Czechowie od Czecha, Polacy od Pol aibo od Polanow narodow drugich ruskich…»[646] Приведенная цитата иллюстрирует такую особенность сочинения Стрыйковского (впоследствии «перекочевавшую» в «Синопсис…») как отождествление «русского» и «славянского». Приведем еще одно место из произведения польского историка: «Także Serbowie, Karwacy, Belanie, Pomorcycy i *insze Sławianskiego ięzyka narody Ruskie*…»[647]

В сочинении польского историка, как и у киевского архимандрита мы не найдем четкой этнической географии и четкой этногенетической концепции. Даже встав на сторону одной из версий происхождения славян, и Матвей Стрыйковский, и Иннокентий Гизель, испытывали на себе влияние других гипотез и включали их составные части в свою. Однако при этом у обоих авторов этническая история славянства опирается на «русскую» и даже «московскую» версию происхождения. Идейные истоки этой версии, как нам кажется, скрыты в барочной «игре слов», в результате которой топоним Россия был объяснен «рассеянием» и связан с библейским сказанием о князе Роша, а Мосох, на основании трактовки его имени как «растягающий» а также его легендарной генетической связью с «московским народом» был признан предком всех славян.

[645] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 11-12.
[646] *Stryjkowski M.* Kronika… S. 114.
[647] Ibid. S. 115.

Приведенное сравнение части «Синопсиса…» с сочинением Матвея Стрыйковского важно для нас еще вот почему. По наблюдениям А.С. Мыльникова, произведения польских хронистов XVI – начала XVII в. отражали определенный уровень развития этнического сознания, при котором общеэтнические названия групп, с которыми идентифицировали себя авторы, в целом преобладали над локальными. Но и у них утверждение общих этнонимов протекало в условиях сохранения областнического самосознания и, как следствие этого, плюрализма локальных обозначений разных частей этноса. У польских хронистов это выражалось в употреблении этнонима «поляки» в одном ряду не только с кашубами и поморянами (применение этих двух наименований как равноценных тоже примечательно), но и с мазурами и силезцами[648].

Как нам кажется, этот вывод исследователя можно распространить и на этнические представления Иннокентия Гизеля, отраженные в «Синопсисе…» Как и польские историки, Гизель мог с легкостью в одном ряду перечислять такие этнонимы как Русь и Москва, при том, что, как было показано, в «русскости» московского народа Гизель не сомневался[649]. Таким образом, этнические представления архимандрита в приведенном контексте вполне соответствовали тому уровню развития этнического сознания, который был свойственен другим украинским книжникам того времени. По крайней мере, на примере употребления этнонима «москва», образчиками для формирования этнических представлений примерами для украинских книжников послужили польские исторические произведения. Существенной разницей между польской и украинской версиями этнической карты является тот факт, что польская отражала постепенный процесс слияния локальных

---

[648] *Мыльников А.С.* Народы Центральной Европы: формирование национального самосознания XVIII - XIX вв. СПб., 1997. С. 32.

[649] В качестве подтверждения того, что в представлении Иннокентия Гизеля, москва как народ, безусловно, был частью Руси приведем уже упомянутую цитату: «…ѿт Мосоха праѿтца Славенѿрѿссїйска, по наслѣдїю егѡ, *не токмо Москва нарѿдъ великїй, но и всѧ Русь или Рѿссїя вышереченнаѧ произыде…*»

этнонимов в единый (поляки), а малороссийская - наоборот, о некотором разложении единого этнонима Русь на составляющие.

В историографии было неоднократно отмечено, что идейная направленность повествования в «Синопсисе…» Иннокентия Гизеля вполне соответствует историографической концепции «воссоединения» русских земель[650]. Наиболее «выпукло» это прослеживается на примере Киева, «преславном верховном и всего народа Российскаго головном граде», утратившим свое «самодержавствие» в годы феодальных усобиц, «конечне уставшим» во времена литовского владычества, но вернувшим снова «свое царственное бытие» в годы правления московского царя Алексея Михайловича[651].

Как было показано в предыдущей главе, подобные идеи в 1650-70-х гг. неоднократно высказывались Богданом Хмельницким, епископом Лазарем Барановичем, митрополитом Иосифом Тукальским, местоблюстителем Мефодием (Максимом) Филимоновичем, Иннокентием Гизелем и многими другими представителями казачества и духовенства. Вхождение украинских земель в состав Русского государства на официальном уровне рассматривалась не как, строго говоря, присоединение, а как возвращение московским царям их «отчины», принадлежавшей когда-то их «предку» князю Владимиру.

Однако в этот же период в документах различного происхождения – «статьях», то есть договорах, заключенных верхушкой Гетманщины с московским правительством, в официальной переписке представителей старшины и духовенства с московским правительством и между собой мы

---

[650] В данном случае, «воссоединение» используется как термин, свойственный позднеимперской и советской историографиям. В целом мы согласны с Б.Н. Флорей, считавшим, что «воссоединение» вполне релевантно для обозначения событий Земского собора 1653 г. и Переяславской рады 1654, так как современники похоже оценивали вхождение украинских земель в состав Русского государства. *Флоря Б.Н.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху Средневековья — раннего Нового времени // Россия — Украина: история взаимоотношений. М., 1997.

[651] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 194.

встречаем формирующиеся представления о Малой и Великой Россиях и, соответственно, о малороссийском и великороссийском народах, о чем будет подробно сказано в следующей главе. Логическим завершением этого процесса, как нам кажется, стал текст Коломацких статей, заключенных между гетманом Иваном Мазепой и Москвой в 1687 г., в котором мы находим слова: «*народ Малороссийский* всякими меры и способы с *Великороссийским* соединять в неразорванное и крепкое согласие приводить»[652].

В связи с этим важным становится вопрос, насколько указанный процесс был отражен в «Синопсисе…»? Встречаем ли мы в произведении, составленном Иннокентием Гизелем, представление о Малороссии и Великороссии и о малороссийском и великороссийском народах? Данный вопрос становится еще более актуальным в связи с тем, что в исследовательской литературе сложилось представление о том, что именно «Синопсис…» заложил в русской (в широком смысле) книжности концепцию о «двусоставности» Руси[653].

Однако вынуждены отметить, что как таковой выработанной концепции о Великой и Малой Руси в «Синопсисе…» нет. О малороссийском и великороссийском народах в произведении не сказано ни слова. Термин «Малая Русь» в сочинении упоминается в связи с употреблением царского титула, а малороссийским один раз назван гетман Иван Самойлович. Для

---

[652] Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. 2. С. 878.

[653] Н. Яковенко в своем обзорном очерке, посвященном «Казакой эре» истории украинских земель, пишет: «Взгляд на историю «Великия, малыя и Белыя России» как неделимой династической «отчины» московского скипетра позволяет автору утверждать существование единого политического тела «российских народов» - украинских и русских — с общими историческими корнями и общим настоящим». *Яковенко Н.* Очерки истории Украины в средние века и Раннее Новое время. М., 2012. С. 575-576; А.И. Миллер в вводном очерке к монографии, посвященной «украинскому вопросу» в политике Российской империи и русском общественном мнении, отметил: «Хотя отношение к «Синопсису» как историческому сочинению со временем становилось все более критическим, те элементы его схемы, которые относятся к единству Великой и Малой Руси, можно найти у всех авторов «Истории России» - от Н.М. Карамзина до С.М. Соловьева и В.О. Ключевского» См.: *Миллер А.И.* «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.) СПб., 2009. С. 32.

Гизеля Киев, его округа и, в общем, все украинские земли и Древнерусское государство – это Россия. Другое дело – Великое княжество Московское и Русское государство. Говоря о событиях, происходящих в Северной и Северо-Восточной Руси до Переяславской Рады, Иннокентий Гизель употреблял термин «Великороссийское государство». Так, например, рассказывая о переселении митрополита Максима в Москву, автор заметил, что он стал митрополитом «Великия России»[654]. В главке «О семъ когда в царствующем градѣ Москвѣ Патрїаршескїй Престѡлъ оустроисѧ», Гизель говорил о Московском государстве как о «Великороссийском царствии едином православном»[655]. При этом, далее, видимо, пересказывая московский источник, архимандрит отметил, что патриарх в Москве был утвержден вместо патриарха «Ветхого Рима» и подчеркнул совпадение первых букв: Рим – Россия.

В главах, посвященных чигиринским походам, Гизель еще раз упомянул слово «великороссийские» относительно московских ратных людей. В целом, в повествовании о событиях, свидетелем которых был автор, употребляется уже известный нам этноним «православно-российский народ», что дает возможность предположить, что в представлении Иннокентия Гизеля, Московское государство с включенными в него украинскими землями, в отличие от допереясласвского периода, было не сколько великороссийским, сколько просто русским.

Даже рассказывая о «возвращении» Киева под власть московской династии, Гизель не упоминал о «воссоединении» двух народов или двух частей одного народа. В данной главке он использовал уже известный нам династический аргумент. Киев «возвращался» как «искони вечная скипитроносных прародителей его (царя Алексея Михайловича – *Д.С.)* вотчина, как «природное царское его присвоение».

---

[654] *Иннокентий (Гизель)* Синопсис… С. 184. Здесь, как нам кажется, Иннокентий Гизель шел вслед за греческой традицией, разграничивших названия двух русских епархий — московскую «Великой Руси» и Галицкую — «Малой Руси».
[655] Там же. С. 188.

Однако нельзя не отметить, что Иннокентий Гизель часто использовал словосочетание «народы российские», что предполагает представление об их множественности. Приведем несколько примеров: «Русскїй или паче *Рѻссїйскїи народы*, тыи ж де суть славѧне: единаго бо естества…»[656]; «…егда же въ велицем междоусобїи и многом нестроенїи россїйскїи нарѻды быша…»[657] «Приидѣте *Рѻссїйстїи нарѻды*, всѧкаго возраста и чина…»[658] «И такѻ ѻт тогѻ времени вси Рѻсїйскии, Бѣлый и Чорный, Восточный, Полунощный и на Полудне лежащїи нарѻды, вѣру святую православную ѻт грековъ прїѧша и Крещенїем святымъ просвѣтившесѧ и оукрѣпившесѧ совершеннѻ в Христїанствѣ по ѻбыяаю оуставом греческим, под властїю духовною святѣйшагѻ константиноплскагѻ патрїархи крѣпко и неподвижно пребываютъ»[659]. Важно отметить, что последняя цитата – опять же прямое дословное цитирование произведения Стрыйковского[660]. Так как в славянской книжности того времени термин «народы» часто употреблялся в значении «скопление людей», то, как нам кажется, последняя приведенная цитата, где Гизель говорит о «народах» как об этнических общностях, дает возможность предположить, что и в остальных цитатах этот термин имел протонациональное содержание. В данном случае мы снова сталкиваемся с тем, как Гизель перенес в свое произведение отражение этнических представителей польского автора, для которого этнонимы «Русь» или «русский народ» не скрывали за собой представление о монолитной этнической группе.

Таким образом, оценки событий недавнего прошлого, изложение истории и этногенетической легенды, зарисовки этнополитической картины Восточной Европы, сделанные Иннокентием Гизелем в своем произведении,

656 Там же. С. 9.
657 Там же. С.23.
658 Там же. С. 82.
659 Там же. С. 78.
660 “I tak od tego czasu wszystkie Ruskie Białey i Czarney wschodney, pułnocney y na południe leżącey Rusi narody, w wierze Chrzesciańskiey według obrzędow y ceremoniy Greckich pod zwerzchnoscią Patriarchy Constantinopolskiego stale y statecznie trwaią…» *Stryjkowski M.* Kronika… S. 141.

не отличаются от этнических представлений, которые мы встречаем в украинских исторических и прочих произведениях, написанных в течение предшествующего периода, начавшегося, на наш взгляд, с составления текста «Палинодии». Весь комплекс этноисторических и этнических представлений Иннокентия Гизеля, а именно: представление о единстве Руси-России (центром которой, безусловно, являлся Киев) как в исторической перспективе, так и в современности; взгляд на восточных славян как на единый «славенороссийский» или «православнороссийский» народ; смутное представление о неоднородности этого народа (выделение «москвы» в качестве отдельной группы, использование термина «российские народы») – все это мы встречаем в письменных источниках, принадлежащих перу представителям малороссийской интеллектуальной среды за весь изучаемый период.

Важным источником этничности в повествовании «Синопсиса…» стала совокупность взглядов на Русь и «русское», которую мы находим в сочинении Мацея Стрыйковского. Мы, как было показано, встречаем как минимум два прямых заимствования – а именно этноним «москва» и оборот «народы русские», а также косвенное влияние, в виде употребления словосочетания «народ славенороссийский». Как будет показано дальше, значение польской историографии на формирование этнических представлений украинской интеллектуальной элиты сложно переоценить. Это влияние выражалось не столько в содержании представлений о «русском», о прошлом «русского народа», сколько в самой форме повествования, заключающей в себе представление об этнической общности как об основном акторе исторического процесса.

Еще раз подчеркнем, что «православно-российский» народ как общность, объединенная единым происхождением («естеством»), языком, религией и даже некими общими чертами характера, рассматривается в «Синопсисе…» в развитии. Народ, о котором пишет Иннокентий Гизель, не был чем-то статичным и существовавшим в неизменном виде с момента

появления, а проходил несколько основных этапов развития: сначала существовал славенороссийский народ, от которого в качестве некоего ответвления произошли «россы», затем, крестившись, россы стали уже «великим народом православно-российским». Таким образом, на страницах изучаемого источника мы находим этническую историю народа, с которым соотносил себя автор.

Выводы.

1) «Синопсис Киевопечерский» следует рассматривать не только как историческое сочинение, но и как произведение, написанное в традициях украинско-белорусской книжности XVII в. для конкретных политических целей, среди которых выделяются две важнейшие: обоснование власти Романовых на украинских землях и продолжение борьбы за Малороссию против османской угрозы.
2) Основным источником для написания «Синопсиса…» была «Хроника…» Матвея Стрыйковского. Сочинение польского историка стало главным протографом этногенетической легенды «Синопсиса…»
3) Несмотря на то, что идея происхождения всех славянских народов от легендарного Мосоха перенесена Гизелем из сочинения Стрыйковского, в варианте, представленном в «Синопсисе…» по-другому расставлены акценты. Так через легенду о Мосохе, автор говорит о «первородстве» «народа московского», которого фактически отождествляет со всеми славянами.
4) Основные элементы исторической памяти «Синопсиса…», то есть события, на которых в произведении расставлен акцент, характерны для украинско-белорусской книжности того времени в целом. Это происхождение славян и «народа русского», его Крещение, татаро-монгольское нашествие, попадание под власть литовских князей и

«возвращение» под власть российских самодержцев. Исключение составляет пространное известие о Куликовской битве, попавшее в третье издание.

5) Идея единства восточнославянских народов в «Синопсисе…» преувеличена в исторической литературе. Как таковой концепции о двуединой Великой и Малой Руси в сочинении нет. После глав, посвященных этнической истории народов Восточной Европы, автор снова перешел к традиционному династическому типу повествования. Нельзя не согласиться с С.Л. Пештичем, считавшим, что для Гизеля Воссоединение – это восстановление былого государственного единства, понимаемое им как восстановление единой монархической власти[661].
6) Этнический конструкт «народ православно-российский», с его этноисторическим содержанием, представленным в «Синопсисе…», в общем, отражает процесс формирования протонациональных взглядов, свойственных представителям украинской интеллектуальной духовной элиты. В этом отношении «Синопсис…» нельзя считать произведением, несущем в себе заряд принципиально новых этнических представлений.

Глава III. Протонациональное самосознание украинской светской элиты в 50-е – начало 80-х гг. XVII в.: «общерусские» и автономистские тенденции

§1. Идеология воссоединения и проекты казацкого автономизма как политические мотивы формирования протонацинального самосознания

Историография, посвященная социальной истории украинского казачества в связи с событиями Переяславской рады и периода Руины

[661] *Пештич С.Л.* «Синопсис» как исторический источник… С. 293.

настолько обширна, что уже сама по себе стала предметом исследования[662]. В настоящей диссертации мы не ставим перед собой цели реконструировать все элементы военно-политической роли казаков в событиях на Украине в 50-70-е гг. XVII в. Нашей задачей является рассмотрение возможных политических проектов, вызревавших в среде гетманской политической элиты, актуализировавших различные протонациональные конструкты.

При самом общем рассмотрении мы можем выделить два основных направления политических взглядов внутри украинской политической элиты того времени – комплекс воззрений, связанных с подчинением (в разной степени и форме) царской власти и различные проекты автономизма казацкой верхушки.

Первое направление было подробно рассмотрено в главе, посвященной духовенству, от которого идеи Воссоединения распространились среди старшины. Это комплекс взглядов, связанный с легитимацией Переяславской рады, выстраиванием отношений между украинским социумом и царской властью в постпереяславский период и во время Руины и «оправдывающий» в конечном итоге вхождение украинских земель в состав Русского государства. С этнополитической точки зрения этот подход включал в себя следующие идеи: 1) представление о религиозном единстве и единой церковной истории всех восточнославянских народов; 2) представление о династической преемственности Романовых от князя Владимира и «благочестивых князей русских»; 3) этническое единство восточнославянских народов как «рода русского», включавшее в себя, в частности, представление о единой и в тоже время партикулярной Руси, состоящей из Великой и Малой. В определенной мере эта традиция восходит к украинской книжности первой половины XVII в., в частности, Палинодии,

[662] *Викторов Ю.Г.* Украинская историография о взаимоотношениях Московского государства и Запорожского войска в 1648-1654 годах и ее источниковая база. Реф. дисс. На соискание уч.ст. канд. ист. наук. М., 2009; *Петкевич К.* Переяславська рада 1654 р. в найновійшей польской історіографії та публіцистиці // Схід-Захід: Історико-культурологічний збірник. Вип. 9-10. Харків, 2008.

а также к обращению львовского братства царю Федору Ивановичу[663] и посланию митрополита Иова Борецкого царю Михаилу Федоровичу[664]. Последний текст стал уже объеком исследования польского историка Т. Ходаны[665], однако, по мнению исследовательницы С.А. Борисовой в монографии Ходаны текст послания не был рассмотрен с позиции этноконфессиональных взглядов митрополита в полной мере[666].

Присоединение украинских земель к Русскому государству в свете этой концепции было результатом этнополитического единства «Малой» и «Великой» Руси, что, однако, не означало наличие еще двух важнейших компонентов инкорпорации – единого социального и экономического пространства. Различия между социальной стратификацией великороссийского и малороссийского обществами, разные традиции взаимоотношения с властью, существование различных по своей сути и форме государственных институтов привели к тому, что в рамках обозначенного комплекса взглядов сформировалось, по крайней мере, два подхода к модели взаимоотношений украинской элиты и московской власти.

Первый подход можно охарактеризовать как модель полного подчинения. Впервые такой проект был озвучен после того, как обозначился пропольский курс гетмана И.Е. Выговского. С начала 1658 г. новый гетман вел переговоры с польским двором о заключении нового договора, что и было сделано 6 сентября 1658 г. в Гадяче (проект т.н. «Гадячской Унии»). Пожалуй, самым значительным достижением договора была нобилитация

---

[663] Челобитная Львовского братства Федору Иоанновичу; три послания Тырновского митрополита Дионисия: царю Федору, супруге его Ирине, и царскому боярину Борису Годунова; послание того же братства думному дьяку Андрею Щелкалову // Ирине и Годунову (15 июня 1592 г.) // Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою Комиссиею. Т. IV. 1588-1632. Изд. И. Григорович. Спб., 1851. № 34. С. 47-51.

[664] ВУР, Т. 1., С. 47

[665] *Hodana T.* Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinov — obywateli Rzeczypospolitej». Kraków, 2008.

[666] *Борисова С.А.* Т. Ходана. Между королем и царем. Московское государство глазами православных русинов — жителей Речи Посполитой (на основе письменных памятников XVI — первой половины XVII в.). Рецензия. // Славяноведение. - 2012. - №. 4. — С. 89.

части казачьей старшины, обеспечившая её интеграцию в состав политической элиты Речи Посполитой. По мнению исследователя М. Зенченко, к концу 50-х гг. XVII в. интересы старшины стали в общих чертах совпадать с интересами православной шляхты. Предоставление казацкой верхушке шляхетских прав выглядело «диким» в «казацкой республике» нарушало декларативный эгалитаризм Освободительной войны[667]. Это обстоятельство, по-видимому, привело к расколу в тогдашнем украинском обществе и к противостоянию Выговского и его окружения с казаками левобережных полков, выразителями интересов которых стал популярный в среде «товарищества» полтавский полковник М. Пушкарь. Казаков не устраивало и то, что реестр сокращался с 60 тыс. чел. (согласно Мартовским статьям 1654 г.) до 30 тыс[668]. Одновременно с этим нельзя не отметить и личные амбиции М. Пушкаря заполучить гетманские клейноты.

Выступление Пушкаря получило определенную социальную поддержку: часть казачества не могла представить возвращение под «ляшское ярмо», что могло бы привести к потере недавно приобретенного социального статуса. Образ «ляха», как главного врага «народа руського» и «благочестивой веры» был частью идеологии Освободительной войны, втянувшей в себя широкие слои украинского общества. Можно предположить, что «товарищи» рассматривали Гадячский договор как своего рода «шаг назад», возвращение во времена господства поляков и притеснения православия. Особую роль в политической катастрофе сыграла ревизия Гадячских соглашений в мае 1659 г. Т.Г. Таирова-Яковлева считает, что именно это обстоятельство больше остальных повлияло на то, что Выговский утерял всяческую социальную опору и хоть какую-то популярность среди

[667] *Зенченко М*. Указ.соч. С. 36.

[668] Численность реестра сокращалась вдвое по сравнению с «Мартовскими статьями» 1654 г. Таирова-Яковлева и ряд других исследователей пишут о численности реестра, установленного Гадячским договором — 60 тысяч. (см., например, *Таирова-Яковлева Т.Г.* Иван Выговский // Единорогъ. Материалы по военной истории Восточной Европы. М., 2009. С. 248). Однако во время переговоров речь шла именно о 30 тысячах казаков. (См. Отдел рукописей. Львівська національна наукова бібліотека імені В. Стефаника. Ф. 5. Оп. 1. № 189. S. 1045)

населения[669]. Так как Речь Посполитая отказалась удовлетворить политические амбиции старшины, она все больше отдавала предпочтение мирной стабильности, которая ассоциировалась с московским царем[670].

Конфликт между Пушкарем и Выговским был выражен в том числе и в этноконфессиональной терминологии того времени. «…Выговского, - писал Пушкарь в Москву, - де они гетмана отнюдь не хотят и не верят ему ни в чем, потому что он не природный запорожский казак, а взят из польского войска на бою в языцех… и он де по своей природе войску никакого добра не хочет»[671]. Или вот еще такой пример, посланники от Пушкаря и Барабаша говорили в Посольском приказе летом 1657 г.: «а нам войску Запорожскому и всей черни Днепровой и городовой он Иван Выговский не люб, и верить ему в войсковых делах не уметь, потому что он *литвин*: служил в войске Польскому королю»[672]. Пушкарь, видимо, использовал наиболее понятный для широких слоев лозунг, обвинив Выговского в том, что по его «природе» (то есть происхождению) ему чужды интересы казачества.

Выступая против гетмана, левобережные казаки старались снискать поддержку со стороны царя. Запорожцы, посланные от кошевого, представили в Посольский приказ целый проект перераспределения власти. Гетман становился подконтролен как царю, так и рядовым казакам; Планировалось усиление власти царских воевод, на содержание которых должны были уходить все городовые сборы. В Москву стекались сведения, что жители украинских городов «тебе великому государю били челом… чтобы ты велики государь пожаловал их, велел послати своих государевых воевод и к ним в городы, чтоб… и от гультяйства и самовольных воров жить было безстрашно»[673]. В дальнейшем просьбы об усилении царской администрации в Малороссии стали поступать от представителей широких

---

669 *Яковлева Т.Г.* Гетьманщина в другій половині 50-х років XVII століття. Причини і початок Руїни. Київ, 1998. С. 330.
670 Там же. С. 331.
671 АЮЗР. Т. 7. С. 189.
672 Там же. С. 192.
673 Там же. С. 247.

кругов Левобережного казачества во время очередного противостояния с гетманской властью.

Выговский не нашел широкой социальной опоры внутри украинского общества. Это толкнуло его на использование внешней силы – крымских татар. С одной стороны, гетману удалось временно подчинить своей воле часть Левобережья и даже разбить московское войско под Конотопом летом 1659 г., с другой стороны, приглашение татар сделало Выговского еще менее популярным среди казачества. Сам Выговский затем вспоминал, что от татарских набегов погибли «самые громаднейшие полки», а города и села «поросли крапивой»[674].

Гадячский договор разделил малороссийскую элиту на две части. Обнаружив стойкую оппозицию по отношению к себе, Выговский начал проводить репрессивные меры: были казнены полковники Т. Аникиенко, И. Сулименко и М. Пушкарь. Впоследствии Т. Цюцюра вспоминал: «по большой неволи, боясь изменника Ивашки Выговского, что он многих полковников, которые не похотели послушать, велел посечь, а иных рострелял и вешал, а многих казаков з женами и з детьми отдал в Крым татаром»[675]. На стороне Москвы выступили И. Сирко, новый полтавский полковник К. Пушкарь и наказной гетман И. Беспалый.

Отсутствие прочной социальной базы, непопулярность Гадячского договора среди “демократических масс» населения, предопределили политический крах Выговского на Левобережной Украине. 11 сентября 1659 г. на раде в Германовке, с которой Выговский, по его собственным словам, «бежал в одной сермяге»[676], он был смещен.

Таким образом, в ходе военно-политической борьбы между сторонниками Гадячского договора и его противниками обозначился проект полного подчинения царской власти с введением жесткой системы московской администрации на Левобережье и прямым подчинением гетмана

[674] ПКК. Т.3. С. 405.
[675] АЮЗР. Т. 15. С. 148-139
[676] ПКК..Т. 3. С. 395.

московскому правительству. Характерно, что противники Выговского пытались представить его курс как предательство «русских» интересов.

В более полном варианте этот комплекс взглядов был очерчен во время гетманства И.М. Брюховецкого, который в течение долгого времени пытался опереться как на поддержку Москвы, так и на популярность среди широких слоев «низового» казачества. Однако претензии на отстранение от власти старшины, запорожского казачества и высшего духовенства привели к тому, что уже с 1664 г. Брюховецкий, возведенный в гетманы массами рядового казачества и «черни» стал стремительно терять социальную поддержку на Левобережье. Осложнились его отношения с мещанами украинских городов, так как гетман претендовал на право самостоятельно устанавливать налоги и повинности и намеривался лишить их привилегий, гарантированных королевскими статутами и царскими жалованными грамотами. В ответ мещане снова стали просить о присылке российских воевод, которые, по их мысли, могли ограничить казацкий произвол. Вышло из-под гетманской юрисдикции и Запорожье, которое стало напрямую ссылаться с Москвой[677].

Тогда же осложнились отношения Брюховецкого с высшим украинским духовенством. В результате уже с августа 1663 г. в Москву полетели бесконечные обвинения Филимоновича и других представителей духовенства в «шатости». В то же время Филимонович сообщал царю, что полагаться на Брюховецкого не следует и надлежит держать его в страхе, «укрепляя» малороссийские города государевыми ратными людьми[678].

Такое подвешенное состояние Брюховецкого, не имевшего поддержки как среди малороссийской элиты, так и среди рядового казачества, по всей видимости, толкнуло его на беспрецедентное соглашение с Москвой 1665[679]. В украинских городах увеличивалось количество московских воевод,

---

[677] *Баранова О.В*. Указ.соч. С. 52.
[678] *Эйнгорн В.* Указ.соч. С. 247-252.
[679] *Бантыш-Каменский Д.Н.* Источники малороссийской истории. М., 1858. Ч. I. С. 141-149.

выросла численность гарнизонов. Из-под гетманской юрисдикции выводились городское и сельское население. Таким образом, гетман оставался лишь военачальником – из всего населения ему подчинялись только казаки. Отдельно оговаривалась присылка из Москвы «святителя русского» на киевскую митрополию. Часть казацкой старшины получила статус московских дворян.

Как отметила О.В. Баранова, отсутствие у Брюховецкого какой-либо опоры, стремление сохранить свою власть при сильной поддержке центрального правительства, вынуждали его предлагать такие условия нового соглашения, которые во многом соответствовали намерениям Москвы и даже опережали её планы по теснейшей инкорпорации Малороссии[680]. По всей видимости, при заключении договора 1665 г. отчасти повторилась ситуация, имевшая место в гетманство И. Выговского, с той лишь разницей, что украинское руководство переориентировалось с Варшавы на Москву[681].

Все эти шаги со стороны Брюховецкого были оправданы стремлением максимального сближения «Великороссии» и «Малороссии» и усилением «природной» власти московского царя. Приведем несколько цитат, взятых из разных документов Брюховецкого. В 1665 г. он писал в Москву: «…Полша дедичное панство себе над Малою Росиею почитает, и во многих листех за дедичных подданных украинских людей имянует; а Малая Росия крестом святым от святого предка вашего царского пресветлого величества, блаженной памяти от святого и равноапостолного *царя Владимера*, а не от короля Полского просветилась, от которого блаженного Владимирова корени вы великий государь, ваше царское пресветлое величество, истинный наследник…»[682]; «Кровавое и неусыпное радение и труд правой о целости отчины его царского пресветлого величества Малоросийские, котороя есть преддверием до Великоросии; а утеряв через неприслание на Украину ратных людей, тогда наизбытная бы *в Росийской земли*, сохрани Боже, война

[680] *Баранова О.В.* Указ.соч. С. 55.
[681] Там же.
[682] АЮЗР. Т. 5. С. 243

была»[683]. Наконец, в 1662 г. гетман писал в Москву: «нам не о гетманстве надобно стараться, только о князя Малороссийского от его царского величества, на которое желаю Федора Михайловича (Ртищева – *Д.С.*) имети, чтобы порядок лучший был и обереженье всякое, чтобы люд служилый был готов на встречу неприятелю…»[684] Безусловно, не стоит забывать о «подвижном» внешнеполитическом курсе гетмана Брюховецкого, которого сложно назвать искренним сторонником единения восточнославянских земель «под скипетром» Романовых, но приведенные цитаты имеют несколько важных оборотов. Во-первых, Великороссия для Брюховецкого – это тоже «Российская земля». Во-вторых, гетман использовал хорошо знакомую нам конструкцию, назвав Алексея Михайловича «потомком» князя Владимира. Интересно и то, что главным критерием принадлежности Малороссии «потомку» Владимира был назван факт «просвещения», то есть, принятия христианства.

Несмотря на то, что после бунта против воевод 1668 г., проект усиления царской администрации становится неактуальным, тем не менее, он иногда снова «всплывал» как возможный механизм, сдерживающий казацкий произвол по отношению к другому населению. Так, в 1670 г. нежинский протопоп Симеон Адамович сообщал, что в малороссийских городах: «весь народ кричит, плачет, не хотячи яко Израилтяня под Египецкою, так они под казацкою работою жити… сказывают все: за светом государевым живучи, десять лет того бы не ведали, что ныне за един год с казаками…»[685] Близки к этому проекту, на наш взгляд, идеи, отраженные в «Перестроге Украине…», противопоставляющие царскую власть «своеволию» казачества[686].

Этноконфессиональное и политическое единство Малой и Великой Руси, провозглашенное на Переяславской раде и в различных посланиях украинских гетманов и представителей духовенства одновременно

[683] Та же. С. 236
[684] Там же. С. 101
[685] АЮЗР. Т. 8. С. 11
[686] См. Наст.соч. С. 137.

послужило основой для разногласий между царским правительством и его сторонниками и теми, кто придерживался договорной системы взаимоотношений. Принцип «подданства», сформулированный еще Богданом Хмельницким как служба и признание верховной власти московского царя при сохранении прочных основ автономии, совершенно иначе воспринимался царским правительством, считавшим его в качестве формы своей прямой власти. Автономные институты хоть и ограничивали прерогативы царской администрации, но совершенно не могли, с московской точки зрения, блокировать прямое вмешательство царя в украинские дела. Это взаимное «недопонимание» уже было изучено в исследовательской литературе[687].

В отличие от тех политических деятелей Украины, которые предлагали прямое воеводское управление, сторонники договорной модели отстаивали институты автономии, ограничивающие прерогативы царской администрации. С точки зрения отсутствия социально-экономического единства такое выстраивание отношений между украинской элитой и царской властью имело больше перспектив.

Договорной характер взаимоотношений, желательный для украинской стороны впервые проявился в требовании Хмельницкого по отношению к В.В. Бутурлину принести присягу за царя на Переяславской раде, что

[687] См. например.: Этой проблеме посвящены соответствующие разделы трудов украинских историков М.С. Грушеского и В.К. Липинского — *Грушевський М.С.* Історія Україні-Руси… Т. 10; *Липинський В.К.* Україна на переломі, 1657-1659… Снова интерес к этой проблематике возник в 90-е гг. XX в.: *Горобець В.М.* Від союзу до інкорпорації: українсько-російські відносини другоі половини XVII - першоі чверті XVIII ст. Київ, 1995; *Яковлева Т.Г.* Гетьманщина в другій половині 50-х років XVII століття. Причини і податок Руїни. Київ, 1998; *Флоря Б.Н.* Переяславская рада 1654 г. и её место в истории Украины. // Белоруссия и Украина: история и культура. М., 2004; *Баранова О.В.* Договоры Войска Запорожского с Россией и практика взаимоотношений сторон во второй половине 50-х — 70-е годы XVII века // Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник. М., 2004; *Таирова-Яковлева Т.Г.* Батуринские статьи 1663 года. // Батуринська старовина. Збірник наукових праць, писвячений 300-літтю батуринської трагедії. Київ, 2008; *Шкваров А.Г.* Петр I и казаки. СПб., 2010; *Таирова-Яковлева Т.Г.* Представление украинской казацкой элиты о подданстве русскому царю // Славяноведение. М., 2013. № 2.

вызвало недоумение с московской стороны[688]. Стремление ограничить власть московских воевод высказывал Иван Выговский. Так же Яким Сомко, перешедший на сторону Москвы после заключения Слободищенского трактата гетмана Юрия Хмельницкого с Речью Посполитой, требовал, «чтоб пан воевода киевский в его полковничью власть не вступался и чтоб на казаков без воли и ведома полковничья нигде не порывал»[689].

Наиболее выпукло мотив договорных отношений с царской властью прозвучал во время восстановления московской администрации после мятежа Брюховецкого в 1668 г.

Введение дополнительных воевод и перевод «поспольства» под непосредственный контроль царской администрации по московскому договору 1665 г. вызвали ропот среди казаков, посчитавших это нарушением своих «исконных прав». Напряженность создала еще перепись украинского населения 1666 г., неудачная, по причине того, что сословные границы в украинском обществе второй половины XVII в. были еще очень размытыми и «показаченные» крестьяне крайне неохотно выписывались из казаков. Это вызвало дополнительную путаницу, в результате которой в гетманстве был вызван к жизни такой порядок, при котором Брюховецкий мог взимать несколько податей с населения – на себя и «на государя». Многие посполитые от двойного налогового гнета бежали на Запорожье. В 1667 г. Симеон Адамович писал Шереметеву, что в Запорожье был совет, на котором принято решение, «что отложитись от великого государя нашого и от боярина и от гетмана Ивана Мартыновича Брюховецкого; а быть с

---

[688] Перед принсением присяги Хмельницкий и старшина потребовали от боярина В.В. Бутурлина «учинити вера за государя царя и великого князя Алексея Михайловича, всеа Русии, что ему государю их гетмана Богдана Хмельницкого и все войско запорожское полскому королю не выдавать и за них стоять и вольностей не нарушать». Бутурлин отказался, заявив, что такого «николи не бывало и впредь не будет», а «всякой подданной повинен веру дати своему государю». На заявление полковников, что «польские короли подданным своим чинят присягу», воевода отвечал, что «те короли неверные и не самодержцы». АЮЗР. Т. 10. С. 225-227.

[689] РГАДА. Ф. 229. Оп. 3. №. 158. Л. 16.

изменником Дорошенком. Ни к царскому пресветлому величеству ни к королю польскому не повиноватись, только самим быть с ордою…»[690]

Определяющее значение в развитии дальнейших событий сыграло Андрусовское перемирие. Как уже было сказано в первой главе, в результате перемирия по Малороссии поползли слухи, что «великий государь с королем польским помирившися постановили чтоб их из Запорожья за Бог реку зносити и выкоренити и за то бунты вщали…»[691]

Брюховецкий быстро терял поддержку тех, на кого опирался в самом начале своего правления – на широкие слои «черни». Стремясь сохранить свою власть в условиях повсеместного недовольства царской политикой и его собственной, Брюховецкий отослал своих представителей на старшинскую раду в Чигирин, приговорившую разорвать с Москвой, объединиться с правобережным гетманом П.Д. Дорошенко под протекцией турецкого султана. В феврале 1668 г. в Гадяче произошло восстание. Брюховецкий, «вышед из церкви велел твоих великого государя ратных людей посечь всех без остатку…»[692]

К 1668 г., помимо недовольством Андрусовским договором, на Украине распространилась позиция ведущего российского дипломата А.Л. Ордина-Нащокина: « не отступившись от черкас, - писал он Алексею Михайловичу, - прочного мира с польским королем не сыскать, а отнятые у Польши черкасские города никакой прибыли не дают, а убытки с них большие»[693]. Так же стоит сказать и о некоторой польской интриге: давний агент польского влияния на украинских землях, Беневский активно распускал слухи о том, что «оба великих государя» договорились «с обоих сторон Днепра начальных людей высечь, а тех всех до неволи привесть». Посланник Барановича говорил в Поспольском приказе, что «от того листа многие

[690] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Ст. 656. Л. 382.
[691] Там же.
[692] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Московского стола. Ст. 400. Л. 274.
[693] *Матвеев П.* Москва и Малороссия в управление Ордина-Нащокина Малороссийским приказом, «Русский архив», М., 1901. Т. 1. С. 227.

побунтовались»[694]. Остроту конфликту предало недовольство московских стрельцов и солдат «шатостью» населения украинских земель.

Великорусские воеводы в ряде украинских городов, оказались осажденными казаками и «сидели в городах запершись». По дорогам сторонники Брюховецкого грабили московских купцов[695]. Путивльский воевода М.С. Волынский писал в Москву, что «в малороссийских, государь, городех во всех у черкас смятение великое и русских людей везде по городем задерживали»[696]. По всей видимости, даже на Слободской Украине, регионе, в общем, лояльном по отношению к царю, обнаружились сочувствующие мятежному гетману настроения. Тот же Волынский опасался внезапного наступления Брюховецкого и Дорошенко, потому что среди ратных людей в Путивле и других великороссийских городах, расположенных близко к Гетманщине, «болшая половина черкас и в осадное время черкасской породы люди нам ненадежны»[697].

Брюховецкому, однако, не удалось переломить ситуацию в свою пользу – настолько он стал непопулярным в среде казачества. Приграничным воеводам приходили известия, что казаки хотят «переменить» гетмана – низложить Брюховецкого и поставить на его место нового[698]. Видимо, по этой причине гетман стал искать покровительства Дорошенко, на встрече с которым близ села Деканька был в прямом смысле растерзан казаками.

Таким образом, самой общей причиной бунта части населения украинских земель стал кризис проекта полного подчинения украинского общества царской власти. Попытка введения прямого воеводского управления потерпела полный крах, что было неизбежно вследствие различий в институциональных политических традиций обоих (великороссийского и малороссийского) обществ.

---

694 *АЮЗР*. Т. 7. С. 153.
695 РГАДА. Ф. 210. Столбцы Московского стола. Ед. хр. № 400. Л. 279.
696 Там же. Л. 275.
697 Там же.
698 Там же. Л. 312.

Именно этот кризис снова сделал актуальным проект ограничения московской администрации. Есть все основания считать, что его идейным «вдохновителем» стал архиепископ Лазарь Баранович. После того, как П.Д. Дорошенко, фактически утвердивший свою власть на Левобережье по смерти Брюховецкого, снова вернулся в Чернигов, Лазарь Баранович вступил в переписку с наказным гетманом Д.И. Многогрешным. Наказной гетман, оказавшись с небольшой группой казаков Дорошенко среди неоднозначно настроенному к нему окружению и, узнав о приближении войск Ромодановского, откликнулся на инициативу архиепископа Лазаря. Уже в ноябре 1668 г. Многогрешный послал в Москву своего брата Василия, чтобы договориться о новых условиях принятия подданства. Тогда же он обратился к украинскому населению, чтобы те больше не боялись царских войск[699].

Лазарь Баранович и до того не испытывавший особых симпатий к представителям московской администрации, выступил с предложением максимального ограничения воеводской власти на украинских землях. В уже цитируемом нами письме к царю, архиепископ писал: «Аще явиши им милость свою, сие глаголют и пишут ко мне: извести пресветлому царю: аще милости его не обрящем. Лутче нам еже домы наши оставити, неже вкупе с воеводы быть»[700] В том же тоне он продолжал, пугая царский двор возможными дальнейшими изменами казаков: «…от однех воевод, с ратными людми в городех будучих скорбят, и весь мир сущими воеводами в городах украинных, одне в Литву, а иные в Полшу идти готовы, подущение всегдашнее от варваров имеют»[701].

Однако Многогрешный впоследствии вместе с братом Василием стал вести переговоры без участия Лазаря Барановича, отчего, видимо, текст будущего договора не включил наиболее радикальные идеи архиепископа. В марте 1669 г. в присутствии А.С. Матвеева были приняты т.н. Глуховские статьи, явившиеся компромиссом между царской администрацией,

[699] РГАДА. Ф. 210 Столбцы Московского стола. № 404. Л. 331.
[700] АЮЗР. Т. 7. С. 66.
[701] Там же.

старшиной и гетманом. Московские воеводы оставались в пяти украинских городах (Киеве, Переяславле, Нежине, Чернигове и Остре), но их вмешательство во внутреннюю жизнь Малороссии сокращалось. Было упорядочено налогообложение и введено право домениального суда. Для борьбы с «показаченными» формировался «компанейский полк». Это положение ограничивало возвращение к идее воеводского управления, так как именно среди «черни» она была наиболее популярна. Таким образом, царское правительство встало на сторону старшины и гетмана. Так же московская сторона обещала, что не отдаст Киева Речи Посполитой.

Однако, встречаем ли мы в источниках, исходящих от старшины какие-либо этнические мотивы в обосновании автономии от московской власти? По-видимому, нет. Такие мотивы мы прослеживаем в Гадячском договоре с Речь Посполитой, в договоре Дорошенко с Османской империей, тексты которых включали в себя понятие «народа русского» как этнополитической общности, наделенной определенным пакетом прав. Как в ситуации с полным подчинением, принятие царской власти на договорных условиях воспринималось как обретение над собой собственной «русской» власти, в отличие от власти польского короля или турецкого султана. Среди представителей украинской элиты, которых устраивала московская власть в одной из представленных форм мы не найдем проявлений какого-либо этнического сепаратизма.

Даже Дорошенко, в периоды поиска компромисса с представителями Алексея Михайловича часто использовал те пафосные обороты, примеры которых мы можем обнаружить в документах, принадлежащих наиболее последовательным сторонникам московского курса. Приведем некоторые из них. В 1669 г. Дорошенко писал в Москву: «Владыки усердно получити желаю я в сердцы моем давнее намерение чтоб *Малую Росию купно с Великою Росиею* яко единокупельною братиею к згодной любви и братскому

союзу привести всегда на том пологал есмь»[702]. В другом письме, написанном ближайшим сторонником Дорошенко, митрополитом Иосифом Тукальским мы находим: «…*православным российским людем*, ныне в бедах и в нуждах от всегдашних врагов церкви и веры святой православной сущим… також де у нашего царского величества *под единым государствующим Российским народом* верного и неизменнаго подданства, в том же всеа Росии титлою и державою Великия и Малыя и Белыя Росии повиноваться до скончания мира будете…»[703]

Таким образом, любая форма взаимодействия с царской властью, будь то полное подчинение московской властной вертикали или же отношения, основанные на договорных началах с этнополитической точки зрения воспринимались как воссоединение частей единой Руси. Московские воеводы и бояре могли восприниматься негативно, против них даже вспыхивали восстания, однако авторитет царской власти оставался неизменным[704].

Другое дело – попытки создания автономного образования в составе государств, религия и этнический состав которых однозначно воспринимался населением как иной. Речь идет о Речи Посполитой и Османской империи и договорах, которые заключали с ними И. Выговский. Ю. Хмельницкий и П. Дорошенко. Всякий раз, когда гетманы выбирали Константинополь или Варшаву, они «автоматически» порывали с традицией «воссоединения», что не могло не быть осмысленным на этническом уровне.

Во время переговоров в Вильно, когда московские и польские дипломаты в обход гетмана вели переговоры, Хмельницкий, якобы не довольный этим в близком кругу воскликнул: «Уже, дети, об этом не

[702] РГАДА. Ф. 229. № 157. Л. 6.
[703] АЮЗР. Т. 11. С .202.
[704] В этом отношении нельзя не отметить, что использованный Т.Г. Таировой-Яковлевой по отношению к мятежу Брюховецкого термин «антирусское восстание», на наш взгляд не является релевантным с точки зрения тогдашней терминологии. Несмотря на отдельные попытки гетмана Брюховецкого во время событий 1668 г. мы не встретим мотивов этнического противостояния между восставшими жителями украинских земель и представителями московской администрации и гарнизонов.

печальтесь! Я уж знаю, что делать: надо отступить от руки царской, а пойдем туда, куда Бог повелит: не то что под христианского пана, а хоть и под басурмана»[705]. Однако сам Грушевский, процитировавший эту фразу, сомневался в ее аутентичности[706]. В целом в годы гетманства Хмельницкого-старшего в казацкой среде мы не находим никаких мотивов этнической обособленности населения украинских земель от населения Московского государства. Что касается Гадячского соглашения, инициатором которого стал Выговский, то сторонниками этого договора происходящие события воспринимались как возвращение в «отчизну», Речь Посполитую, республику равных между собой представителей шляхетского сословия. Об этом взгляде речь пойдет ниже.

Представления о «русском» или «малороссийском» княжестве мы встречаем в различных документах, исходящих от канцелярий других гетманов: Ивана Брюховецкого, Петра Дорошенко и Юрия Хмельницкого. Все они представляли из себя либо проекты создания еще одной части польско-литовской федерации «обоих народов» в виде княжества Русского, либо одну из версий вассального от Османской империи государства. Так или иначе, речь шла о создании отдельного государства, хотя и с, безусловно, ограниченным суверенитетом. В этой главе мы коснемся этих важнейших проектов.

По нашему предположению, этнические представления, связанные с обособленностью украинских земель и их населения как от Речи Посполитой так и от Московского государства могли возникнуть только в той части элиты, которая была ориентирована на создание независимого или, вернее сказать, полунезависимого государства, сувереном которого выступал иноверный и иноэтничный монарх. В связи с этим сформулируем основные вопросы, которые мы хотели бы поставить перед исследованием материала, представленного в этой главе:

[705] *Грушевський М. С.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. К.: Наук. думка, 1991. Т. 9. Гл. 11. С. 4.
[706] Там же. С. 5.

1) Насколько мы можем судить о существовании в сознании казацкой старшины этнических представлений?
2) Какое место в сознании казацкой старшины в постпереяславский период и во времена Руины занимали представления о единой Руси, включавшей в себя все восточнославянские народы?
3) Насколько эти представления совпадают с теми взглядами, которые мы встречаем в среде высшего киевского духовенства того времени? Можем ли мы сказать о возможном заимствований элементов этнического дискурса из среды киевских церковных деятелей?
4) Встречаем ли мы в среде казацкой старшины устойчивое представление об этничской обособленности населения подконтрольной им территории?
5) Находим ли мы элементы этничности в этих представлениях, или же, насколько мы можем считать эти представления этническими?
6) Наконец, какие факторы влияли на возникновение (или сохранение) тех или иных этнических представлений, свойственных казацкой старшине.

§ 2. Некоторые особенности понимания термина «народ русский» в среде казацкой старшины (Богдан Хмельницкий и его окружение)

В источниках, исходящих от казацкой старшины, часто можно встретить слово «народ», за которым стояло устойчивое представление о воображаемом сообществе, проживающем на украинских землях[707]. Богдан Хмельницкий, прочие гетманы и представители казацкой старшины выступали в качестве представителей элиты, выражающей интересы целого

[707] Например, в прошении, поданном от лица Войска Запорожского королю в феврале 1649 г. говорится: «Прежде всего неволя, которую терпит народ наш руський хуже турецкой из-за унии…» («Naprzód niewolą, którą cierpi naród nasz ruski gorzej tureckej przez unią...") ДБХ. С. 105; в марте 1660 г. Ю. Хмельницкий писал киевскому митрополиту Дионисию Балабану: „Wojska swego koronnego niezsyłał, *naród nasz* irrutując y Ukrainę sobie z inszemy małorossyjskiemi horodami przywłaszczaiąc, ktore nie słusznie antecessorowie ich byli xiązentom ruskim gwałtem z rąk wzdarli..." - ПКК. Т. 3. С. 434.

сообщества – народа. Проблему политического содержания термина «руский («руський») народ» впервые поставил видный украинский советский историк И.П. Крипьякевич. В своей небольшой заметке, посвященной вопросу формирования национального самосознания населения украинских земель он установил первое упоминание «руського народа» в украинских источниках и предположил, что его следует сравнивать с польским представлением о «политическом народе»[708].

Как было показано в предыдущей главе, в украинской книжности середины – второй половины XVII в. слово народ использовалось, в первую очередь, для обозначения некоей этнической общности, не имеющей внутренние социальные (в первую очередь, сословные) границы. Но было ли такое представление, свойственным для казацкой старшины, среди которой было немало представителей православной шляхты (в том числе и лидер восстания Б. Хмельницкий), формально считавшейся до восстания частью «шляхетского сарматского народа»[709]? Можем ли мы говорить, что зарождающиеся протонациональные взгляды казацкой старшины имели резко очерченные сословные границы?

---

[708] *Крип'якевич І.П.* До питання про національну самосвідомість українського народу в кінці XVI — на початку XVII ст. // Український історичний журнал. К., 1966. № 2. С. 82.

[709] М.В. Лескинен, отдельно разбиравшая украинский сарматизм, пришла к выводу, что особенностями украинского сарматского мировосприятия были следующие: 1) превалирующая роль конфессиональных признаков в его самоидентификации; 2) сословная принадлежность как истинного, так и идеального воина не была принципиальной; 3) одной из основных добродетелей «рыцарства» была его лояльность по отношению к католическому государству и королю; 4) особое значение традиций предков, служивших «пану королю»; 5) государство и Родина в сознании украинского шляхтича различались: Родина — это Русь, Украина, но государство, которое должен оборонять от врагов украинский воин — сармат — Речь Посполитая. Причём в сознании украинского воина-сармата эти две категории равны; 6) Понятие «народ» социально не определено и, по крайне мере, включает в себя два сословия — шляхетское и казацкое. При этом образ идеального рыцаря-щляхтича не отличался от аналогичного польского дворянского образца для подражания. Единственное различие касалось веры, однако иная конфессиональная принадлежность «руською» шляхты не меняла самой конструкции образа идеального сармата. См. *Лескинен М.В.* мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М., 2002. С. 141.

Хмельницкий никогда не отрицал своей принадлежности к шляхетскому сословию. В своих письмах к королю, он называл себя и всё Войско Запорожское «верноподданными», всегда предлагая свои «рыцарские услуги» для защиты Отечества и Речи Посполитой. «Верность подданства нашего с низкими услугами нашими рыцарскими под ноги вашей королевской милости пану нашему милостивому… предаём»»[710], - писал гетман королю в 1648 г. Хмельницкий неоднократно обращался и к своим казакам как к «рыцарям». Выступая от лица «рыцарства», гетман порой обращался к польской шляхте как к равной себе[711]. Несколько раз Хмельницкий называл себя «шляхетный» («urodzony»). Гетман имел на своей печати герб «Абданк», на который в реестре Войска Запорожскго были помещены вирши на «старожитний клейнот панов Хмельницких»[712].

Однако, когда запорожский гетман выступал перед польским правительством или сеймом от лица «народа руського», не совсем ясно, какие именно сословия он имел в виду. Хотя речь идёт и о шляхте и о казачестве, «нижняя» социальная граница народа русского остаётся размытой. Ясно, что речь об элите православного населения украинских и белорусских земель. В прошении Войска Запорожского, поданном Яну Казимиру в феврале 1649 г. было обозначено: «Также и митрополит наш киевский чтобы имел место в сенате его королевской милости, чтобы у нас было, по крайней мере, три сенатора – от духовных митрополит, от светских – воевода и каштелян киевский»[713]. Мы видим, что речь идёт о политическом понимании термина «народ» как общности людей, обладающих правами и имеющих своих представителей в одном из «сеймовых сословий».

---

[710] Документы Богдана Хмельницького. Київ, 1961. С. 80.
[711] ДБХ., С.69, 71.
[712] Реестра всего Войска Запорожского. М., 1874. С. 1.
[713] «Także metropolita nasz kijowski żeby miał miejsce w senacie króla j. mci, żebyśmy przynajmniej trzech senatorów, między duchownych metropolitę, między świeckimi wojewódę i kasztelana kijowskiego Ruś mieli w senacie dla przestszegania wiary naszej i praw narodu ruskiego» - ДБХ., С. 106.

Несмотря на то, что Богдан Хмельницкий, по всей видимости, оставлял «поспольство» за пределами «народа русского», тем не менее, как подчеркивали ещё советские историки, гетман понимал, какое значение в Освободительной войне имело участие крестьян. В феврале 1649 г. представители польского сената во главе с Адамом Киселём потребовали, чтобы Хмельницкий не брал под протекцию простых хлопов, на что гетман со свойственной ему вспыльчивостью заявил: «Выбью народ русский из ляшской неволи. До этого я воевал за свою обиду, а теперь буду воевать за православную веру. А поможет мне в этом вся чернь по Люблин, по Краков. Я не отступлюсь от неё – потому, что это правая рука наша, чтобы вы, уничтожив хлопов, не бросились на казаков»[714]. Из цитаты ясно, что гетман разделял понятие «чернь» и «народ русский». Однако затем Хмельницкий добавил, что в его праве определять количество казаков в реестре: сколько людей захочет стать казаками, столько и будет[715].

Если сословные границы «народа» в представлении Хмельницкого и других гетманов остаются подвижными, основные политические свойства «народа» проступают довольно четко.

Отметим, что еще в «Протестации», оглашенной в 1621 г. киевским митрополитом Иовом Борецким от имени «всех людей духовных и светских шляхетского и мещанского сословий народа Русского» (сразу подчеркнем, что для Борецкого народ – это все сословия русского общества), указывалось на тот принципиальный аспект спора короля с его православными подданными, что право свободно исповедовать православную религию и обладать необходимой для использования этого права православной

[714] «Wybiię z lackej niewoli narod ruski, a com pierwey a szkodę y krzywdę swoię woiował, teraz woiować będę o wiarę prawosławną naszę. Pomoże mi do niego czerń wszytka, po Lublin, po Krakow, która iej nieodstępuię, y ja, nieodstąpie bo to prawa ręka nasza, żebyście chłopstwa niezniosszy, w kozaki niewderzyli» - Памятники, изданные временною комиссиею для разбора древних актов. Т. 1. изд-е 2-е. Киев, 1848. С. 332.
[715] Там же. С. 340.

иерархией – это неотъемлемая часть прав и вольностей украинского и белорусского населения Речи Посполитой[716].

«Права и вольности», полученные «руськими» предками от князя Владимира Святославича, «благочестивых князей российских» и, затем польских королей в понимании Хмельницкого – залог лояльности «народа руського» по отношению к своим суверенам. Нарушение прав и вольностей, заработанных «рыцарскими» услугами – повод для поиска более сговорчивого покровителя. В июне 1652 г. гетман писал С. Лянцкоронскому: “Если бы в том ни было ласки его королевской милости, пана нашего милостивого и всей Речи Посполитой, точно случилось бы разлитие христианской крови с обеих сторон, а земле его королевской милости – разрушение, а мы, пострадавши от всего, вынуждены были искать себе другого пана»[717].

Очень созвучен этому такой мотив, который хорошо прослеживается в переписке гетмана с Москвой и разговорах с царскими посланниками. Желая привлечь Алексея Михайловича на свою сторону Хмельницкий всячески старался убедить его, что московский царь – это, в первую очередь, защитник православия и он, как их, православных людей, покровитель был обязан вступиться, так как: «как мы были подо властью королей ваших, и тогда вы святым божиим церквам и нашей христианской вере беспрестанно поругались и нас имели собак хуже. И мы за благословением божиим отныне и до скончания века подо властию королей ваших и в подданстве быти не хотим, а даст нам Господь Бог государя благочестиваго христианские веры»[718].

---

[716] *Флоря Б.Н.* Древнерусские традиции и борьба восточных славян за объединение. // Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства / В.Т. Пашуто, Б.Н. Флоря, А.Л.Хорошкевич М., Наука, 1982.

[717] «Bo jeżeli w tym nie było łaski j. k. m., p. n. m. i wszytkiej Rzeczypospolitej, nieomylnie stron obodwoich krwie chrześciańskiej rozlanie, a ziemie j. k. m. zniszczenie byćby musiało, a my postradawszy wszytkiego, inszego szukaliśby sobie postronnego musielibyśmy pana” ДБХ. — С. 268.

[718] Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в трёх томах. М., 1953. Т. II. С. 154.

«Рыцарство» в представлении Хмельницкого, по всей видимости, не просто в праве вольно выбирать себе суверена, но и может служить одновременно двум покровителям. Так, будучи еще в польском подданстве, гетман неоднократно писал царю: «И его царскому величеству как были есмо верные слуги, и ныне прямо служити готовы»[719]. «…и нас под милость и оборону свою и всю Русь, ныне по милости Божии против ляхов совокупляючуся, возьми. А мы вси единостайне, сиречь, единодушно, готовы умирать за ваше царское величество, и с наинижайшими послугами нашими рыцерскими вашому царскому величеству покорно ся отдаем»[720]. Принадлежность к «рыцарскому сословию», таким образом, не ассоциировалось в сознании Хмельницкого со служением только одному государству – Речи Посполитой.

Богдан Хмельницкий не скрывал того, что был вынужден искать покровительства, а затем и подданства царя после того, как была нарушена «стародавняя вольность» «руських» в делах религии. В своих «Просительных статьях» от Войска Запорожского, направленных в Москву в марте 1654, гетман писал: «Прежде сего от королей польских никакова гонения на веру и на вольности наши не было, всегда мы всякого чину свои вольности имели, а для того мы верно служили; а ныне за наступление на волности наши, понуждени его царскому величеству под крепкую и высокую руку поддатца»[721].

Переменив суверена, Хмельницкий и его окружение отнюдь не собирались отказываться от своего «рыцарства», и поэтому, желая закрепить свои «вольности» в юридической форме, потребовали от царского посла В.В. Бутурлина, чтобы тот «веру учинил за государя», то есть присягнул от имени Алексея Михайловича. Аргументом для этого послужил тот факт, что так поступали польские короли по отношению к своим подданным[722].

[719] ДБХ. С. 275.
[720] Там же. С. 118.
[721] АЮЗР, Т. 10. С. 450.
[722] Там же. С. 226.

Естественно, такая просьба удивила московских представителей, которые отказались её удовлетворить, назвав прошение казаков «непристойными речами».

Такое договорное отношение к царской власти, безусловно, являлось откликом «рыцарского» самосознания Хмельницкого и старшины. Залогом по отношению к власти монарха, пускай даже и православного, была его присяга подданным на их права и «вольности». Царь должен был подтвердить политический статус казацкой верхушки именно как «православный монарх». Польский король нарушил «вольность», покусился на «стародавнюю религию греческую», чего не мог сделать русский царь по той простой причине, что сам был православным.

Интересны в связи с этим материалы переговоров об исполнении Гадячского договора. Во-первых, Выговский и его окружение разделяли собственно «народ русский» и «простой народ». Политический «народ русский» во время переговоров был еще назван «рыцарством». По всей видимости, еще одним его синонимом было понятие «войско», состоящее как из «благородных» (urodzonych) – шляхты так и из казаков. Возвращаясь по Гадячскому договору в политико-правовое пространство Речи Посполитой, Выговский снова поднял вопрос о таком праве «народа русского» как представительство в сенате[723].

Таким образом, влияние польских сословных представлений на формирование политического понимания термина «народ» кажется очевидным. При этом слова «рыцарство» и «товарищество» как бы подчеркивали равноправие всех членов этой социальной группы. Следует также отметить, что начало Освободительной войны, которая требовала от лидеров восстания активного поиска широкой социальной основы, сильно повлияло на эгалитаризм, который выражался в резком увеличении реестра.

Одновременно с этим нельзя не отметить такое важнейшее свойство «политического народа» как его право на договорные отношения с высшей

[723] ПКК. Т. 3. С. 315 - 328.

властью. Это важнейшая компонента казацкого политического сознания, по всей видимости, является отголоском шляхетских «злата вольностей». Форма договора по-другому расставляла исторические акценты: вхождение украинских земель в состав Польско-литовского государства рассматривалось как добровольное присоединение в результате соглашения. Точно так же рассматривался и выход из состава Речи Посполитой и воссоединение с Русским государством. Это, безусловно, трансформировало историческую память, что не могло не отразиться на формировании протонационального самосознания.

§ 3. «Русь», «Русское» (российское) «племя» как воображаемые сообщества в сознании казацкой старшины в третьей четверти XVII в.

Мы подходим к одному из наиболее важных вопросов настоящей диссертации: что подразумевали представители казацкой старшины, называя себя «русскими» людьми, а свою страну – «Русью»? Иначе говоря, какое содержание они вкладывали в понятие «русское»?

Представители разных слоев православного общества Речи Посполитой называли себя «русскими», что очень хорошо прослеживается по источникам. Русь «сохранилась» в официальных документах польской администрации (например, «Русское воеводство») и в титулах, например, в титуле киевского митрополита. О том, насколько распространенной в церковной среде была «русская» или даже «российская» терминология мы уже писали в предыдущих главах. Таким образом, мы сталкиваемся с тем, что, по крайней мере, в употреблении внутри украинской элиты в XVII в. сохранился маркер идентичности, восходящий к истории государственного единства восточных славян, что уже неоднократно было отмечено в историографии.

Однако при этом не надо забывать, что русскими людьми себя называло население Московского государства, что хорошо прослеживается по источникам. Этот факт стал основанием для историографической

дискуссии, центральной проблемой которой стал вопрос о том, воспринимали ли друг друга жители Русского государства и православное население Речи Посполитой как русских. Важнейшим становится вопрос о том, были ли православные подданные московских царей «русскими» для населения украинских земель.

В связи с этим в исследовательской литературе сформировалось два противоположных подхода. Изучением самосознания представителей украинской шляхты и высшего православного духовенства в первой половине XVII в. занимался канадский историк Ф. Сысин. Результатом его многолетних исследований стал ряд публикаций, посвященных деятельности и взглядам православного сенатора Адама Киселя, активного участника общественной и политической жизни Речи Посполитой. В свете основной проблемы, рассмотренной в этой главе, важной для нас становится статья Сысина, посвященная формированию протонационального самосознания в среде украинской элиты в середине XVII в.[724] В более широком аспекте те же проблемы рассматривал З. Когут[725]. Оба исследователя обосновывают точку зрения, согласно которой в среде малороссийской элиты в XVII в. сложилось устойчивое протонациональное «руське» самосознание, в определенной степени противопоставляющее себя «московскому». Фактически оба исследователя ставят знак равенства между «руським» и «украинским» в самосознании старшины и православного духовенства того времени.

Последним крупным исследованием, посвященным этническому самосознанию украинской элиты, стала монография С.Н. Плохия[726]. Одним из основных тезисов историка является то, что в среде казачества в первой половине сложилось самосознание, включающее в себя ряд этнических,

---

[724] *Frank E. Sysyn.* Ukrainian-Polish Relations in the Seventeenth Century: the Role of National Consciousness and National Conflict in the Khmelnitsky Movement // Poland and Ukraine: Past and Present / Ed. By Peter Potichnyi. — Edmonton; Toronto, 1980. — P. 58-82.

[725] *Когут З.* Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. «Критика». Київ, 2004.

[726] *Сергій Плохій.* Налівайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодеррній Україні. «Критика». Київ. 2006.

политических и религиозных элементов[727]. При этом «руськое», то есть, собственно, «этническое», Плохий определяет, как отличное от «русского» в понимании населения Московского государства. В этом плане нельзя не отметить известную работу польской исследовательницы Т. Хынчевской-Хеннель, говорившей о «русском» как о маркере идентичности украинской элиты XVII в., ощущающей свою обособленность от Московской Руси[728].

Большой вклад в разработку проблемы внес Б.Н. Флоря. В одной из своих первых работ, посвященной сюжету, близкому теме данной диссертационной работы, исследователь рассматривал «общерусские» представления в украинской церковной элите в первой половине XVII в[729]. В другой статье этого исследователя были расширены хронологические рамки и изучен материал с XII в[730]. Главный вывод Б.Н. Флори, который является принципиально важным для нас – это то, что «русские» Московского государства и «руськие» украинских и белорусских земель смотрели друг на друга как на близкие, но все-таки различные народы.

Этноконфессиональное самосознание православных полемистов первой трети XVII в. стало предметом исследования О.Б. Неменского и было представлено в ряде его статей[731]. Б.Н. Флоря и О.Б. Неменский в своих работах показали, что, по крайней мере, в среде украинских книжников

---

[727] *Там же. С*. 194.

[728] *Chynczewska-Hennel T.* Swiadomosc narodowa Kozaczyzny i szlachty ukrainskiej w XVII wieku. — Warszawa, 1985.

[729] *Пашуто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982.

[730] *Флоря Б.Н.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху Средневековья — раннего Нового времени // Россия — Украина: история взаимоотношений. М., 1997. С. 9-29.

[731] *Неменский О.Н.* Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник 2005/2006. М., «Индрик», 2008. С. 41-78; *он же.* Русская идентичность в Речи Посполитой в конце XVI — первой половине XVII в. (по материалам полемической литературы) // Религиозные и этнические традиции в формировании национальной идентичности в Европе. Средние века - Новое время. Сб. ст. под ред. М.В.Дмитриева. М., «Индрик», 2008. С. 180-197; *Он же*. Об этноконфессиональном самосознании православного и униатского населения Речи Посполитой после Брестской унии // Между Москвой, Варшавой и Киевом. Сб. ст. под ред. О.Б.Неменского. М., 2008. С. 105-114.

первой половины XVII в. Русь в политико-географическом и этническом плане оставалась единым, хоть и негомогенным целым.

В процессе исследования некоторые затруднения вызвал подбор источников: ведь нас интересует в первую очередь повседневная практика использования маркеров идентичности в более широком, по сравнению с высшим православным духовенством, социальном слое. Если даже среди наиболее образованных представителей украинского общества того времени мы практически не встречаем нарративного осмысления собственной идентичности (исключение вроде Лазаря Барановича – большая редкость), то что можно говорить о представителях военно-политической элиты Гетманщины. Поэтому большая часть наших тезисов конструируется по тем отдельным фрагментам, которые мы встречаем в различной деловой корреспонденции, исходившей как от конкретных лиц, так и из войсковой канцелярии: письма (листы), универсалы, договора и их проекты. Сюда можно включить речи, сказанные посланниками от гетманов и высшего украинского духовенства перед царём, в Посольском приказе и перед царскими посланниками.

При анализе источников применительно к этой части предлагаемой диссертации использовался метод, разработанный О.Б. Неменским при исследовании им самосознания украинских интеллектуалов первой половины XVII в. Исследователь пользовался термином Б. Андерсена «воображаемые сообщества». Напомним, что этим термином Андерсон называл образ сообщества, члены которого не знают и заведомо не могут знать лично или даже понаслышке большинства других его членов, однако имеют представление о таком сообществе. Вслед за Неменским отметим, что самосознание является, безусловно, структурой многослойной: человек одновременно может причислять себя к различным воображаемым

сообществам[732]. Подобный метод дает возможность наиболее иллюстративно показать, кого представители казацкой старшины относили к «русскому» воображаемому сообществу.

Как было уже сказано, наличие маркера идентичности – важнейшая составляющая процесса формирования протонационального самосознания, но далеко не единственная. Помимо самоназвания и представления о собственной территории, этническое сознание, наряду с другими элементами культуры, включает в себя историческую память и/или этногенетический миф о происхождении. В предыдущих главах мы рассмотрели, как эти компоненты конструируются в украинской книжности.

Итак, нас интересуют вопросы следующего порядка: какие этнические и географические границы имело «русское» воображаемое сообщество в сознании украинской старшины? Какие элементы исторической памяти встречаются в представленных ниже источниках?

«Русь», «русское» в представлениях Б.М. Хмельницкого и его окружения. Гетман Богдан Хмельницкий – фигура, безусловно, притягательная для историографии. Сейчас исследовательская литература, посвященная ему и событиям Освободительной войны исчисляется десятками монографий. В связи с этим, сразу ограничим предмет нашего исследования исключительно протонациональными взглядами гетмана и его окружения.

Документы, принадлежащие перу Хмельницкого или представителям его администрации (в первую очередь, писарю И.Е. Выговскому) большей частью изданы в различных сборниках за последние два столетия, а некоторые из них, стали в определенной степени хрестоматийными.

Здесь необходимо сразу сделать оговорку, которую мы уже допускали применительно к материалу, использованной в главе, посвященной духовенству. Большая часть рассмотренных документов была составлена в

[732] *Неменский О.Н.* Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник 2005/2006. М., 2008. С. 41.

духе соответствующих политических соображений и содержала изрядную долю разного рода панегирических вставок и формулировок, что несколько усложняет критический подход к изучению представленных источников.

Лозунги Освободительной войны 1648-1654 гг. сами по себе уже становились объектом пристального внимания исследователей. Неоднократно отмечалось то, что Хмельницкий «разыгрывал» религиозную «карту», то есть использовал религиозные лозунги в своих военно-политических целях[733]. Было также отмечено, что именно религиозные лозунги восстания в конечном итоге стали главной причиной, по которой московское правительство поддалось на просьбы гетмана и после Земского собора 1653 г. вступило в войну с Речью Посполитой[734]. С.Н. Плохий рассматривает религиозные лозунги Хмельницкого в качестве легитимации, делающей законными его действия, в первую очередь, в глазах широких слоев украинского населения. Для нас религиозная составляющая текстов, исходивших от гетмана и его ближайшего окружения, важна только применительно к их взглядам на «русское».

Несмотря на то, что в многочисленной исследовательской литературе говорилось о «национальных» или «национально-религиозных» причинах восстания Богдана Хмельницкого, собственно, сама протонациональная составляющая в лозунгах гетмана, его речах и письмах исследована не была.

Итак, рассмотрим некоторые записанные фразы гетмана Хмельницкого.

Царскому посланнику Григорию Неронову в ноябре 1649 г. гетман говорил: «ненавидя православные обще с нами христианские веры, неприятели наши, безверные *проклятая вера ляхи*, святыя божия церкви многие осквернили и по своей проклятой вере *учинили костелы*, а провославным христианом чинили большое утесненье, приводя в свою

[733] *Голобуцкий В.А.* Дипломатическая история Освободительной войны… С. 211.
[734] Там же.

проклятую *ляцкую веру*»[735]. Далее, передавая содержание Зборовского договора, гетман сказал: «И ныне де их Бог помиловал, от их проклятые веры освободил… и в тех городех лятцким костелом и ляхом и жидом впредь николи не быть, а быть де в тех городех одним королевским урядником, и то православным же христианом, а не ляхом»[736]. Таким образом, гетман комментировал 3-й и 10-й пункты договора: «3) Уния, как неустанная причина притеснений и трудностей Речи Посполитой должна быть уничтожена как в Короне Польской, так и в Великом княжестве Литовском; 10) Всякие земские, гродские должности во всех воеводствах и королевских городах, светских и духовных, начиная от Киева и до Белой Церкви и до татарской границы в Заднепровье, в воеводстве Черниговском, должны отдаваться *не римской религии, а греческой*»[737].

Царскому посланнику Василию Унковскому, гетман в ноябре 1649 г. говорил: «не токмо што де нас, православных християн в порабощенье учинили, и святые Божия церкви мало не все разорили и учинили свою еретическую проклятую латынскую веру»[738]. Из данной цитаты видно, что для Хмельницкого уния – это вера «их (поляков)», «латынская», то есть католическая. Необходимо отметить, что исследователи придают большое значение тому, когда те или иные этнические компоненты дискурсов фигурируют в связке с формами первого лица множественного числа «мы»[739].

---

[735] ВУР. Т. II. С. 269.
[736] Там же.
[737] ДБХ. С. 128-129. 3) Unia, jako ustawiczna narodu ruskiego ucisków i Rzptej trudności przyczyna, zniesiona być ma, tak w Koronie, jako i W księstwie Litewskim 10) Urzędy wszelakie po wszytkich wojowódstwach ziemskie, grodzkie i miejskie w miastach królewskich, świeckich I duchownych, począwszy od Kijowa po Biało Crkiew, po granicę tatarską, na Zadnieprzerzu, w województwie Czernihowskim, nie rzymskiej religiej, ale greckiej od jego kr. mci. podawane być mają .
[738] ВУР. Т. II. С. 429.
[739] *Ведюшкина И.В.* Переживание времени и исторические представления на Руси в XI — начале XII вв. // Образы времени и исторические представления. Россия — Восток — Запад. М., 2010. С. 601 — 615.

Итак, при ближайшем рассмотрении источников, в восприятии «Руси» Богданом Хмельницким и его окружением мы обнаруживаем несколько специфических черт. Во-первых, речь идет о том, что сам гетман и часть его окружения проводила вокруг воображаемого «русского» сообщества четкую религиозную границу. Для Хмельницкого русским был только тот, кто исповедовал православие. Это выразилось в частности в том, что он не считал униатов частью «русского» общества, причисляя их к полякам-католикам.

Слияние «русскости» и православия – характерная тенденция, отразившаяся в переписке гетмана. Как бы давая понять, что «русь» - это, в первую очередь, сообщество православных, Хмельницкий писал в ноябре 1651 г. султану Мухамеду: «…поэтому и вся русь, которая здесь живёт, которая с греками одной веры и от них своё начало имеет…»[740]

Богдан Хмельницкий в этом отношении стал приемником традиций украинских православных полемистов первой половины XVII в., которые в своих сочинениях всеми силами пытались доказать, что униаты не являлись частью «русского» народа, когда-то вошедшего в состав Польско-Литовского государства. Таким образом, мы не можем не согласиться с С.Н. Плохием, считавшим, что «его (Б. Хмельницкого – *Д.С.)* Русь была практически единой – православной»[741].

Во-вторых, в письменном наследии Хмельницкого и представителей его окружения можно встретить определенную дихотомию, с которой мы сталкивались, изучая источники, исходящие от высшего духовенства. С одной стороны, «Русь» как название объединяет украинские и белорусские земли и их население. С другой, в ряде источников мы встречаем более широкое представление о «русском», подразумевающее под собой все территории бывшего Древнерусского государства и включающее, таким

[740] ДБХ. С. 233: «tegoż i wsyzstka ruś co dzień życzy sobie, która jednej wiary z grekami będąc i od nich swój początek mając”.
[741] *Плохій С.* Указ.соч. С. 246.

образом, в это воображаемое сообщество жителей Московской Руси. Приведем несколько примеров.

В письме к одному из приграничных воевод, Хмельницкий уверял, что не допустит вторжение крымского хана на территорию Московского государства, так как «Того не маш і не будет, штоб они міли, царики татарские, побратавшися з нами, православную *русь* і віру нашу воеват, тое не мошно…»[742]. Также и представители казацкой старшины не отказывали в «русскости» подданным московского царя. Так в январе 1657 г. полковник Иван Нечай писал царю: «а для лутчей веры *рускаго* человека, имянем Ивана Свиридова сына, с Тулы города, которой служил в полку Рипцова…»[743] Здесь отметим, что использованный термин «русский» может вполне соответствовать конфессиониму «православный». Нечай для «лучшей веры» отсылал «русского человека» не потому что он был русским в современном плане (то есть, выражаясь языком того времени, «москалем»), а потому, что он был православным. В ноябре 1668 г. посланники С. Адамович, М. Гвинтовка и В. Многогрешный, предложив прислать гетмана из Москвы, сказали: «к царскому величеству будут казацкие послы, чтобы изволил царское величество быть у них *гетману русскому* и войска с ним сколько изволил»[744]. В апреле 1673 г. гетман И.С. Самойлович писал царю: «…от хана крымского и от все старшины тамошние в посольстве мурза крымский Кутлубай реченный, а с ним татар 5 человек *да 3 человека русских людей***.** Один имянем Василий Максимов сын Брюхатого, порутчик Степанова полку Зубова, другой Васмлей Прокофьев, сын Недоброго, рейтар, другой Андрей Аладырев, в розных воинских годех в плен взятые, которых отпущено во знамение смирения»[745]. В сентябре 1668 г. киево-печерский архимандрит Иннокентий Гизель писал по поводу поведения Мефодия Филимоновича во время мятежа Брюховецкого: ««да он же епископ там же пред всеми

[742] Там же. С. 143.
[743] АЮЗР. Т. 3. С. 590.
[744] АЮЗР. Т. 7. С. 156.
[745] АЮЗР. Т. 11. Стб. 234-235.

имяновал себе своё на столице безчестье, что молвил, соболей ему и корму, колко хотел, не дано; и много говорил, и грубо, и сердился, и приговаривал, гоняючи вельможных панов, архиереев и людей *руских*…»[746]

«Руськими» или «русскими» называли выходцев из Московского государства и представители более широких слоёв казачества. Приведем несколько примеров. В челобитной сотников Левка Мишкина, Андрея Павлова и атамана Никиты Яковлева за 1659 г. говорится: «вели, государь нам, холопем твоим дать в твой государев город Грунь *рускаго* начального человека» (речь идёт о стрелецком начальном человеке)[747]. В челобитной сотников И. Андреева и И. Чорнишова говорится: «и с ними (воровскими черкасами – Д.С.) бились про твоё государево многолетнее здоровье не щадя голов своих и с нами было *руских* людей десять человек»[748]. Полтавский полковник М. Пушкарь, возглавивший движение казаков левобережных полков против И. Выговского, писал в Москву о планах гетмана: «как Запорожья под себя возьмет и его полковника изведёт, и ему де Выговскому с ними идти на Киев и государевых людей высечь и ляхов и шведских людей в Киеве посадить, и учиня то все, идти хочет на государевы *руские* городы»[749]. В 1665 г. гетман И. Брюховецкий в инструкции к послу Лазарю Горленко писал: «Для прислания на митрополию Киевскою власти *руское* с Москвы имеет просити, чтоб чин духовный киевский к лядским митрополитом не шетався, и чтоб Русь Малая, услышав о присланию *рускаго* на митрополию строителя, утвержалась и под высокою его царского пресветлого величества рукою укреплялась… ибо для неимения духовной власти с Москвы *рускаго*, в воинстве теперя и в державе государской шкода чинится и впредь будет…»[750].

[746] АЮЗР. Т. 7. С. 70.
[747] АЮЗР Т. 7. С. 285.
[748] АЮЗР. Т. 7. С. 285.
[749] АЮЗР. Т. 15. С. 27.
[750] АЮЗР. Т. 5. С. 282.

Таким образом, мы можем с определенной уверенностью утверждать, что представители казачьей старшины в ряде случаев распространяли на представителей населения Московского государства самоназвание этноним «русь» («русский»). Здесь важно привести такие наши наблюдения. Мы встречаем такую же картину применительно к некоторым документам, исходящим от московской администрации. Несмотря на то, что в распоряжении исследователей приведенные ниже материалы были в распоряжении минимум последние стоя пятьдесят лет, тем не менее, в историографии не был отмечен следующий пассаж: в ряде случаев московские дипломаты и чиновники также называли население украинских земель «русскими людьми». В 1649 г. терские воеводы в своей отписке в Москву в ряду «русских пленников» были упомянуты «запороженин с товарищем»[751]. Так в статейном списке Ф. Бутурлина за 1657 г. было сказано: «а договоренося де у гетмана у Богдана Хмельницкого с Ракоциею Венгерским на том: городы по Вислу реку, и в которых жили *руские* люди благочестивые и церкви были, и тем быти к городом его царского величества Войска Запорожского»[752]. Но наиболее яркое свидетельство этого мы находим в 3-й статье Андрусовского перемирия: «однакож тем всем, всякого чину жителем, которые в стороне Его Царского Величества, в местах через сии договоры до подлинного времени уступленных, останут, вольное имеют быть во всех тех местех употребление веры святой католической, без всякого в отправовании богомолья, а взаим тем всем всякого чина *русским* людем, которые в сторону его Королевского Величества в местах через сии договоры уступлены оставают, вольное имеет быть употребление веры Греческой, без всякого в отправовании службы Божией затруднения…»[753] Впоследствии при заключении Глуховских статей с гетманом Д. Многогрешным, царские представители напомнили об этом пункте Андрусовского перемирия словами: «а в Андрусовских договрных статьях постановлено и укреплено**:**

[751] Джерела з історії Національно — визвольної війни… С. 615.
[752] АЮЗР. Т. 7. С. 557.
[753] Полное собрание законов Российской империи (далее — ПСЗ). СПб., 1830. Т. 1. С. 659.

*руским всякого чина людем***,** которые в сторону Королевского величества в местех, чрез те договоры достаются, вольное имеет бытии употребление вере греческаго закона, безо всякого в отправлении службы Божии затруднения…»[754] Вполне очевидно, что при заключении перемирия российские дипломаты называли «русскими людьми» православное население Правобережья и белорусских земель.

Это дает возможность предположить, что в сознании военно-политической элиты Гетманщины существовало «русское» воображаемое сообщество, включавшее, по меньшей мере, все православное население, проживающее не территории земель Киевской Руси.

Отметим следующую особенность приведенных фрагментов. Как и в среде казачьей старшины, так и в документах московской администрации «русским» было население перед лицом других народов и государств. Перед польскими дипломатами или в ряду татарских пленников «русскими» были те, кого при других обстоятельствах могли назвать «черкасами» или «москалями». Это замечание, на наш взгляд, важно в связи с одним из выводов Б.Н. Флори, обнаружившим подобную закономерность, сравнивая летописные источники юго-западной и северо-восточной традиций XIV – XV вв.[755]

Историческая память о прошлом Руси в представлениях казачьей старшины. Здесь мы поставим вопрос, имеющий для нас первостепенное значение: насколько мы можем говорить о «руси» как о понятии, содержащем этнические представления казачьей старшины? Можем ли мы говорить об этническом во взглядах старшины? Для того, чтобы, опираясь на источники, ответить на этот вопрос, надо понять, ассоциировали ли казаки с «Русью» сюжеты, относящиеся к исторической памяти. Как уже было указано выше, мы разобьем это емкое понятие на две составляющие:

[754] ПСЗ. Т. 1. С. 810.
[755] *Флоря Б.Н.* Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII —XV вв. // Славяноведение - 1993 - № 2 - С. 45

этногенетический миф о происхождении и общие для казацкой старшины элементы исторической памяти.

Разного рода актовые источники, которыми мы по объективным причинам ограничены в своем исследовании – не самый репрезентативный источник для изучения этнических практик. В записанных речах, дошедших до нас в основном в пересказах представителей московской бюрократии, а также в универсалах и письмах казаки, что ожидаемо, редко касались вопросов происхождения своего народа и общей исторической памяти. И тем ценнее для нас становятся те «крохи», которые дают возможность судить о протонациональных представлениях казацкой старшины.

Контекст употребления «русской» терминологии в различных источниках, исходящих от Богдана Хмельницкого (см. выше) не дает нам возможности судить о каком-либо ее этническом содержании. Единственное, о чем мы можем судить – это о том, что для гетмана «русью» были исключительно православные жители украинских и белорусских земель и, по-видимому, Московского государства. Поэтому мы не можем ограничиться только этими источниками и обратимся к материалам, относящимся к другим гетманам и представителям казачьей верхушки.

С очевидным представлением об этногенетическом мифе в сознании гетманской верхушки мы встречаемся один раз. В августе 1657 г. П. Тетеря, посол от Б. Хмельницкого и «всего войска Запорожского», произнёс перед царем речь, которую начал со слов: «пресветлого вашего царского величества, яко втораго великого в царех и равного во апостолех Владимера не точию почитает, но и предпочитает: понеже он аще ли первый во *Афето-росийское племя* во глубоцей скверного идолослужения темноты с древле погруженное святым просвети крещением, но и сам кроме закона иногда живяше и многих сынов российских своим порочным языческим житием погубляше…»[756] Здесь мы сталкиваемся с довольно экзотическим для старшинских материалах, но вполне обыденным для украинской книжности

[756] АЮЗР. Т. 11. Стб. 710.

этнонимом «афето-российское племя». Напомним, что под «племенем» в украинской книжности понималась общность людей, скрепленная единым происхождением. В данном случае речь идет о происхождении «российского племени» от библейского персонажа Иафета, сына Ноя. Приведенная цитата еще интересна тем, что ее содержание во многом напоминает письмо митрополита Сильвестра Коссова, отправленное в 1655 г. в Москву и выражающее поздравления царю Алексею Михайловичу по поводу рождения сына. Это дает нам возможность предположить, что эти формулировки были подсказаны Тетере митрополитом. Вполне возможно, что в речи Тетери и в письме митрополита мы встречаем отображение общего представления, свойственного для круга, близкого к Киево-Могилянскому коллегиуму.

Актуализация элементов исторической памяти на уровне формальных документов, которые использованы в нашем исследовании, в среде украинской старшины имела место в качестве аргументов в политической полемике и дополнительного подспорья для обоснования своих действий. Едва ли не единственным элементом исторической памяти, с которым мы встречаемся в казачьей переписке или речах гетманских дипломатов является «воспоминание» о Древнерусском государстве времен Владимира Крестителя. Как и в сочинениях представителей Киевской митрополии, для казаков расцвет Киевской Руси был своеобразным «золотым веком», временем политического единства, духовного подъема и военного могущества Руси[757]. Постоянные сравнения князя Владимира и царя Алексея Михайловича, с которыми мы встречаемся как в церковной литературе, так и в источниках, исходящих от казаков, придавало «Воссоединению» характер возрождения.

[757] Как отметил украинский исследователь Ф. Шевченко, «таким образом, с именем и временем князя Владимира гетман связывал единство Руси и её границы» *Шевченко Ф.* Історичне минуле у сприйнятті Богдана Хмельницького // Доба Богдана Хмельницького (до 400-річчя від дня народження великого гетьмана). Збірник наукових праць. Київ, 1995. С. 104.

Впервые указанный мотив мы встречаем в ставшей уже хрестоматийной фразе, сказанной Хмельницким царскому посланнику Григорию Унковскому в 1649 г.: «А мы царского величества милости ищем и желаем потому, то от Владимирова святаго крещения одна наша благочестивая христианская вера и имели едину власть. А отлучили нас неправдами своими и насилием лукавые ляхи»[758]. В приведенной цитате мы встречаем воспоминание о государственном и религиозном единстве Руси, нарушенном «лукавыми ляхами». При всей политической значимости слов гетмана, в них не содержится, строго говоря, ничего этнического.

В дальнейшем образ князя Владимира, «предка» московской правящей династии, стал основным историческим персонажем, «оправдывающим» власть Романовых на украинских землях. Благодаря ему Алексей Михайлович в официальных документах, исходящих от администрации Гетманщины, назывался «природным» (то есть имеющим право по рождению) монархом. В 1662 г. посланники наказного гетмана Я. Самко во время аудиенции Алексея Михайловича сказали: «И заступлением вашего царского величест[ва] яко истинный христианский и *природный наш рос[ийский] монарха отчины своей природ[ной]…* и верных подданных своих при пресветлом маестату вашего царского ведличества оставляющихся отнюдь не оставишь…»[759] В 1665 г., гетман И. Брюховецкий, узнав о возможном русско-польском перемирии писал Алексею Михайловичу: «…Полша дедичное панство себе над Малою Росиею почитает, и во многих листех за дедичных подданных украинских людей имянует; а Малая Росия крестом святым от святого предка вашего царского пресветлого величества, блаженной памяти от святого и равноапостолного *царя Владимера*, а не от короля Полского просветилась, от которого блаженного Владимирова корени

[758] Там же. С. 152.
[759] РГАДА. Ф. 229. Оп. 3. №. 158. Л. 41.

вы великий государь, ваше царское пресветлое величество, истинный наследник…»[760]

Образ Владимира оттенял период феодальной раздробленности и последующий переход части территорий Киевской Руси под власть польских королей и великих князей литовских. Это подчеркивало мотив «возвращения» Малороссии под власть «природных» государей – московских царей. В уже цитируемом письме Брюховецкого мы находим: «О привилиях королевских объявить, что из тех двоедушие в мещанех обращается, и какую надежду мещане себе чинят и ляцкому панству, которое к Руси николи не належит, понеже не по правде дедичство себе над Русью Полша приписывает, понеже своего дедичного монарха Русь имела, а как через лживую помочь, князем Руским поданную, ляхи Малою Росиею овладели, так ныне через меч из ляцкие неволи Русь выбилась и природному монархе своему поддалась и добила челом…»[761]

Если опустить все пафосные фигуры речи, которые мы встречаем в приведенных цитатах, мы снова должны отметить отсутствие каких-либо этнических мотивов.

Обратимся к переписке казацких посланников во главе с нежинским полковником В. Золотаренко с польскими комиссарами в мае 1660. На эту переписку впервые обратила внимание Т.Г. Таирова-Яковлева, но более подробно рассмотрел в своей недавней монографии Б.Н. Флоря[762]. Материалы переписки хранятся в двух фондах Российского государственного архива древних актов – ф. № 79 «Сношения России с Польшей»[763] и ф. №124 – «Малороссийские дела»[764].

Польские послы желали расколоть казацко-московскую делегацию и всячески тянули время. Поляки старались настроить казацких

[760] АЮЗР. Т. 5. С. 243.
[761] Там же. С. 236-237.
[762] *Флоря Б.Н.* Русское государство и его западные соседи (1655-1661). М., 2010. С. 544-547.
[763] РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. 1660 г. № 3, № 4.
[764] РГАДА. Ф. 124. Оп. 3. 1660 г. № 3.

представителей и вполне обосновано надеялись на успех: казаки не принимали непосредственного участия в переговорах – фактически они были всего лишь наблюдателями. Польские дипломаты выступили с предложением предоставить Золотаренко «с товарищи» право «вольного гласа» и, более того, заявили, что не собираются продолжать переговоры, пока их требования не будут выполнены. Также польские комиссары не соглашались принимать грамот, в которых Войско Запорожское называлось «подданными царского величества». Как мы можем судить по представленным документам, бояре предложили Золотаренко написать полякам письмо, в котором бы обосновывалось подданство Алексею Михайловичу. Казаки написали, что «Понеж войско запорожское для тяжких и неистерпимых обид давную веру христианскую, волности казацкие и весь малоросийский народ и через несколко сот лет обходящих отступив за помощью Божьею от коруны полские, а к належащему государю и самодержавно владетеля *русскому православному* из веков прилежащему государству одинова приклоня…»[765] Более того, после Переяславско-московских соглашений 1654 г. казаки от «того ж монархи и православного государя отрыватися не мыслим…»[766] Польские комиссары, как и следовало ожидать, стали оспаривать аргументы казацких посланников, заявив, «А чтоб хто имел быти належащим войска запорожского государем опричь государя над речью посполитою будучего, держаючись летаписцов не обретаем и не видим и для того от ней как часть панства его королевской милости войско Запорожское отрыватися не может…»[767]

Обращение к историческим аргументам вызвало новое письмо казацких послов, представляющее, как отметил Б.Н. Флоря, «несомненный интерес для изучения историко-политической мысли украинского общества в середине XVII в.»[768] Письмо начиналось с заявления, что все «Войско

[765] РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. 1660 г. № 4. Л. 39.
[766] Там же. Л. 40
[767] Там же. Л. 195-196.
[768] *Б.Н. Флоря.* Указ.соч. С. 545.

Запорожское и весь малороссийский народ» приняли решение «навеки» подчиниться власти царя, «как единоверного монарха». Более того – казаки, опираясь на свои знания «русской» истории писали: «а что о належащем государе войска запорожского сами ваша милость разсудите: кто перед несколко сот лет Росиею владел, ежели не он, самодержец росийский Владимер, блаженныи, который всю Велику, Малую, Белую, Черную, Красную Русь к вере християнской привел и над ними владел. А по смерти его несогласие осталых 12 сынов его братьев родных русские краи в розные руки розным государем роздав. Извольте ваша милость разсудить, что так самое *поколенье российского прироженья паче едина вера и един крест на православному государю царю нашему приобщает* и его над нами належащим государем чинит…»[769]

В этой речи отражено сразу несколько важнейших мотивов. Во-первых, здесь мы впервые встречаем термин «малороссийский народ» и представление о разделении единой Руси на несколько ветвей (к чему мы вернемся ниже). Во-вторых, в речи Золотаренко присутствует уже знакомое нам «воспоминание» о временах князя Владимира и связанном с ним расцвете Древнерусского государства. Упоминается событие, связавшее казаков и царя Алексея Михайловича – крещение Руси. Это тот самый мотив, который мы встречаем в словах, произнесенных Хмельницким в адрес московского посланника. В-третьих, что еще более важно, посланники сказали о своем этническом родстве, связывающих их с царем Алексеем («поколенье российского прироженья»). Фактически, в этой речи мы впервые столкнулись с тем, что казаки обосновали переход в подданство московского монарха в рамках этнической терминологии. При этом очень характерно, что особый акцент поставлен не на этническом родстве, а на общности религии («паче едина вера и един крест»).

Здесь важно отметить, что гетманы и казачья старшина, по всей видимости, имела представление о границах Древнерусского государства.

[769] РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. № 4. Л. 231-232.

Так, например, Хмельницкий в 1656 г., узнав о шедших тогда виленских русско-польских переговорах, писал царю: «А что ныне чрез столника и вашего царского величества святые памяти блаженных княжат росийских было и ныне будет, чтоб *рубеж княжества Росийского* по Вислу реку был, аж до венгерские границы»[770]. Примерно также представлял себе западную границу и гетман Брюховецкий: «понеже, хотя за умножением беззаконий и за незгодою внутреннею лукавыми стетей ляцких прелествми Малоросийские страны уловлены были, и не в одной на свете Малой Росии милостивые Бог судбы свои благоволил исполняти, однакож Росийское государство своих природных монархов от веков имевало и пространство границ *Росийских до Татры горы* с немалою всего света славою разпространялась, о чем летописцы свидетельствуют… Понеже убо вседержитель Бог Малоросию, прежде сего лукаво от ляхов, за несогласием князей российских, одержанную, в руки вам великому государю, вашему царскому пресветлому величеству подати…»[771]

Приведенные цитаты дают возможность судить о том, что западная граница русских земель, по мнению гетманов, примерно совпадала с западной границей Древнерусского государства, как о ней могли судить по различным историческим произведениям того времени.

Итак, подведем некоторые итоги наших наблюдений о «русском» в представлениях казацкой старшины.

Во-первых, мы можем констатировать существование в сознании военно-политической элиты Гетманщины этнического понимания собственной «русской» идентичности. «Русь» (русское племя) - это воображаемое сообщество имеющее религиозные, географические и этнокультурные границы.

Во-вторых, судя по ряду примеров, встреченных нами в источниках, «русь» как воображаемое сообщество включало в себя в широком смысле

[770] ДБХ. С. 502.
[771] АЮЗР. Т. 5. С. 244.

всех восточных славян. В этом отношении мы не можем не отметить схожесть этнически представлений казацкой старшины и взглядов высшего киевского духовенства: оставшись в качестве маркера идентичности, видимо, со времен Древнерусского государства, «Русь» в сознании гетманов и их окружения наполнялась этническим содержанием. В этом отношении мы можем распространить на изученный материал следующий вывод, сделанный Б.Н. Флорей: «Подводя итоги, можно констатировать, что процесс этнической дифференциации между восточными славянами в Речи Посполитой и в России в конце 16 – первой половине 17 в. зашел достаточно глубоко, но было еще далеко до его окончательного завершения, представление о единстве всех восточных славян, как особой этнической общности продолжали занимать значительное место»[772].

В-третьих, несмотря на явную этницизацию маркера идентичности, в восприятии казацкой старшины оставались реликты соединения конфессионального и этнического. Русь воспринималось, в первую очередь, как сообщество православных, а главным событием «русской» истории считалось крещение Руси.

§ 4. «Малороссия» и «народ малороссийский» в качестве терминов, использовавшихся для определения территории и населения украинских земель

Происхождение и использование термина «Малая Русь» среди элиты украинского общества были уже предметами работ многих исследователей[773]. Начиная с середины XIX в., в исследовательской

[772] *Флоря Б.Н.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху Средневековья — раннего Нового времени // Россия — Украина: история взаимоотношений. М., 1997. С. 19.

[773] *Максимович М.А.* Об употреблении названия Россия и Малороссия в Западной Руси // *Максимович М.А.* Собрание сочинений. К., 1877. Т. 2; *Соловьев А. В.* Великая, Малая и Белая Русь // Вопросы истории. 1947 № 7; *Толочко П.* Мала Русь, Руський народ в другій половині XVI — нач. XVII ст. // Київська старовина. 1993. № 3; *Флоря Б. Н.* Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII —XV вв. // Славяноведение. 1993. № 2; *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI — начала

литературе была поднята проблема происхождения и истории использования «малороссийской» терминологии. Однако вопрос о том, насколько представления о Малой Руси и малороссийском народе отражали процесс формирования этнических представлений украинского общества XVII в. оставался за рамками исследований.

Сформулируем основные вопросы к материалу, решение которых необходимо в связи с основной проблемой настоящей диссертации: в каком контексте прослеживается «малороссийский» дискурс в документах, исходящих от верхушки Гетманщины в 1650-е – 60-е гг.? Насколько верным будет предположение, что возникновение и постепенное освоение термина «малороссийский народ» говорит о формирующимся представлении элиты Гетманщины о себе как об отдельном народе?

Впервые «Малая Русь» упомянута в грамотах Константинопольской патриархии в начале XIV в. в форме Μικρὰ Ῥωσσία, что, безусловно, свидетельствует о греческой версии происхождения термина[774]. В 1330-х гг. этот термин временно вошел в светскую практику и стал использоваться для обозначения территории Галицко-Волынского княжества, войдя затем в официальный титул последнего галицко-волынского князя Болеслава-Юрия Тройденовича. После прекращения существования галицко-волынского княжества в 1340 г. термин снова использовался для обозначения Галицкой митрополии и русских территорий, находившихся под контролем ВКЛ и Польского королевства[775] до начала XV в., после чего надолго вышел из употребления[776]. Последнее объясняется тем, что обе митрополии – Малой Руси и Великой Руси были объединены в 1405 г. в одну епархию, возглавляемой митрополитом Киприаном[777].

XVIII вв. СПб., 1999; *Любавский М. К.* Историческая география России в связи с колонизацией. М., 2000.

[774] *Соловьев А.В.* Великая, Малая и Белая Русь… С. 28.

[775] *Соловьев А. В.* Великая, Малая и Белая Русь…С. 32.

[776] *Флоря Б. Н.* Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII —XV вв… С. 62.

[777] Там же. С. 63.

Возвращение к использованию термина «Малая Русь» для наименования чести территории Речи Посполитой с православным населением произошло в последней четверти XVI в. в среде украинского духовенства и книжников. Впервые после долгого перерыва он упоминается в письме членов львовского братства к тырновскому митрополиту Дионисию Ралли. По мнению ряда исследователей, употребление термина было связано с укрепившимися связями Киевской митрополии с Московским государством и московским патриархатом. Малой Русью назывались украинские и белорусские земли в соотношении с «Великой Русью», т.е. с территорией Русского государства. В частности, около 1600 г. украинский проповедник Иоанн Вишенский написал с Афонской горы послание «блогочестивым православным христианом Малое России»[778]. «Малая Русь» неоднократно упоминалась в сочинении Захарьи Копыстенского «Палинодия»[779]. Киевский митрополит Петр Могила и его приемники сохраняли официальный титул «Всея Руси», в то время как в письмах к царю и московскому патриарху именовались только «митрополитами Малой Руси».

К середине XVII в. относится возвращение термина «Малая Русь» в политику, «малороссийская» терминология снова становится частью официального светского документооборота. Есть сведения о том, что об «Украине Малороссийской», о «малороссийских отчизне и народе» писал в своем универсале 1638 г. писал гетман Яков Остраница, однако у нас есть сомнения в аутентичности этого источника[780]. Конечно же, начало широкого использования термина «Малая Русь» в светской среде относится к Освободительной войне украинского и белорусского народов. «Малороссийской» терминологией «пестрят» разного рода универсалы и письма, исходящие от гетманской канцелярии.

---

[778] *Иван Вишенский.* Сочинения. М.-Л., 1955. С. 179.
[779] *Соловьев А. В.* Великая, Малая и Белая Русь…С. 36
[780] На этот универсал ссылался П.Кулиш (Кулиш П. Записки о Южной России. Т. 2. Киев, 1857, С. 301-306) Обороты, использованные в универсале напоминают нам язык начала XVIII в.

После Переяславской рады, между Хмельницким и Москвой возник спор о включении в титул Алексея Михайловича «Малой Руси», в котором Богдан Хмельницкий, продемонстрировав принципиальную позицию, настояв на изменении царского титула, включавшего в себя формулировку: «царь, государь и великий князь всея Русии самодержец»[781]. О том, что в представлении Хмельницкого «Малая Русь» - это некий исторический регион, название которого для гетмана имело, в первую очередь, географическое содержание говорят следующие наблюдения. Так, в письме царю Алексею Михайловичу в феврале 1654 г. гетман называет жителей украинских земель «народом российским благочестиво-христианским», «миром православным российским», «миром христианским», «миром христианским российским» и «миром православным российским»[782]. «Миром христианским российским» названо население Малороссии в «просительных» статьях Хмельницкого 1654 г.[783] и в письмах гетмана царю по случаю рождения наследника и младенцу Алексею Алексеевичу[784]. В следующем письме на имя царя мы встречаем снова термин «народ российский»[785]. Таких примеров можно привести еще множество. Термин «малороссийский» появляется в письмах гетмана как своего рода уточняющая территориальная дефиниция. Например, в письме Алексею Михайловичу, в котором Хмельницкий благодарит царя за вовремя посланные деньги на содержание реестра, мы встречаем термин «мир православный российский Малой Росии»[786].

В письменных источниках, принадлежащих перу Хмельницкого, мы также не находим четкого представления о двух близких народах – «малороссийском» и «великороссийском». Гетман прекрасно представлял себе, что «Российское царствие» состоит из Великой и Малой России, однако

[781] *Толочко П.П.* Указ. соч. С. 8.
[782] *ДБХ*. С. 320-322.
[783] Там же. С. 323.
[784] Там же. С. 329-331.
[785] Там же. С. 332.
[786] Там же. С. 373.

нельзя сказать, что Хмельницкий видел какую-либо принципиальную этническую разницу между населениями этих двух исторических областей. В связи с этим надо отметить, что, говоря о населении подконтрольных территорий, гетман чаще всего называл его «христианами», добавляя при этом «областной» признак. Так, например, поднимая «государеву чашу» на одном из приёмов царских послов в 1654 г. Хмельницкий произнёс: «И покори Господь Бог им великим государем всех врагов их и неприятелей, и *чтоб православные христиане Великия и Малыя Росии* были в соединении»[787]. Как мы уже отмечали, представление о том, что в разных частях Руси живет единый «христианский» народ – неотъемлемый мотив большей части официальных документов, исходящих от Хмельницкого.

В то же время в гетманских речах мы можем обнаружить и представление о распаде и дальнейшем воссоединении «христианского российского народа». Во время гетманской речи, сказанной в Переяславле перед В.В. Бутурлиным, прозвучали слова: «…И ныне Бог всеведущий и вседаровитый неизреченными судбами божественными, *единое двое се сотворил* – и ляхом врагом гордыя выя (шеи – *Д.С.)* их смирил… и о народе российском благочестиво-христианском умилосердился…»[788] Это высказывание вполне соответствует уже неоднократно приведенных нами слов Хмельницкого: «А мы царского величества милости ищем и желаем потому, то от Владимирова святаго крещения одна наша благочестивая христианская вера и имели едину власть. А отлучили нас неправдами своими и насилием лукавые ляхи». Слов об этническом единстве народов Малой и Великой Руси, равно как и каких либо других выражений, говорящих нам о наличии стойкого этнического самосознания у гетмана Хмельницкого, мы не находим.

[787] АЮЗР. Т. 10. Стб. 587.
[788] АЮЗР. Т. 10. Стб. 432-433.

Еще раз рассмотрим речь П. Тетери, сказанную перед царём в августе 1657 г. Посланник использовал термин «*малороссийское племя*»[789] (о том, что «племя» обозначало этническую общность, мы уже писали в предыдущей главе). Далее Тетеря, оценивая Переяславские соглашения, говорил: «Воистино соединение Малые Росии и прицепление оноя к великодержавному пресветлейшаго вашего царского величества скифетру, яко *естественной ветви к приличному корени…*»[790] Более того, в речи снова нашло отражение представление о втором периоде «русской» истории, то есть о времени, когда часть древнерусских княжеств перешла под юрисдикцию польских и литовских правителей: «Егда отторженную многими леты, нестроения ради и междуусобия *промежду князи росийскими ветвь приличную и свойственную, глаголю, Малую Росию,* под долговременным игом работы ляцкой и литовской обремененную убо вещи народ наш приобрете под высокою и крепкою рукою вашего царского величества, многия воистину приобрете *род наш* славу: понеже, по Приточнику, царь праведный возвышает землю, приобрете род наш славу…»[791]

Существенным в этой речи, на наш взгляд, является то, что этническая общность «малороссийская племя», по представлениям Тетери, отраженным в этой речи, явно входила в состав более широкого воображаемого сообщества, названного им «русским родом» или «всероссийскими сынами». Метафора «присоединения» Малой Руси к «корени», на наш взгляд, стала отражением укрепившего представления о закреплении государственной традиции, происходящей от Владимира Крестителя, «благочестивых князей российских» за Московским государством.

Вернемся к переписке Василия Золотаренко и других казацких посланников, присутствовавших на русско-польских переговорах в мае 1660 г. Казаки писали, что все «Войско Запорожское и *народ малороссийский*»

[789] АЮЗР. Т. 11. Стб. 707.
[790] Там же.
[791] Там же. Стб. 710.

после того, как перешли на сторону московского царя «со всем народом соединяся». Как и в речи Тетери, переход украинских земель под власть царя трактовалось как присоединение: «А то для ради единой правоверной веры и дляради того, что и преж сего *Малая и Белая Русь при Великой Росии* под самодержцам русскими пребывали…»[792]

Идея о том, что Малая и Великая Руси – это неотъемлемые части одного целого позже иногда «проскальзывала» в официальных посланиях и речах представителей правящей элиты Гетманщины. Например, в январе 1665 г. Брюховецкий в инструкции своим посланникам в Москву писал: «Кровавое и неусыпное радение и труд правой о целости отчины его царского пресветлого величества Малоросийские, котороя есть преддверием до Великоросии; а утеряв через неприслание на Украину ратных людей, тогда наизбытная бы в Росийской земли, сохрани Боже, война была»[793]. Из этой цитаты следует, что для Брюховецкого «Малороссийская отчина» и Великороссия – это две части одной «Российской земли».

Позже в декабре 1669 г., уже после принесения присяги на верность турецкому султану, гетман П.Д. Дорошенко писал воеводе Г.Г. Ромодановскому: «Владыки усердно получити желаю я в сердцы моем давнее намерение чтоб *Малую Росию купно с Великою Росиею* яко единокупельною братиею к згодной любви и братскому союзу привести всегда на том пологал есмь»[794]. Интересно, что метафора «единокупельная братья» будет использоваться в основном по отношению к малороссийскому населению. Вряд ли здесь, как и во втором случае, речь идет о чувстве «кровного» родства. Связующим два народа является только религия, принятая через крещение «единокупельно». Также нельзя не отметить, что в данном контексте термины «Малая Русь» и «Великая Русь» упомянуты в качестве названия групп населения.

[792] РГАДА. Ф.79. Оп.1. 1660 г. № 4. Л. 230-231.
[793] АЮЗР. Т.5. С. 236
[794] РГАДА. Ф. 229. № 157. Л. 6.

Таким образом, неверным кажется вывод С.Н. Плохия, обнаружившего этот мотив в статейном списке дьяка В.Н. Кикина, побывавшего у Выговского в сентябре 1658 г.[795] С. Плохий считал, что идея о присоединении Малороссии как некоего подчиненного региона к Великороссии была впервые высказана с московской стороны и разрушала уже сложившуюся в среде украинского духовенства концепцию малороссийства[796].

В конечном итоге такой партикуляризм, пускай, и в рамках «общерусского» сознания мог дать начало другому, автономистскому этническому конструкту. В качестве примера приведём уже упоминавшийся статейный список Кикина. В нём царский посланник цитирует слова некоего подписка: «Гетман де Иван Выговский, в писарех будучи, великому государю, работал и служил верно и Малую Росию в подданство под его царского величества высокую руку привёл; а *буди Великая Росия Великою Росиею, а Малая Росия Малою Росиею*…»[797]

Рассмотрим подробнее термин «народ малороссийский». Как уже было упомянуто, слово «народ» в польской традиции обозначало, в первую очередь, политическое и культурное сообщество, жестко ограниченное сословными рамками. Как мы указали выше, такое понимание «народа» было близко и для украинской политической культуры. Процессы, произошедшие в украинском обществе в первой половине XVII в. расширили для «народа русского» социальные границы, включив в них казачество, высшее православное духовенство (среди которого в 20-30 гг. было много представителей «низких» сословий, в том числе и митрополиты Иов Борецкий и Исайя Копинский») и, по всей видимости, мещанство. Об этих

[795] Тогда Кикин говорил гетману: «за такие непристойные речи достойно язык урезати. *Малую Росию, отторженную ветвь, ко естественному корени к Великой Росии присовокупил Бог*» АЮЗР. Т. 4. С. 145.
[796] *Плохій С.* Указ.соч. С. 414.
[797] Там же.

тенденциях подробно писал С. Н. Плохий[798]. Однако универсалы гетманов, их переписка ясно даёт понять, что в конце 50-х гг. и в начале Руины, обращаясь к «народу», они имели в виду всех жителей украинских земель, включая не только шляхту, казаков и духовенство, но и «чернь». По всей видимости, слово «народ» здесь выступает синонимом слову «жители» или слову «мир».

Интересно, что прилагательное «малороссийский» встречается как во внутренней казачьей корреспонденции, так и в официальных посланиях, отправленных из Малороссии в сопредельные государства, в первую очередь польским королям и сановникам[799]. Из этого следует, что «малороссийская» терминология была общепринятой в казачьей среде не только для самоидентификации в сопоставлении к Великороссии.

Выражение «народ малороссийский» появляется далеко не с самого начала Освободительной войны и даже не сразу после Переяславской рады. Самое раннее его упоминание относится к маю 1660 г. и принадлежит перу В. Золотаренко, отправившего польским комиссарам уже цитируемое письмо. Надо отметить, что примерно в то же время мы находим его использование в среде духовенства. В июне 1660 г. в речи, сказанной в Посольском приказе терехтемировский игумен Иосаф сказал: «А Черниговской де епископ Иосиф Боронович и печерский архимарит Гизель и все духовенство прислали его бить челом великому государю, что их *малоросийской народ* ныне без пастыря…»[800] Наиболее последовательное употребление такой терминологии появляется в документах, исходящих от Брюховецкого, Демьяна Многогрешного и их окружения.

В связи с этим обратимся к статейному списку дьяка Е. Фролова, побывавшего у Брюховецкого в мае 1666 г. И. Брюховецкий говорил: «чтоб

---

[798] *Сергій Плохій*. Указ. соч. С. 198 - 226.

[799] Так Ю. Хмельницкий писал Беневскому: „Wojska swego koronnego niezsyłał, narod nasz irrutując y Ukrainę sobie z inszemy małorossyjskiemi horodami przywłaszczaiąc, ktore nie słusznie antecessorowie ich byli xiązentom ruskim gwałtem z rąk wzdarli...” (см. ПКК. С. 434).

[800] АЮЗР. Т. 5. С. 27.

малороссийского народа своевольных и непостоянных людей болшими поборами вскоре не ожесточить…»[801] В этом же разговоре, гетман использовал термин «*малороссийские жители*»[802]. Судя по тексту статейного списка, так же выражались и люди из ближайшего окружения гетмана: «Мефодий епископ говорил, чтоб во всех малороссийских городех воеводы и ратные люди жили особо в городках, также в Нежине, потому что *малороссийского народа* люди ко всему шатки; сохрани Боже, кто б чего не всчал»[803]. Сразу отметим, что в приведённом тексте термины «народ малороссийский» и «малороссийские жители» равнозначны. О том, что в сознании Брюховецкого и его окружения отсутствовал постоянный неизменный термин для обозначения населения Гетманщины свидетельствует тот факт, что термин «народ малороссийский» имеет в их письмах многочисленные синонимы. Так в письме Брюховецкого царю, написанном в 1665 г. говорится, что «о том с *христианским народом малороссийским* за достоинство вашего царского пресветлого величества безпрестанно кровь проливающим и неистерпимую нужду терпящим». Однако здесь же в равной степени употребляются «христианство малороссийское» и «мир малороссийский»[804].

Теперь обратимся к письмам и «расспросным речам» нежинского протопопа С. Адамовича. Так, в 1669 г. в письме царю протопоп писал: «…и по тех моих трудех от милости вашей царской с Москвы отнюдь ехати не хотелось есмь, ведаючи непостоянство своей братии *малороссийских жителей*…»[805]. В том же году в письме к архиепископу Мелетию Адамович аргументировал присутствие ну Украине московских воевод: «…и по тех моих трудех от милости вашей царской с Москвы отнюдь ехати не хотелось

[801] АЮЗР. Т. 6. С. 102.
[802] Там же. С. 103.
[803] Там же. С. 104.
[804] АЮЗР. Т. 5. С. 270
[805] АЮЗР. Т .8. С. 9.

есмь, ведаючи непостоянство своей братии *малороссийских жителей*…»[806] Будучи в Москве Адамович проходил свидетелем по делу об измене гетмана Брюховецкого. В расспросных речах протопопа мы встречаем 4 раза термин «православный народ малороссийский христианский»[807].

«Малороссийский народ» и «малороссийские жители» постоянно встречаются в письмах гетмана Демьяна Многогрешного, причем ни один из приведённых терминов не находит у него явного предпочтения. Однако гетман впервые стал широко использовать термины «малороссийский и великороссийский народы», говоря о населении Малой и Великой России. Ведя переговоры с Л. Барановичем и попросив его стать посредником между ним и Москвой, Многогрешный писал: «что же доброго принесёт толко всему православному христианству так *Малоросийскому*, а по сем и *Великоросийскому* народу пагубу!»[808] Стоит обратить внимание на то, что оба народа в понимании Многогрешного – это часть одного «православного христианства». Вплоть до конца 60-х гг. в переписке других малороссийских политических и церковных деятелей они синонимичны. Отметим также, что за это время мы не встретили ни одного употребления слова «малороссияне» или «малороссы». И только однажды, в речи Тетери «проскользнул» этноним «малороссийское племя» как части «рода российского».

Если мы согласимся, что термин «малороссийский народ» равнозначен «малороссийским жителям», то у нас будет все основания предполагать, что мы имеем дело с отождествлением подконтрольного гетманам населения с территорией – Малой Русью. В таком случае, «малороссийский народ» в понимании старшины – это «народ, проживающий в Малороссии». Никакого этнического содержания, по всей видимости, гетманы и их окружение в этот термин не вкладывали, поэтому его нельзя, строго говоря, называть этнонимом. В связи с этим нам близок тезис, высказанный И.И. Лаппо:

[806] Там же. С. 9.
[807] Там же. С. 23-24.
[808] АЮЗР. Т. 7. С. 119.

«научно-этнографических терминов «великорусский», «малорусский» и «белорусский» еще не существовало – они были созданы в XIX в.»[809]

Из этого, однако, не следует, что малороссийская элита не отдавала себе отчета о некоторых отличительных особенностях подконтрольного населения. Речь идет о специфических чертах гражданской культуры населения украинских земель. В качестве примеров приведем следующие письма украинских светских и духовных деятелей царю Алексею Михайловичу. В 1673 г. московскому посланнику С. Щеголеву полковник Д. Райча говорил: «…малоросийскаго краю люди живут под знаком непокоя и свои нравы в домах жить, також и работать, неохочи, а без службы быти скучают; если де против неприятельских людей года три или четыре службы не будет, тогда всчав бунты и учиняя измену, меж себя бьютца, а кого не смогут, к босурманом посылают и помочи просят, и от того беды великие чинятся…»[810] В том же году подьячему М. Савину гетман Самойлович говорил: «…а буде где им стоять многое время, конечно, многие разбредутся по домам и по городам, потому, что они не как народ московской, нужды всякия не примут…»[811] Еще интереснее характеристика «народу малороссийскому», данная Лазарем Барановичем: «Летописцы пишут о погибели бусурман крепостию благочестивого царя. Народу сего, аще и непостоянного, не отвраща словом и милостию, непостоянство их утверди; вще есть род строптив… но ему же с усердием похощет работати, не щадя живота работает. Ляхи под Хотином и на различных бранех силою их преславная соделаша; род сицев, иже свободы хощет, воинствует не нужею, но по воли. Ляхи к каковой тщете приидоша, егда их войско Запорожское остави, ныне видят и различными образы их утверждают»[812]. Черниговский архиерей, говоря о населении Украины, не только описывал его «политическую неустойчивость», но и давал этому историческое измерение.

---

[809] *Лаппо И.И.* Указ.соч. С. 21.
[810] АЮЗР. Т. 11. Стб. 188.
[811] Там же. Стб. 249.
[812] АЮЗР. Т. 7. С. 67.

Перечисленные фрагменты интересны для нас не с точки зрения содержания, а сами по себе. Важно не то, что представители старшины и духовенства несколько предосудительно относились к «шатости» подконтрольного населения, а то, что они в принципе старались обобщить свои представления о специфических чертах в поведении этого населения.

Тут необходимо отметить такое наблюдение над источниками. В своих универсалах, обращаясь к подконтрольному населению, гетманы редко пользовались терминами «малороссийский» или, «украинский». Для них это население – в первую очередь просто «христиане». В качестве примера приведем фрагмент универсала П.Д. Дорошенко 1669, в котором гетман призывал к союзу с Москвой против Суховея: «сим писанием нашим, что всегда ненавидящий добра душевный неприятель ищет того, как бы меж православных христиан любовь братскую недружелюбно опечалити… и крайну и совокупились вновь к первому союзу любовного соединения братского обе стороны Днепра…»[813] Еще один пример – универсал Брюховецкого, посланный жителям города Каменного в 1668 г. Начинался он со слов: «Всему православного христианского *народа нашего украинного* в городе Каменном мешкаючему поспольству православной восточной церкви матки нашей истинным сыном…»[814]

Таким образом, отметим, что в «малороссийской» терминологии, которая стала в большом количестве появляться в середине XVII в. в разного рода официальной документации, исходящей от гетманской администрации, мы видим отражение процесса становления партикулярного этнического конструкта в рамках более широкого, «русского» воображаемого сообщества. Однако термин «малороссийский» на тот момент еще не имел этнического содержания и представлял из себя результат поиска определенно «областной» идентичности.

[813] РГАДА. Ф. 229. Оп. 3. №. 157. Л. 9
[814] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. №. 608. Л. 105.

§ 5. Представления казачьей старшины и высшего духовенства Малороссии об «украинском». (Понятия «Украина», «украинцы», «народ украинский»)

Неоднократные упоминания в разного рода источниках, исходящих от интеллектуальной и военно-политической элиты Гетманщины в 60-70-е гг. XVII в. терминов «Украина», «украинский народ», «украинцы» представляют сложную проблему. Ведь речь идет о названиях, не имеющих «русскую» этимологию. Как мы увидим ниже, ни «Украина», ни «украинцы» не упоминаются в источниках в связи с древнерусским наследием, нельзя сказать о месте украинцев среди «русских» народов, перечисление которых мы находим в «Синопсисе...»

Большая сложность в понимании того, кто такие «украинцы» и «украинский народ» заключается в том, что сейчас эти термины носят этнический характер, вследствие чего исследователь может «опрокинуть» свои современные этнические представления в прошлое. При этом именно с этническими пониманием «украинского» мы сталкиваемся впервые в работах М.С. Грушевского, который в своих сочинениях создал конструкт «Украины-Руси», сделав, таким образом, «русское» и «украинское» в отношении реалий Раннего Нового времени синонимами[815]. Тем не менее, даже в исторической литературе более раннего периода мы не находим твердого представления об украинцах как об этнической общности[816].

Употребление «Украины» в качестве названия территорий Малой Руси в источниках XVII в. уже стало предметом исторических исследований. Как уже было сказано, история применения терминов «Россия», «Русь», «Малая

---

[815] *Грушевский М.С.* Історія України-Руси. Т. 7. Київ. 1997.

[816] Так в издании народных песен, собранном М. Максимовичем упоминается термин «вкраинцы», обозначающий запорожских казаков, участвовавших в восстании Северина Наливайко (1594-95 гг.). Это стало причиной возникновения версии о появлении подобного самоназвания еще в конце XVI в. Однако даже ученик Максимовича Н.И. Костомаров считал присутствие слова «украинцы» в изданных текстах старых малороссийских песен одним из признаков их подложности *Гайда Ф.А.* Несколько пояснений к вопросу об истории слова «украинцы» // Русский сборник. Т. 14. М., 2013. С. 75.

Русь» также стали предметами большого количества исследований. Куда более скудной является историография происхождения слова «украинец». По сути, в нашем распоряжении есть только результаты исследования Ф.А. Гайды, подведенные им в нескольких статьях[817]. Изучив материал XVII в., Гайда пришел к выводу, что возникновение «украинцев» в качестве этнического самоназвания применительно к раннему Новому времени следует считать сомнительным и что «украинцы» как этноним – плод поэтической фантазии политизированных историков и литераторов середины XIX в.[818]

Из вывода Гайды для нас первостепенное значение имеет его первая часть. Можем ли мы говорить, что в среде малороссийской старшины термин «украинцы» воспринимался как этноним? Для этого мы вводим в наше исследование изучение употребления терминов «Украина» и «украинский народ».

Надо отметить, что ни «украинского народа», ни «украинцев» мы не встретим в сочинениях киевских интеллектуалов, о которых было сказано в предыдущих главах. Это наталкивает на вывод, что данная терминология в украинском обществе появляется в среде казачества. В связи с этим мы сосредоточимся на изучении документов, исходящих от гетманов и казацких старшин.

В своем универсале в марте 1668 г., посланном на Слобожанщину, гетман Иван Брюховецкий писал: «неприятели *москали* потаемные внутренние злости свои напрягли… народ *наш христианский украинский* и иной в Малые Росии и в слободах мешкаючий выгубити…»[819] В приведенном фрагменте мы встречаем важнейшее противопоставление

[817] *Гайда Ф.А*. От Рязани и Москвы до Закарпатья. Происхождение и употребление слова «украинцы» // Родина. М., 2011, № 1. С. 82-85; *Он же.* Несколько пояснений к вопросу об истории слова «украинцы» // Русский сборник. Т. 14. М., 2013. С. 73 - 79. Подчеркнем, что мы здесь не рссматриваем историю возникновения и употребления термина «Украина», что имеет, разумеется, богатую историографию.
[818] *Гайда Ф.А.* Несколько пояснений к вопросу об истории слова «украинцы»… С. 78.
[819] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 608. Л. 105.

«москали – народ украинский». В 1669 г. Феофил Бобрович, православный шляхтич, написал письмо, обращаясь к «единоутробному *братству моему посполитому украинскому*, по сем и по том боку Днепра обретаемому *христианскому народу*»[820]. Шляхтич снова говорит о некоем «христианском народе украинском». Тот же оборот мы встречаем в письме гетмана Ивана Самойловича царю Алексею Михаловичу, написанном им в Москву в августе 1674 г.: «…ваше царское пресветлое величество достаточно подлинно уведомитися о всех Дорошенковых безбожных с босурманы против вашего царского величества и *народа христианского украинского намерениях*…»[821] Далее в том же письме: «…хотя мнятся быти добрые и вашему царскому пресветлому величеству и всему *народу христианскому украинскому прибылные…*»[822]

«Украина», «украинский народ» часто употреблялись в различных источниках, исходящих от гетмана П.Д. Дорошенко. В своих воззваниях гетман часто прибегал к различным фигурам речи, включавших в себя представления о единой украинской территории и едином народе. В 1668 г. гетман П. Дорошенко писал киевскому воеводе: «…токмо оберегаю *целости страны Украинные* и в нём святаго православия и добра посполитого и обид войска запорожского, как мне належит; *меж народом же христианским* ни малого не желаю кроворозлития»[823]. Судя по этой цитате, в сознании Дорошенко было четкое представление об Украине как о стране, в которой проживал «народ христианский». В 1669 г. Дорошенко писал своему левобережному «коллеге» Д.И. Многогрешному: «…чтобы я *любезную свою отчизну Украйну* турскому царю в подданство имел запродывать, но и в мысли моей никогда не было занеясь никто сего не дождетца, чтоб я какого воровства противу *отчизны Украйны* имел изобретати, но паче о целости

[820] *АЮЗР*. Т. 8. С. 47
[821] *АЮЗР*. Т. 11. С. 579
[822] Там же. С. 580.
[823] *АЮЗР*. Т. 7. С. 46.

оныя прилагаю радение…»[824] Здесь и в других цитатах мы видим четкое представление Дорошенко об отчизне – Украине.

В фондах РГАДА нами были извлечены несколько раннее не вовлеченных в научный оборот универсалов и писем Дорошенко. В одном из них в 1667 г. гетман писал, обращаясь к населению Левобережной Украины: «Через прошлые лета, в которых междоусобное в *милой отчизне нашей Украине кровь лилась с жалостью то всему народу нашему приходило*, а когда за Божиим изволением учинился на том гетманства уряде не очень так не радел, как усердно желал о том, чтоб огнь внутреняго кровопролития меж сею и той стороной Днепра угасен был…»[825] Гетман говорил о *«нашей милой отчизне»* и *«нашем народе»*, что является важным подспорьем в изучении его идентичности. Интеграция образов отчизны – единой территории и народа - населения этой территории в наследии Петра Дорошенка, по всей видимости, отражала его политические цели, которые заключались в стремлении «чтоб вся Украина в соединении было учинилась и войско запорожское под одним нашим урядом которой издавна по прямому правилу идет…»[826]

В августе 1675 г., Дорошенко писал И. Самойловичу: «…еще и в малых летех, никогда я не обыкл вымышленными делы ни с кем приходити в пересылку и никакова зла никому, *от сынов общия отчины обще рожденных*, желати, болше паче одержати по изволению Божию принужден сей печальный уряд, и оный близ 10 лет держа, не на каком ином принуждении моем основании положил есмь умысл, толко чтоб помножением волностей войска запорожского по сохранению безопаства, целости отчизны, благосостоянием благочестивых церквей, *народ христианства украинного* могли тешитца, всегда по моему, при помощи Божии, радению… *и чтоб мог в пожелаемом видети покое Украину*»[827] Себя,

[824] РГАДА. Ф. 229. Оп. 3. №. 164. Л .2.
[825] РГАДА. Ф. 210. Столбцы приказного стола. Ст. 424. Л. 356.
[826] Там же. Л. 357.
[827] АЮЗР. Т. XII. Стб. 221.

своих сторонников и даже Самойловича Дорошенко причисляет к «сынам отчизны» (но не к народу украинскому). Формулировка «народ христианства украинного» дает возможность предположить, что «украинный» в данном случае является маркером не столько этнической, сколько географической принадлежности.

Приведенные цитаты, на первый взгляд, не могут дать нам ответа на вопрос о том, насколько мы можем считать термин «украинский народ» этнонимом. Однако отметим важнейшую специфическую черту приведенных цитат: во всех случаях слово «украинский» («украинный») выступает в качестве дополнительного определения: почти везде речь идет о «народе христианском». И, судя по всему, именно на «христианском» определении своего народа делают упор упомянутые персоны. Этот тезис подтверждает частое обозначение «своего» народа как просто христианского (без уточнения «украинский»). Так, например, тот же Дорошенко писал: «Маючи мое на пользу *православному христианству* истинное радение…»[828] Примерно те же слова, что и у Дорошенко, можно встретить в письме кошевого Л. Андреевича гетману И. Самойловичу в 1672 г.: «…а *любезной Украине, отчине* ти Божиим церквам велие спустошение, также и всему *народу нашему православному христианскому* вечные неволи бусурманские иго силный накладает»[829].

Опираясь на представленные источники, сделаем вывод о том, что слово «украинский» обозначает *географическую* дефиницию, источником которой является устойчивое представление о собственной территории – Украине – объединяющей земли, населенные православными, проживающих на правом и левом берегах Днепра. В данном контексте термин «украинский» по отношении к «своему народу» можно сопоставить с часто употребляемым обозначением «украинские (украинные) города» (ср., например письмо Самойловича, отправленное в Москву в 1674 г.: «и далее людей меж иные

[828] РГАДА. Столбцы Белгородского стола. Ст. 701. Л. 791.
[829] АЮЗР. Т. 11. Стб. 113.

городки *украинные* (которые от нашествия неприятельских бусурманских хотя не при совершенной целости))… отражают»[830].

Теперь обратимся к редкому, представленному лишь в двух источниках источниках, термину «украинец». В марте 1675 г. архимандрит Новгород-Северского Спасского монастыря Михаил Лежайский писал боярину А.С. Матвееву: «Не ведаю, откуду порубежныя воеводы наших *украинцов* недавно изменниками зовут и некакую измену слышать, которой мы не видим; а естли бы что было, я сам первой, известил бы днем и ночью, свету великому государю. А что войска собираются добро готовым быти против неприятеля креста Господня и его государского, сам благородие твое выразумеешь из листов, которые посылаю, что никакой измены нет; и впредь прикажи, благородие твое, мне служити, всем готов есмь на услугу; а ныне мой совет, изволь, благородие твое, предварити тому, чтоб воеводы в таких мерах были опасны и таких вестей ненадобных не всчинали и *малороссийских войск* его царского величества не объявляли; опасно того, чтоб от малой искры великий огнь не всчинался»[831]. Ф.А. Гайда, комментируя это письмо, предположил, что архимандрит употреблял понятие, хорошо известное в Москве, и имел в виду пограничных воинских людей Украины[832]. Однако, насколько мы видим, термин «украинцы» выступает в качестве синонима «малороссийских войск», что дает повод усомниться в выводе исследователя.

Украина и украинцы в представлении автора «Перестроги Украине…» Больше всего термин «украинец» употреблялся в уже известной нам «Перестроге Украине». В тексте этого трактата мы находим разные слова, которыми автор обозначает население украинских земель: «украинцы», «русы» и «Русь». Проблема заключается в том, что мы не можем сказать о синонимичности этих понятий с точки зрения автора текста.

Для начала отметим, что образ Украины в произведении буквально одушевлен. Приведем несколько примеров. «А же през лѣтъ двадцат не

[830] РГАДА. Ф. 229. Малороссийский приказ. Оп. 3. Ед. хр. № 170. Л. 28.
[831] АЮЗР. Т. 7. Стб. 83.
[832] *Гайда Ф.А.* От Рязани и Москвы до Закарпатья… С. 83.

отдалася Украина поляком, а лѣтъ шестнадцат москвѣ, и не выжебрала там, чого хотѣла…»[833]; «Того ж знат Украина неуважна…»[834]; «Тѣшится Украина з того…»[835]; «Тая ж нерозумная Украина, що роз ся, то сюди, то туды, до монархов розных перекидается…»[836] и т.п. В тексте название страны – Украина – выступает в качестве синонима «народа украинского», то есть сообщества, проживающего на ее территории. Подобная метонимия в источниках XVII в. встречается нами впервые (речь идет не о термине «Русь», а именно об Украине). Как было отмечено, автор «Перестроги…» не только близко к сердцу воспринимал интересы православного населения украинских земель, но и обладал в определенном смысле патриотическими взглядами и переживал за свою страну – Украину.

В произведении один раз упомянут «народ русский веры греческой и православной (которая не с Римом объединена)» по отношению к населению тех украинских земель, которые к моменту написания произведения оставались под контролем Речи Посполитой. это, как нам кажется, пример прямого заимствования из разного рода полемических произведений. Напомним, что по нашим наблюдениям, автор «Перестроги…» и «Наветов…» - одно лицо. Последнее произведение носит чисто полемический характер и впитало в себя традиции церковной литературы первой трети XVII в.

Также несколько раз употребляется «русь» и даже «русы». Причем контекст использования этих этнонимов полностью совпадает с традицией украинских исторических произведений того времени. С одной стороны мы встречаем перечисление в одном ряду «руси» и «москвы». С другой, вхождение в состав Московского государства воспринимается как воссоединение Руси. Приведем примеры: «А затым русы жаденъ ся народъ губытъ не покуситъ, овшем примыря кождый проситъ буде, яко было за

[833] *Мицик Ю.А*. Перший український історико-политичний трактат… С. 134.
[834] Там же.
[835] Там же.
[836] Там же. С. 133.

Володымера стого, (яко цря московъского) монархи *рускогo* и потужного»[837]; «А *рус* всю зъ цремъ московскимъ, якъ найпрудшей, *зъедночи*, а найбарзей для вѣры и хвалы своей бозкей…»[838]

Сложнее дело обстоит с выявлением авторского представления об «украинцах». Учитывая крайнюю скудность употребления этого термина в малороссийских источниках того времени, автора «Перестроги…» можно считать едва ли не его изобретателем.

При работе с текстом мы пришли к следующим наблюдениям. Как мы можем судить, автор разделяет понятия «украинцы» и Украина, а стало быть, и «народ украинский», как бы давая понять, что украинцы – это часть, но далеко не весь народ. Так, например, сначала втор пишет: «А надто сут *и такие* в народѣ украинском, же своих християн татаром и турковм сами у вѣчную неволю выдают..."[839] А затем добавляет: «И то бовѣм зде и не годится хвалити *украинцом*, иж гды з монархою яким, що доброго старши их постановят, то меншиѣ без слушнои причини рекратует…» а после пишет: «Тая ж Украина хотѣла быт, яко окольничніе монархии пановат, тылко за такіи злыи свои поступки и за свою подлост нѣгды не доказала и не докаже…»[840] Судя по приведенной цитате, становится ясно, что украинцы – это некоторая часть Украины и «народа украинского».

При внимательном прочтении возникает вывод, что автор называл украинцами казаков. Так, например, мы находим: «Кгдыж *украинцѣ* такого ест розуму благого, же хотѣли быт, що неподобна, абы над ними не было монархи жадного, а ни звѣрхности якой…» А затем автор уточняет: «Не дивовatся теды, же царь московскыи одъступил мѣста завоеваных и Киевъ, для *казацкои* то зрады и несфорности такъ учинити мусѣлъ…»[841] Мы видим,

[837] Там же. С. 135.
[838] Там же. С. 137.
[839] Там же. С. 133.
[840] Там же.
[841] Там же. С. 135.

что в данном контексте речь идет об одних и тех же людях, которых автор называл украинцами и казаками.

Примерно тот же контекст мы встречаем в другом месте. «А не минет то *украинцовъ*, - пишет автор, - и незадовго поткает, если ся далей монархомъ хрестіанскимъ спротивятся будоут, а в подданствеѣ быт не схотят…. А за такую злую *козаков* справу болшая наступила от поляков зъгуба цркви Бжой…»[842] Говоря об «измене» автор упрекает в этом украинцев и казаков, что снова дает возможность предположить, что в его представлении эти два термина были синонимичны. В этом отношении так же характерен следующий фрагмент: «…же гды и предъ темъ бывала часто громлена, теды в царствѣ московскомъ украинцѣ прибѣжище мѣвали, також греки, и мѣстца стых там вспоможеня брали…»[843] Известно, что в Русское государство переселялись в основном казаки, получая там некоторую автономию на территории Слободской Украины.

Можем вернуться к словам Михаила Лежайского, который пытался защитить «украинцев» от клеветы, при этом явно ставил их в одну плоскость вместе с «малороссийскими войсками». Из этого можно предположить, что для Лежайского, «украинцы» - это, в первую очередь, казаки.

Итак, подведем некоторые итоги нашей работы с источниками.

Во-первых, следует констатировать широкое употребление терминов «Украина», «народ украинский» и даже «украинцы» в среде казачьей старшины в 60-70 гг. XVII в.

Во-вторых, контекст каждого из этих терминов имеет свою конкретную специфику. Украина для старшин – это «отчизна», понятие имеющее конкретное политическое воплощение. Определение «украинский» в отношении к «народу» носило, по всей видимости, уточняющее географическое значение, обозначая население, проживающее на украинских

[842] Там же. С. 137.
[843] Там же. С. 135.

землях. «Украинцы» впервые встречаются в «Перестроге Украине…» и, по всей видимости, служат для обозначения казаков.

В-третьих. В источниках XVII в. мы не найдем представления об *украинской* этнической истории, об *Украине*, как о территории в исторической перспективе (прошлом Украины), о происхождении и основных «местах памяти» *украинского* народа или *украинцев*. То, что мы не находим их в высказываниях представителей казачьей старшины мало удивительного (хотя сколько раз мы сталкивались со взглядами на «русскую» историю, встреченных нами в различных старшинских речах), однако нет их и в исторических сочинениях, рассмотренных нами раннее. Киевские интеллектуалы как будто сторонились «украинской» терминологии.

«Украинский народ», «украинцы» в качестве обозначения населения Малороссии встречается только в документах, исходящих от казацких старшин. Как было показано в предыдущих главах, военно-политическая элита, не обладая в полной мере соответствующим интеллектуальным ресурсом, не была склонна к созданию этнических конструктов. Поэтому этническое наполнение маркер «украинский» получает позже, возможно, что корни этого процесса следует искать в XIX в.

Исходя из всего вышеуказанного, подведем общий итог и выскажем предположение о том, что применительно к XVII в. мы не можем говорить об «украинском народе» или «украинцах» как об этнонимах.

§ 6.«Отчизна» в представлениях казачьей старшины

Целью представленного параграфа является рассмотрение понятие «Отчизна…» («Отчина») в контексте формирования протонациональных представлений казачьей верхушки украинского общества второй половины XVII в.

Представители казачьей старшины и даже некоторые церковные иерархи, в первую очередь, Иннокентий Гизель[844] в своих универсалах и посланиях часто апеллировали к интересам Родины, чтобы обосновать свои политические поступки и рекрутировать сторонников. Появление у элиты Гетманщины прочного осознания себя как части единой «Отчизны», безусловно, является важнейшим процессом, требующим внимательного рассмотрения с точки зрения изучения формирования этнического самосознания. Несмотря на то, что сам термин «Отчизна» был заимствован у поляков, в нарративах которых мы часто встречаем понятие „Ojczyzny", воспринималась она в сознании казаков чаще всего именно в связи с территорией Малой Руси, Украины[845].

Проблема практики использования термина «отчизна» среди казачьей старшины и высшего духовенства актуальна еще в связи с тем, что сейчас наметилась определенная тенденция в историографии, связывающая употребление этого понятия с возникновением национального самосознания. В частности, российская исследовательница Т.Г. Таирова-Яковлева в одной из последних монографий сделала следующее отступление: «Так как в современной историографии, особенно российской имеется совершенно *фантастическое мнение об отсутствии у казацкой старшины представления о национальной идентичности,* то следует разобраться в таком основополагающем вопросе, как понятие «отчизна»»[846]. Таирова-Яковлева опирается, в первую очередь, на сам факт возникновения такого понятия, которое, безусловно, является частью протонациональной

[844] *Довга Л.* Система цінностей в українській культурі XVII століття. Київ — Львів, 2012. С. 242.

[845] На этот принципиальный момент обратила внимание российская исследовательница М.В. Лескинен, изучавшая влияние польского сарматизма на формирование протонационального самосознания украинской элиты: «государство и Родина в сознании украинского шляхтича различались: Родина — это Русь, Украина, но государство, которое должен оборонять от врагов украинский воин — сармат — Речь Посполитая». *Лескинен М.В.* Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М., 2002. С. 140.

[846] *Таирова-Яковлева. Т.Г.* Иван Мазепа и Российская империя. История «предательства». СПб., 2011. С. 202.

идентичности. Исследовательница считает, что для представителей казачьей старшины «отечество» в его политическом и территориальном измерении совпадает с Великим княжеством Русским, возникшим на страницах проекта Гадячского договора и впоследствии прочно связанного в их понимании с представлениями о Родине. В исторической перспективе представление об «Отчизне» - Украине – Руси в сознании гетманского окружения связывалось с представлением о преемственности традиций Древнерусского государства. Когда казаки говорили о «русском» («руським»), они не включали в это понятие то, что относилось к Москве. «Отчизна», таким образом, была противопоставлена «Московщине». Малороссийские гетманы смотрели на себя как на наследников «благочестивых князей российских» и, как впоследствии и сам Мазепа, «разделяли понятие интересов Украины и России, не считая себя обязанным заботиться об общеимперских»[847]. Таким образом, исследовательница связала идею «отчизны» с представлениями о суверенитете

Перед тем, как поставить основные вопросы, которыми мы руководствовались при работе с материалом, представленном в параграфе, необходимо, на наш взгляд дать дефиницию основного понятия, о котором пойдет речь. Ни Таирова-Яковлева, ни другие исследователи, видевшие в появлении образа «Отчизны» важнейшую веху в формировании национального самосознания и представлений о суверенитете, так и не дали определения тому, что же в научной литературе понимается под термином «отчизна».

В ряде современных публикаций, в которых были отражены исследования появления понятия об «отчизне» в Раннее Новое время было выделено такое принципиальное значение этого социального агента как

[847] Там же. С. 204.

создание для индивида ощущения единства с другими индивидами через представление об общей территории[848].

Общая территория, имеющая сакральное значение (речь идет не только о восприятии собственной территории как «святой» земли, но и просто о сильной эмоциональной окраски понятия) и объединяющая в сознании некоторой человеческой группы население этой территории создает некоторую часть этнических связей, формирующих в сознании представление об этнической общности. С понятием Родины связаны и другие элементы этнического сознания – в первую очередь историческая память и идея групповой солидарности. Первая дает ответ на вопрос, почему данный этнос проживает именно на этой территории. А чувство групповой солидарности для Раннего Нового времени, по нашему мнению, выражается в представлении о собственных правах, высшим воплощением которых является идея суверенитета.

В связи с этим основными вопросами, которыми мы руководствовались, работая с представленным ниже материалом, являются следующие: 1) С какой конкретной территорией представители казачьей старшины ассоциировали представления об Отчизне? 2) в каком политическом контексте использовалось это понятие; 3) существовало ли у казачьей старшины изучаемого периода представление о собственном суверенитете?

---

[848] Приведем несколько точек зрения. Исследовательница Г.Е. Смирнова в одной из своих работ так определила значение понятия «Отечество»: «Кроме того, оно является базисом для формирования национального самосознания, что подразумевает осознание индивидом национальной общности с другими индивидами, разделяющими единую территорию, некоторые общие традиции, создающими общую национальную культуру, имеющими единые религиозные верования. Национальное самосознание формирует определенное отношение к другим нациям, чувство национальное гордости, этнической целостности…» Смирнова Г.Е. Понятие «отечество» в русской культуре XVIII века // http://regionalstudies.ru/publication/article/191--lr-xviii-.html (дата обращения 1.10.2015). Известный российский историк-этнограф Ю.И. Семенов понимал «отчество» как представление о «геосоциальном» и «социокультурном» организме, применив к нему термин «геосоциор» См. Семенов Ю.И. Социально-исторические организмы, этносы и нации. // Этнографическое обозрение. М., 1996. № 3. С. 3-4.

Как уже было сказано, для военно-политической верхушки Гетманщины Родина - это, в первую очередь, украинские земли. Однако в ряде случаев мы встречаем серьезные девиации, в рамках которых в качестве «отечества» выступает Польско-Литовское государство в целом. В качестве примера приведём письма Ивана Выговского королю и другим польским сановникам, написанные гетманом после заключения Гадячского договора с Речью Посполитой в 1658 г. В своем листе, посланном Яну Казимиру в декабре 1659 г. Выговский писал, что готов умереть «за достоинство короля и целостность своей *Отчизны*»[849]. Вообще, в письмах бывшего гетмана к различным польским сановникам, королю и примасу мы часто встречаем мотив борьбы за Родину, под которой подразумевается Речь Посполитая: «Теперь уже никто не может сомневаться в верноподданстве моего несчастного семейства, которое пролитием собственной крови начинает запечатлевать свое усердие к вашей королевской милости и к *любезному, родному нашему отечеству*»[850].

Надо отметить, что, по всей видимости, такое понимание отечества как Речи Посполитой было свойственно Выговскому и его окружению в свете шляхетского происхождения. Этот тезис доказывает то, что «Отчизна» в их представлении связана с понятием «общественного блага», то есть республики, социо-политическим выражением которого и была Речь Посполитая. Приведем несколько цитат: «Только то меня утешает некоторым образом, в моём тяжком несчастии, что сколько ни терплю, терплю, защищая честь величества вашей королевской милости, пана нашего милостивого, терплю, стараясь об общественном благе республики (publicum Rzptej promovendo bonum)»[851]. В связи с этим, заключение Гадячского договора с Речью Посполитой рассматривалось Выговским как собственное возвращение в лоно своего Отечества. Подобную риторику, верноподданническую по отношению к королю и Речи Посполитой можно

[849] ПКК. Т. 3. С. 405.
[850] ПКК. Т. 3. С. 420.
[851] Там же.

найти в письмах других сторонников бывшего гетмана, например, в раннее неизвестных листах Ивана Нечая[852]. О благе «całej Rzptej» писал и Ю. Хмельницкий осенью 1660 г[853].

Важно также отметить определенное влияние польских образцов на «патриотическую» риторику, которую мы встречаем в письмах старшины. Так, Выговский в письме к магистрату Львова 1655 г. уговаривал сдаться войскам Хмельницкого, чтобы не допустить «разлития братской крови», а также говорил, что готов стараться ради «посполитого (то есть общего – *Д.С.*) добра»[854]. В письме генерального обозного И. Носач, обращенного к жителям и магистрату того же Львова, несколько раз встречается выражение «конечная справедливость»[855].

Здесь, по-видимому, следует сказать, что и Выговский и Нечай и другие считали себя носителями другой, шляхетской политической культуры, для которой было свойственно понимание Отчизны не просто в географическом плане – как территории Речи Посполитой, но и в политическом – как воплощение в шляхетской демократии прав и свобод «рыцарского сословия». Уже к концу 50-х гг. XVII в. такое понимание Родины для казачьей верхушки становится маргинальным.

Опора на «истинное» понимание интересов Отечества, в изучаемый период использовалась в среде малороссийской элиты в качестве важнейшего аргумента для обоснования различных, в первую очередь, политических действий. Оправдывая свои военные акции, направленные против врагов – будь то Речь Посполитая, Московское государство или же гетманы с другой стороны Днепра, казацкие лидеры активно использовали образ «упадлой Отчизны» для мобилизации своих сторонников и легитимации своих действий. Так, например, побывавший в 1653 г. в Москве посланник Хмельницкого Иван Искра говорил о решимости казаков:

[852] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 322. Л. 243 - 259.
[853] ЦДІАЛ. Ф. 132. Оп. 1. Сп. 14. Л. 1.
[854] ЦДІАЛ. Ф. 132. Оп. 1. Сп. 368. Л. 15.
[855] ЦДІАЛ. Ф. 132. Оп. 1. Сп. 15. Л. 2.

«сколько их мочи ни будет… против неприятелей своих… а *отчизны своей* не отстанут»[856]. Однако следует отметить, что интересы Отечества – Малой Руси в годы Освободительной войны как бы отходили на второй план, скрываясь за религиозными лозунгами. На наш взгляд, характерно в связи с этим высказывание, которое мы встречаем в письме Б. Хмельницкого на сеймик Волынского воеводства: «Хороша нам земля наша отчая, но вера врожденная милее должна быть, за которую мы всегда умирали с готовностью»[857].

Определенные трудности с этой стороны вызывал переход из царского подданства к королю или турецкому султану. Выговский, Брюховецкий и их сторонники оказывались перед дилеммой: еще недавно, обосновывая свои соглашения с Москвой, в своих универсалах и письмах к полякам, они писали, что от Речи Посполитой они отвернулись «для поруганья благочестивой веры». Как же объяснить «малороссийскому народу» в таком случае переход от единоверного московского царя? С одной стороны, казачья верхушка шла по уже проторенной тропе – использовала лозунги религиозного характера времен Освободительной войны. Только в данном случае место «проклятой веры ляхов» занимала «Москва безбожная». С другой, был актуализирован образ Отчизны – Малой Руси, попавшей в «московскую работу».

После заключения Андрусовского перемирия 1667 г., вызвавшего на Украине волну негодования, гетман Брюховецкий писал в своём универсале жителям Новгорода-Северского: «понеже москали с ляхами на комиссии на том постановили и узаконили… чтоб Украйну *отчину милую* и всех христиан, в слободских городех живущих ровным обычаем под меч предати и меньших деток не щадя, а городы, что их найдётся, огнём выпалити и ни во что обратить, так, чтоб на тех украинских и поселенных местех дикие поля

[856] ВУР, Т. 3, № 91, С. 199.
[857] *Заборовский Л.В*. Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40-х - 80-х гг. XVII в. Ч. 1. М., 1998. С. 90.

были…»[858] В приведенной цитате хорошо видно, как Брюховецкий пытался противопоставить интересам своего «Отечества» замыслы «москалей и ляхов», изображенных в этом послании в качестве самых ярых врагов Малороссии.

Побывавший в Чигирине в 1668 г. нежинский протопоп Симеон Адамович пересказывал в Посольском приказе разговор с Иосифом Тукальским, Юрием Хмельницким и Петром Дорошенко: «а как де протопопа привозили в Чигирин из Прилук, говорили ему Тукальской и Юрас и Дорошенко: для чего де он протопоп *не хочет добра своей отчизне, а хочет добра Москве?* И он протопоп говорил: для того де он добра хочет Москве, что на то присягал царскому величеству…»[859] Эти слова интересны еще с той точки зрения, что все лица, участвовавшие в допросе Адамовича, имели богатый опыт переписки с московским правительством и его сторонниками в лице Иннокентия Гизеля и Лазаря Барановича. В своих письмах они неоднократно обращались к сюжетам династического и этнорелигиозного единства русских (в широком смысле этого слова) земель. Образ «Отчизны» давал им единственную возможность обосновать свои действия, направленные против царской администрации и с идеологической точки зрения «прикрывал» от возможных упреков в сотрудничестве с польскими или турецкими властями.

Иннокентий Гизель, выступавший в качестве свидетеля в расследовании измены Брюховецкого и в деле Мефодия Филимоновича, писал в Посольский приказ, пересказывая речи местоблюстителя: «будто он епископ…с боярином его милостью имел ссору для посполитого добра и для целости *отчизны и церкви* Божией и *волности нашей*, и та речь велможному его милости пану боярину неслична, а *отчизны* нашей и волностями никакой обиды несть…»[860] Здесь мы встречаем еще один мотив, который часто сопровождает подобного рода высказывания в документах, исходящих от

[858] АЮЗР. Т. 7. С. 41.
[859] Там же. С. 92.
[860] Там же. С. 71.

верхушки Гетманщины в то время: образ «отчизны» часто стоит в одном ряду с различными «вольностями». Поруганные вольности – это одновременно и наступление на Отечество. Можно сказать, что в этом проявилось представление казаков и представителей высшего церковного духовенства о том, что Отчизна – это сообщество свободных «вольных» людей, обладающих «стародавними» правами и привилегиями. Вспомним, что в среде казачества того времени формировалось представление о себе как о «рыцарском» сословии, которое несколько поколений завоёвывало своё привилегированное положение в польской, а затем и русской монархии различными «рыцарскими службами»[861]. В историографии подчеркивается, что представление о «вольностях» у старшин было связано с конкретными понятиями, а именно: «право управлять своей территорией и жить по своим законам»[862].

Этот тезис, на наш взгляд, нельзя оспорить. Однако, отметим, он несколько категоричен и не подтверждается на всех источниках. В качестве примеров, приведем еще несколько документов. В своём универсале 1669 г. гетман Дорошенко писал: «я ото всея души прилежного радения моего, как я начал о том, взяв Бога на помощь, чтобы нашу *милую отчину при целости стародавних волностях* в пожелаемом покое, за ригиментом моего гетманства, могл скоро оглядати и печаловати…»[863] Для Дорошенко, вольности – это неотъемлемое свойство «Отчизны», без которых невозможно ее нормальное существование. Проиллюстрируем этот тезис следующим примером. До нас дошел интересный памятник, написанный близким к киевскому духовенству полковником Василием Дворецким. Это молитва, содержащая в себе размышления на тему того, что такое «вольность». «Отчизна наша милая, - писал Дворецкий, - нам очень сладка, но вольности

[861] *Флоря Б.Н.* Русское государство и его западные соседи (1655-1661). М., 2010. С. 544
[862] *Таирова-Яковлева Т.Г.* К вопросу формирования самосознания политической элиты Украины…С. 178-179. Таирова-Яковлева, как и другие современные исследователи, рассматривает понятие «вольностей» в политической плоскости.
[863] АЮЗР. Т. 8. С. 6

ее еще более сладки… у нас вольность есть свободная жизнь в вере»[864]. Вспомним высказывание Хмельницкого, которое по своему содержанию напоминает молитву Дворецкого: «Хороша нам земля наша отчая, но вера врожденная милее должна быть, за которую мы всегда умирали с готовностью»[865].

На наш взгляд, нарушение вольностей для казаков обозначало широкий спектр насилия, среди которого ущемление религиозных прав занимает видное место. Однозначно, вольность обозначала в том числе и право на свободное исповедание собственной религии. Это говорит о том, что понятие вольностей следует рассматривать не только в политическом контексте, но и в религиозном смысловом поле.

В своём универсале сторонники Выговского (Г. Гуляницкий, Т. Цецура, И. Богун) десятью годами раннее писали: «Дивуемся не по малу, что ваша милость, *уродився с нами вместе волным народом* и скормився заодно *в Малой Росии, отчине нашей*, а проливаючи через немалой час кровь *свою за волность всего Войска Запорожского*, теперь сами добровольне в неволю поддаетесь и с нами, братьею своею, с которыми вместе хлеб ели есте и против всякого неприятеля стояли, войну ведете и на своих же кровных ближних наступаете …»[866] Итак, авторы воззвания обращались к жителям Левобережья, как к своим «братьям», части одного «вольного народа», проживающего в одной «отчине». Сторонники второго гетмана не забыли напомнить о том, что «вольность», которую левобережные казаки добровольно променяли на «московскую неволю» была заработана в

[864] Российская национальная библиотека. Отдел рукописей. Q. XVII. № 220. Л. 3 об. Здесь необходимо отметить, что в историографии вопрос о том, что же такое «вольности» для казацкой старшины второй половины XVII в. остается не рассмотренным. Пример молитвы Василия Дворецкого отсылает нас к религиозному контексту понимания «вольностей», свойственного для лозунгов Освободительной войны. По нашим наблюдениям, когда такое представление не отвечало политической действительности (например, в случае с Дорошенко), то вольности «включали» в себя крайне «размытое» желание элиты избежать какое-либо очевидное вмешательство в ее внутренние дела.

[865] *Заборовский Л.В*. Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40-х - 80-х гг. XVII в. Ч. 1. М., 1998. С. 90.

[866] АЮЗР. Т. 15.

кровавых сражениях и этим как бы имела священный характер. Интересно и то, что в случае, если левобережные полки выступили бы против казаков Выговского, то они покусятся на «власную (то есть, собственную – *Д.С.*) кровь».

Представление о казаках и, шире, – о «народе малороссийском» как о «кровных братьях» также встречается в различных воззваниях представителей малороссийской элиты. Так, например, в 1663 г. П. Тетеря писал всему Войску Запорожскому: «тако ж и вы братия наши *единого тела с нами будучи составами*, не так сами от себя, как и от неупокойных людей, которые и в недавнее крови братии своей доволно напились, и прелестми московскими от нас не без жалости розрознилися есте…»[867] В 1668 г. Петр Дорошенко писал полтавским казакам: «…ознаменуем им горячею о целости *отчизны Украины* стараючися… же неприятель Рамодановской в краины наши вторгнути замышляет, затягнул немалую громаду орд…»[868] В этой цитате интересен образ врага, воеводы Г.Г. Ромодановского, который своими «ордами» покушается на целостность «Отчизны Украины».

Чтобы еще раз подчеркнуть, что у представителей малороссийской элиты имелось слаженное представление об Отечестве и народе его населяющем, приведем «прелестное» письмо Феофила Бобровича 1668 г. Письмо было обращено «всему православному народу в Украине живущему». В самом начале Бобрович писал, что разочаровался в московской власти: «До ведома доношу, что от многих лет жития, достався не на счастливое оплакание свое в Московском государстве, я по осиротелой своей матери, общей *Отчизне*, воспоминая в ней рождение медоточных сосцев о разуме и наученье воспитанье своё… яко людей православных, христианский народ, особно войско Запорожское…» Жалея о том, что большая часть казаков и «поспольства» осталась верной царю, шляхтич предупредил их о возможных последствиях: «Пагуба всем вам старшим и

[867] АЮЗР. Т. 5. С. 144
[868] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Ст. 708. Л. 72.

меншим, отцем и маткам, младым и старым и всему единоутробному братству моему посполитому украинскому, по сем и по том боку Днепра обретаемому христианскому народу»[869]. Отметим, что образ идеально Отечества, в котором «рождались медоточные сосцы», выступает в качестве интегрирующего фактора, чего нельзя сказать о народе, названном в цитате просто «православными людьми». Фактически автор этой цитаты, как и авторы тех, которые мы уже видели, не говорит о каких-либо именно этнических признаках «народа украинского», о том, что он чем-то конкретным отличается от населения. «Украинский» в данном случае обозначает исключительно «областную» дефиницию, то есть, включает в себя тех «кто проживает на Украине».

В заключение закономерно будет привести следующий тезис Б.Н. Флори: «в итоге в ближайшие десятилетия после Переяславской рады представление о единстве восточных славян должно было подвергнуться суровому испытанию в условиях контактов в границах одного государства представителей двух восточнославянских обществ, очень различных по своей социальной структуре, обладавших к середине XVII в. разными культурно-историческими традициями, сложившимися за предшествующие столетия раздельного существования»[870]. Следует согласиться с тем, что представление казаков о себе как части «русского поколения», общности, единой на всех землях бывшего Древнерусского государства, оставаясь неизменным, не могло дать идеологического обоснования политическим реалиям Малороссии в конце 1650-х – 1660-х гг. Речь идёт о неоднократных переходах верхушки гетмана от одного покровителя к другому, о «двоегетманстве». Именно поэтому актуальным становится образ Родины и единого проживающего в ней народа, скрепленного «кровными братскими» узами.

---

[869] АЮЗР. Т. 8. С. 46-48.

[870] *Флоря Б.Н.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху Средневековья — раннего Нового времени // Россия — Украина: история взаимоотношений. М., 1997. С. 20.

«Русское» воображаемое сообщество в сознании старшины включало территорию Руси в исторических границах Древнерусского государства. Московское государство, таким образом, было его частью, а «московские люди», «москали» - все же оставались «русскими». Однако «отчизна», под которой угадывается в территориальном плане Малороссия, а в гражданском – воплощение казацких вольностей, в определенных случаях может выступать как антоним Москве и царской власти. Здесь мы сталкиваемся с конструктом, имеющим более узкие границы – как в территориальном (Украина, Малая Русь), так и в сословном (первую очередь, казачество) планах.

Теперь рассмотрим проблему формирования в казацкой элите представлений о суверенитете, то есть понимание такого свойства «Отчизны» как независимая власть, контролирующая ее территорию. В историографии обращали внимание на различные отдельные сюжеты, содержание которых давало возможность предположить, что в среде казацкой старшины такие представления были.

После своего торжественном въезда в Киев в конце 1649 г., гетман Богдан Хмельницкий был встречен митрополитом Сильвестром Коссовым и иерусалимским патриархом Паисием. На следующий день Паисий разрешил Хмельницкого от грехов. Н. Яковенко видит в этом элементы коронационного обряда[871]. О возможных монархических притязаниях Хмельницкого говорят его попытки передать гетманскую булаву по наследству своему сыну Тимофею, а после его смерти – Юрию. Важными в связи с этим становятся слова, сказанные Хмельницким перед польскими посланниками в начале 1649 г.: «Я малый и незначительный человек, но по воле Божьей стал единым властителем и самодержцем русским»[872]. Также некоторые московские и польские источники доносят до нас смутные сведения о том, что целью Хмельницкого было создание независимого

[871] *Яковенко Н.* Очерки истории Украины в Средние века и раннее Новое время… С. 426.
[872] ПКК. Т. 1. С. 332.

княжества. Конкретного проекта создания независимого украинского (малороссийского или «руського») у гетмана и его окружения, по-видимому, не было.

Важной вехой в становлении представления о собственной государственности являлся Гадячский договор, предусматривавший автономию украинских земель под названием Княжества Русского в составе Речи Посполитой Трех Народов. По мнению Таировой-Яковлевой, именно Княжество Русское стало политическим воплощением идеалов казацкой «Отчизны» и результатом роста национального (!) самосознания. Условно говоря, воспоминание о Княжестве Русском было актуальным вплоть до времен Ивана Мазепы.

Однако единственный раз, когда мы с точностью можем сказать о том, что видим в источниках отражение идеи создания Княжества Русского после ревизии Гадячского соглашения – это договор, подписанный Дорошенко с представителями турецкого султана в 1669 г. После этого идея Княжества Русского исчезает из источников.

В 1662 г. гетман Иван Брюховецкий писал в Москву: «нам не о гетманстве надобно стараться, только о князе Малороссийского от его царского величества, на которое Желаю Федора Михайловича (Ртищева) имети, чтобы порядок лучший был и обереженье всякое, чтобы люд служилый был готов на встречу неприятелю…»[873] Характерно, что главой этого Малороссийского княжества должен был стать князь, а не гетман, что принципиально отличает проект Брюховецкого от текста Гадячского договора. Нежинский протопоп Семен Адамович, побывавший в плену у Дорошенко, впоследствии вспоминал: «А по смерти Брюховецкого сказал мне протопоп гадицкой Григорий Бутович, что Брюховецкий к турскому салтану послал, поддаючись в подданство, для того, чтобы ему

[873] АЮЗР, Т. 5. С. 101.

Брюховецкому быти князем руским в Киеве, а жити ему в подданстве турского как и князь семиградцкий, только Бог его не допустил…»[874]

В следующий раз идея Малороссийского княжества возникла в связи с турецкой интригой Юрия Хмельницкого, в официальном титуле которого была упомянута «Украина Малороссийская»[875]. По своей официальной версии гетман Хмельницкий вместе с турецким войском в 1677 г. вторгнулся на Правобережную Украину, оправдываясь, тем, что «отец наш не за что ревную к *милой отчизне нашей*, только за права и за вольности, за Божиим повелением на брань поволил и коль многие монархи, склоняясь, искали дружбы. Равно и аз тем путем шествия и радея крепко о святом покое, о *целости милой отчизны нашей*, дабы цвела в Божиих церквях и в вере святой…»[876] Интересно, что сохранилось описание «государственной» печати Юрия Хмельницкого, на которой было написано «Украина Малороссийская».

«Княжество Малороссийское», как нам кажется, стало настолько новой и непонятной для украинской элиты идеей. У нас есть только одно высказывание, дающее представление о том, как казацкое общество отреагировало на появление Хмельницкого и его проекта нового княжества. Запорожский кошевой И. Серко в недоумении написал гетман Ивану Самойловичу, что не знал, как поступить: «Хмельницкого наследника *места гетманского разумения именовали князем над Украиной* и удельное княжеством Украину приукрасить так, как и иные княжества волности не дав, такими как пред тем бывали при королях польских»[877]. Отметим, что Серко, во-первых, противопоставил принцип гетманской власти (которой обладал отец Юрия, Богдан Хмельницкий) Украинскому княжеству. Так же

[874] АЮЗР. Т. 7. С. 93.
[875] Полный титул Юрия Хмельницкого звучал как «Милостию Божиею Георгий Гедеон Венжич Хмельницкий, князь Сарматский Малыя России Украины и вождь Войска Запорожского…»
[876] АЮЗР. Т. 13. Стб. 107.
[877] Там же. С. 168.

Серко, по-видимому, представлял себе «удельное» княжество как образование, обладавшее «декоративным суверенитетом».

Идея «Княжества Малороссийского» потеряла своё политическое значение после того, как Юрий Хмельницкий, фактически, полностью лишенный социальной поддержки, был отозван в Стамбул в 1683 г. Однако мысль о независимой Украине стала актуальной еще раз в виде одного из обвинений, прозвучавших в доносе, составленном казацкой старшиной на гетмана Самойловича: «… разсуждает способной имети приступок, когда ни есть к удельному в Малой России владению и таковым то знатным намерением и печать Юраса Хмельницкого при себе задержал, не отсылая к Великим Государем, на которой погоня Княжество Малороссийское изображено, тому Юрасу от Турского данное»[878].

Как в случае с Хмельницким, так и в случае с доносом на Самойловича, речь шла о некоем «удельном» княжестве. Такой эпитет иногда использовался для обозначения подконтрольных Османской империи Валашского и Молдавского княжеств. Речь о полном суверенитете, конечно же не шла. Более того, надо отметить, что «удельное княжество» Хмельницкого и «Княжество Русское» Гадячского договора – это не одно и то же. Если создатели Гадячской унии ориентировались на Великое княжество Литовское, то Юрий Хмельницкий – на Валахию и Молдавию.

Таким образом, в источниках мы сталкиваемся со следующими проектами возможного суверенитета: 1) притязания Богдана Хмельницкого на монархическую власть, высказанные им один раз; 2) Проект Княжества Русского как некоего политического аналога Великого княжества Литовского. Этот проект был по сути представлен единожды в Гадячском договоре; 3) Проект удельного «малороссийского» княжества, источником которого, по всей видимости, было правовое положение Валахии и Молдавии в составе Османской империи. Во всех трех случаях мы имеем дело с

[878] *Маркевич Н.* История Малороссии. М., 1842. Т. 4. № XXIII

разными проектами. И, надо отметить, ни в одном из них идея независимого государства не ассоциировалась с «отчизной».

В этом отношении, нам ближе подход «скептиков». Вопрос о существовании в сознании украинской элиты представление о независимой суверенной Гетманщине, в общем, безусловно, спорен. Б.Н. Флоря отметил, что различные источники, исходящие от населения украинских земель дают четкое представление об отсутствии в их сознании представления возможности собственного государства. Сложно говорить о прочной связке между Русью и Украиной, якобы существовавшей в сознании людей, живших в XVII в. – понятие «Украина-Русь», была, по-видимому, «изобретена» выдающимся украинским историком М.С. Грушевским в начале XX в. Таким образом, мы полностью разделяем точку зрения В.А. Артамонова, считающего, что «идея политической независимости гетманства («независимой и соборной казацкой Украины») ошибочно опрокидывается украинскими историками из XX – XXI вв. в век восемнадцатый (и, добавим от себя – в семнадцатый – *Д.С.*)»[879] В связи с этим мы не можем согласиться с тезисом Таировой-Яковлевой, и не видим в том понимании «отчизны», которое складывается в среде казацкой старшины в 60-70 гг. XVII в. отражения этнических представлений.

Выводы: 1) Образ «Отчизны» в сознании казачьей старшины того времени ассоциировался с территорией украинских земель. В ряде случаев мы встречаем архаичное для того времени представление о Речи Посполитой как об отчизне; 2) Группировки казачьей старшины активно эксплуатировали образ «отчизны» в своих универсалах и посланиях, с целью рекрутировать сторонников в свой лагерь. В этом также выражается конструктивистская роль элиты по отношению к формированию этнического самосознания; 3) Пришедший из польской политической культуры термин «Отчизна» не имел еще четкой дефиниции в сознании казачьей верхушки, представления о

[879] *Артамонов В.А, Кочегаров К.А., Курукин И.В*. Вторжение шведской армии на Гетманщину в 1708 г. Образы и трагедия гетмана Мазепы. СПб. 2009, С. 29.

«вольностях» как о политических свойствах Отечества еще только формировались. При этом религиозное содержание термина «вольности» еще остается и даже в ряде случаев превалирует. В самом общем виде, представление об отечестве было традицией, оставшейся со времен тесных взаимоотношений украинского и польского обществ.

§ 7. «Москва» и «москали» в представлениях украинской старшины в третьей четверти XVII в.

В предыдущей главе мы обратили внимание на одну из особенностей этнических взглядов автора «Синопсиса…»: для этого произведения было характерно употребление этнонима «москва» в одном ряду с «русью» и другими народами Восточной Европы. При этом в том, что история Северо-Востока – это часть общерусской истории, а принадлежность населения Московского государства – часть «православно-российского» народа, Гизель, по всей видимости, не сомневался.

В источниках, исходящих от представителей старшины этноним «москва» и производные от него – «москали»[880], «московиты» и «народ московский» встречаются часто. Учитывая основной предмет нашего исследования, вопросом первой важности будет, насколько мы можем говорить о «москве» как об этнониме, или, стояло ли в сознании старшины за «москвой» или «москалями» этническое содержание?[881]

---

[880] Все эти термины имеют свои аналоги в польской книжности и обиходе, хотя их содержание несколько отличается от украинского (о чем речь пойдет ниже). «Московит» - общее для латиноязычных европейских книг название население Русского государства. Слово «Москаль», судя по необычной для славянских языков форме, по наблюдениям известного востоковеда XIX в. Александа Казем-Бека, пришло из тюркских (турецкого или татарского) языков или сформировалось, по крайней мере, под их влиянием . Kazem-Beg, A. The Derbend-Nâmeh or the Histoty of Derbend // Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Petersbourg. — St. Petersbourg, 1851. — T. 6. — C. 470

[881] Для современного исследователя, имеющего представление о существовании трех народов (белорусы, русские украинцы) на этнической карте Восточной Европы, конечно же, актуальным вопросом будет проблема зарождения представления о населении Белой Руси как об отдельном народе. Однако мы опускаем этот вопрос в связи с тем, что в изученных нами источниках мы такого представления не встречаем. В данном случае наши наблюдения подкрепляются выводом, сделанным Б.Н. Флорей, выраженным в одной из статей и неоднократно озвученным на различных конференциях: «Если в

В различных казацких хрониках и городских летописях мы встречаем частое употребление термина «москва», обозначающего жителей Московского государства. В повествовании об избрании Брюховецкого гетманом в 1663 г. говорится: «Рада албо зрада чернецкая была под Нежином, и там Ивана Брюховецкого *москва* учинили гетманом»[882]. Нельзя не отметить следующей особенности приведенной цитаты: во множественном числе третьего лица «учинили» в качестве сказуемого относится к подлежащему в единственном числе «москва». Приведем еще один пример из этой летописи: «Того ж року Бруховецкий оженился на *москве*»[883] (речь идет о женитьбе Брюховецкого на дочери московского боярина). В «Летописи Самовидца» мы также находим интересную формулировки при описании мятежа Брюховецкого: «…задор учинили козаки и, подужавши *москву*, побдирали, а инных позабивали…»[884] В 1654 г. гетманским посланником Иваном Тафляры были произнесены слова: «присылал королю на сойм киевской митрополит и иные духовного чину люди дву человек чернцов, что им с *московскими людьми* быти в соединении невозможно, и они того николи не хотели, а се де *москва* хотят их перекрещивать; и чтоб де король собрал войска и их высвобождал, как возможно, а они из Киева *московских людей* выбьют и будут под его королевскою рукою по-прежнему…»[885] В 1673 г., в Запорожской Сечи, во время приёма самозванца, выдававшего себя за царевича Семеона Алексеевича, Иван Сирко говорил казакам: «братия моя милая, как одного выдадим, тогда и всех нас *москва* по одному розволокут…»[886] Потом

источниках и можно проследить осознание каких-то различий между (говоря условно) «Русью Московской» и «Русью Литовской», то нельзя обнаружить каких-либо признаков различного отношения к восточным славянам, живущим на север и на юг от Припяти». *Флоря Б.Н.* Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII — XV веках (к вопросу о зарождении восточнославянских народностей) // Славяноведение. М., 1993. № 2. С.65.

[882] Южнорусские летописи, открытые и изданные Н. Белозерским Т. 1. Киев, 1856. С. 29.

[883] Там же. С.31.

[884] Летопись Самовидца. Киев, 1878. С. 98.

[885] АЮЗР. Т. 10. Стб. 773.

[886] АЮЗР. Т. 11. С. 354.

кошевой в разговорах с царскими посланниками сетовал, что «*москва* де называют их всех ворами и плутами, будто они не знают, что и откуды есть…»[887] Отметим, что в обоих случаях к слову в единственном числе «*москва*» добавлялся глагол во множественном числе.

Термин «москва» употребляется вместе глаголом в третьем лице множественного числа «хотят». С точки зрения современного языка это кажется безграмотным. Однако это не вызвало ни у Тафляры ни у подьячих, записавших его речь никаких сомнений в правильности употребления. Судя по тексту приведённой цитаты «москва» употреблялась как синоним словосочетания «московские люди». О том, что эти термины были синонимичны с точки зрения представителей малороссийской элиты, говорят и другие документы. Нельзя не отметить, что во всех приведенных примерах за термином «москва» стояло представление о каких-то конкретных людях: строго говоря, «москва» - это конкретное скопление нескольких (или более, вплоть до нескольких тысяч) людей. В том случае, если бы под «москвой» понимались представители некоей этнической общности, то, на наш взгляд, употребление этого термина соответствовало традиции употребления других этнонимов в единственном числе (ср. «москва хотят», «москва учинили» и уже приведенные слова Хмельницкого: «…поэтому и вся *русь, которая здесь живёт*, которая с греками одной веры и от них своё начало имеет…»

Возможно, такая странная форма употребления слово «москва» связана с тем, что так в казачьей среде целенаправленно старались отличить «москву» - названия города (государства) и «москву» как скопление подданных царя.

Рассмотрим дело по «сыску» вреда, нанесенного царскими ратными людьми малороссийскому населению в 1656 г. Киевский полковник Антон Жданович, который вел дело, составил пространный отчет, в котором в том числе содержится информация о выходцах из Московского государства: «Тогда Якуб Молдява при том же Тимоше передо мною Антоном сказывал те

[887] Там же. С. 359.

речи, что: я на тот час писарем был, когда тех *москалев* бито и граблено по веленью Михайла Яременка» вообще речь идёт о «битье Левки и Кондрашки *Москвитинов*»[888]. В других местах своего отчета Жданович называл их «москвичами» и «московскими людьми». В одном из перечней убытков, нанесенных ратными людьми жителям украинских городов мы читаем: «Роспись Черномазовой сотни, как много обид от *москвы* починено»[889]. Таким образом, можно заключить, что для Антона Ждановича слова «москва», «московские люди», «москали» и «московиты» являлись вполне взаимозаменяемыми. Однако не следует забывать, что в качестве синонимов к ним использовались выражения «государевы ратные люди» или просто «царские люди».

В феврале 1660 г. Иван Выговский писал королю: «Мне опять приходится изъявлять тяжкую печаль о тиранской смерти моего родного брата, убитого *москвой*»[890]. В универсале, посланном бывшим гетманом сопредельным государствам с объяснениями причин разрыва с царем, Русское государство обозначается как «Московия» («Moscovia»), её население – московиты («moscovitae»), украинские земли назывались «Нашей Русью» («Russia nostra»), а Белорусские земли - как «Белая Русь» («Alba Russia»)[891].

В письме, отправленном П. Дорошенко его куму Груше в 1666 мы находим: «и хотя укрепила в Кременчюку город *москва* и полки все заднепровские над берегом стоят по городом…»[892] В универсале, в котором Брюховецкий оправдывал свой переход к Дорошенко было сказано: «междо собою уговорясь, постановили и присягою подтвердили, что с обоих сторон, то есть с Московской и Польской, Украйну, отчизну нашу милую разоряти…

[888] АЮЗР. Т. 3. С. 521.
[889] Там же. С. 533.
[890] «Mnie za się ciężki moy przychodzi pszełozyć żal z tyrańskiey rodzonemu memu od Moskwy smierci…» ПКК. Т. 3. С. 420.
[891] Архив ЮЗР. Ч. 3. Т. 6. С. 362 — 369. Текст универсала был написан Ю. Немиричем, но завизирован И. Выговским.
[892] АЮЗР. Т. 6. С. 115.

нежели с *москвою* внутренними, истинно злобою полными врагами нашими пребывати… но оне москали сами закрытую в себе злость объявили на убыток народу нашему… Взяв Бога на помощь, около своих неприятелей до *московых, се есть москалей*, болши дружбы с ними не имеючи…чтобы мы о таком московском и ляцком нам и Украине неприбылном намерении ведаючи, уготованное пагубы ожидати, а самих себя и *весь народ украинский* до ведомого упадку о себе не радеючи приводити имели»[893]. Представленные цитаты отражают некоторые особенности употребления термина «москва». Во-первых, пояснение к термину, поставленному в единственное число, дается во множественном: «москва – враги». Во-вторых, снова речь идет о «мокалях», под которыми подразумеваются царские ратные люди. В-третьих, «народ украинский», упомянутый в тексте, как было сказано в предыдущем параграфе, строго говоря, этнонимом не является. Поэтому здесь мы встречаем не столько этническое противопоставление, сколько политическое.

Интересен тот момент, что, противопоставляя «москалей» и «народ наш христианский», мятежные гетманы, видимо, не до конца отдавали себе отчет в чем, собственно, суть различий. Единственный раз, когда можно найти определение той принципиальной разницы, разделявшей «народ малороссийский» и «москву» на «своих и чужих» мы находим у Выговского. По словам его главного политического противника Мартина Пушкаря, гетман распускал по Украине слухи, что «москали» собираются заставить всех посполитых ходить в лаптях, а казаков запишут в солдаты[894]. Видимо, желая привлечь левобережных казаков на свою сторону, Выговский ссылался на уже устоявшееся стереотипное представление о «москалях». Интересно, что оно могло быть «насажено» с польской стороной. В качестве аргумента приведём речь королевского посланника С.К. Беневского, сказанную казакам непосредственно перед подписанием Гадячского договора. Беневский говорил, что у «москалей другая вера», чем у казаков, что москали не

[893] АЮЗР. Т. 7. С. 39-40
[894] АЮЗР. Т. 15. С. 27.

дозволят им изготовлять горилку, мед или пиво, прикажут надевать московские зипуны и лапти, запретят сапоги, а впоследствии переселят их на Белоозеро[895]. Интересно, что польский дипломат использовал очень тонкий ход: для того, чтобы настроить казаков против Москвы были представлены возможные приёмы религиозного, этнического и социального насилия (намекал на «другую» веру, смену обычной одежды – то есть фактически насильственное изменение внешнего облика – фенотипа и, наконец, депортацию). Это говорит о том, что политические круги, желавшие пробудить нелояльность в казачьей среде по отношению к Русскому государству, создавали конструкт этнической розни между «руськими» и «москалями». Впоследствии подобный конструкт будет использован во время почти всех гетманских мятежей, вплоть до И.С. Мазепы. В то же время упоминание о том, что казаков заставят сменить сапоги на лапти еще могло обозначать угрозу понижения социального статуса. Казаки – представители вольного военного сословия, для которого было характерно нарочитое противопоставления себя «черни» и «посполитым», то есть крестьянам. Насильственное «переодевание» в лапти обычно шло бок о бок с угрозой того, что казаков переформируют в «солдатские» полки, которые в то время уже начали набираться из крестьян.

Однако в универсалах, которые рассылали по украинским городам гетманы, решившие порвать отношения с Русским государством, преобладали совершенно другие мотивы. В них образ врага – Москвы – больше напоминает образ поляков в воззваниях Хмельницкого. Так сторонник Выговского Г. Гуляницкий в 1658 г. писал полковнику Кобылевскому: «…неприятель жестокий и немилосердный, *москва* наступает безбожная с своевольники, где никому не наровят, всё мечем и огнём разоряют, церкви Божии палят и монастыри, священников и иноков и

[895] *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей. Кн. II. М., 1991. С. 292. Оригинал текста нами найден не был, однако следует отметить, что Н.И. Костомаров, который ссылается на этот эпизод, несмотря на то, что часто приводит цитаты с искажениями, еще не разу не был уличен в фальсификации.

инокинь всех под меч безо всякого милосердия пускают… и малым детям не спускают, образом святым очи вылупляют и пуще далее от поган починают»[896]. В 1660 г. Выговский с подачи Яна Казимира также разослал несколько универсалов с целью привлечь промосковски настроенное население на свою сторону: «рук власти тиранской, которая не только людем мирских розными их муками лубячи не умеют пощадить, *но и слугам Божиим духовным нашим святителя нашего Бога прославляющих языки подрезывали…»*[897] В 1668 г. гетман Брюховецкий послал «донскому рыцерству» пространное письмо, где объяснял предлагал присоединиться к действиям, направленным против царя: «ныне же не токмо штоб не присовокупитись, но и сами приняли унею и ересь латинскую, егда и ксендзом в церквах служити произволили, и самая *москва* уже не руским, но латинским писмом писати начала… а людей бедных православных христиан, которой бы не хотели к безбожной унеи или ереси латинской пристати, у тех не токмо вотчины отнимают, но и самих бьют и немилостиво мучат и даже до смерти от того приходят…»[898] Гетман заканчивал свое послание вопросом: произвольте того ради вы, братья моя, разсудит: вще ли христиански поступает Москва?»[899] Обвинение «москвы» в «латинстве», естественно, не имели ничего общего с действительностью. Случаи, когда «москали» грабили православных священников (но не униатских) на Украине так же редки и уж тем более у нас нет сведений о том, что ратные люди пытали их, «приводили до смерти» или «надрезали языки». Речь идет о целенаправленном распространении заведомо ложных слухов с целью создания конфликта. Тогда же Брюховецкий написал воззвание и на Слободскую Украину: «Господь не сдавши верных своих *православных християн* в Украине Малые России мешкаючих, - начинал гетман свое

[896] АЮЗР. Т. 4. С. 194.
[897] РГАДА. Ф. 79. Оп. 1 1660 г. №. 3. Л. 60-61.
[898] АЮЗР. Т. 7. С. 61.
[899] Там же. С .62.

послание, - неприятелем в поругание и работу…»[900] Далее в универсале значилось: «Чтоб Украину отчину нашу милую и *всех християн в слободских городех живущих* ровным же способом под меч пустить и малых детей не щадя… а городы чтоб на тех украинских слободцких местах дикие поля были. И уже знатные местечка Бровари и Гоголев и Воронков от киевских *москалей* без остатка опустошены»[901]. Для того, чтобы «обезглавить» Малую Русь, писал Брюховецкий, «*москали* умыслили было если с породы панов полковников и всех старшин Войска Запорожского… с крепостей украинских оных вывесть до московские границы проводить, чтоб и без малого уроку могло выйти»[902]. Заканчивал Брюховецкий свое послание так: «Желаем и советуем, чтоб вы, братья наша от москалей… отстав с нами и верным Войском Запорожским единоразумными не ожидая над собою злых замыслов московских»[903]. В данном, раннее не известном, универсале, Брюховецкий четко противопоставляет «москалей» и «христиан».

Из приведенных примеров можно заключить, что в конструировании образа «чужого» применительно к Москве мятежные гетманы использовали уже апробированный ход – показать населению врага, «наступающего на веру». Такой ход интересен с той точки зрения, что по отношению к «москве» в этих универсалах не были применены какие-либо этнические дефиниции. По всей видимости, этнические различия между «москвой» и «малороссийским народом» были тогда неактуальными для жителей украинских земель и гетманы это понимали[904].

Итак, подведем некоторые итоги изучения приведенных в параграфе источников.

---

[900] РГАДА. Ф. 210. столбцы Московского стола. Ед. хр. № 400. Л. 297.
[901] Там же.
[902] Там же. Л. 298.
[903] Там же. Л. 300.
[904] *Степанов Д.Ю.* Украинцы и москали. Как население Левобережной Украины воспринимало жителей Московского государства во второй половине XVII в. // Родина. - 2012. - №3. - С. 65.

Во-первых, у нас нет веских оснований считать, что за «москвой», «москалями» и «московитами» казаки подразумевали этническое содержание как о народе имеющий отличное от них, казаков, историческое прошлое и происхождение, не принадлежащих к их территории (то есть к Руси) и отличающихся по каким-либо принципиальным этнокультурным критериям (то есть какими-либо очевидными элементами культуры).

Во-вторых, источники демонстрируют нам, что «москвой» и производными от нее именами казаки называли представителей царской администрации и государевых ратных людей. Мы не встречаем в источниках представление о «москве» как о народе, населявшем Московское государство и являвшегося, в определенной степени, его синонимом[905].

В то же время мы уже встречаем представление о «москалях» как об общности, которой предписываются некоторые стереотипные элементы материальной культуры, в первую очередь отличные от населения украинских земель части народного костюма. Также очень характерными являются попытки гетманов Выговского и Брюховецкого сконструировать образ «москвы» и «москалей» как врагов православия. Речь идет о создании образа врага, чуждого населению украинских земель.

Выводы: 1) Мы можем констатировать, что в третьей четверти XVII в. в общественном сознании казацкой элиты существовало (или, вернее, продолжало существовать) представление о единой Руси как территории и как о народе. В территориальном отношении речь идет о всем бывшем Древнерусском государстве, а в этническом – о всех восточнославянских

[905] В этом отношении релевантным будет сравнение с польским взглядом на «народ московский», «москалей» и «московитов». В ряде польских источников мы видим четкое представление о «московском народе» как о целостной политической общности, населявшей Московское государство. В этом смысле «народ московский» в обиходе был вполне употребительным синонимом самому Московскому государству. См. например: *Степанов Д.Ю.* «Отечество» и «Народ». Польское протонациональное самосознание и Освободительная война украинского и белорусского народов 1648-1654 гг. // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. — Випуск 21. — Рівне, 2010. С. 89.

народах. «Русь», «народ русский» являлись в строгом смысле этнонимами, то есть включали в себя все те элементы этничности, которые мы определили в самом начале работы: определенные географические границы; самоназвание, распространенное на всех членов воображаемого сообщества; этногенетический миф о происхождении, а также основные «места памяти», ставшие составной частью исторической памяти казацкой элиты; 2) В ряде случаев мы отмечаем прочное совпадение этнических и конфессиональных границ «русского» воображаемого сообщества. По своему конфессиональной является историческая память казацкой старшины: главным историческим событием, о котором они имели представление оставалось Крещение; Переяславская рада и присоединение к Русскому государству воспринималось как, в первую очередь, воссоединение восточнославянского православия; 3) Таким образом, в сюжетах, связанных с представлением о «русском» в среде казацкой старшины мы находим много общих мест с теми взглядами представителей духовенства, которые были рассмотрены в предыдущих главах. В ряде случаев мы отмечаем непосредственное влияние взглядов отдельных церковных деятелей на этнические представления казацких старшин. В связи с этим мы можем предположить, что на тот момент в сознании украинской элиты существовало единое протонациональное «русское» самосознание, восходящее элементами к средневековым маркерам «русской» идентичности и к историческим сочинениям украинской книжности более раннего периода. 4) Помимо этого, в среде казацкой старшины мы встречаем представление об этнически отдельном «украинском» или «малороссийском» народе, как о населении подконтрольных им территорий. Однако в данном случае мы сталкиваемся больше с маркерами территориальной идентичности: в содержании терминов «малороссийский» или «украинский» нет, строго говоря, тех элементов этничности, о которых мы уже говорили; 5) В изученных текстах мы сталкиваемся с отдельными попытками малороссийских политических кругов конструировать определенный образ врага, этнически чуждого, в виде

населения Московского государства и представителей московской администрации. Это в перспективе нарушало представление о «русском» единстве и могло способствовать развитию комплекса взглядов, включающих в себя идею об этнической обособленности населения украинских земель. Однако за изучаемый период указанный процесс не прослеживается, что говорит о том, что в третьей четверти XVII в. сформированные представления об обособленности населения украинских земель еще не приобрело этнического содержания.

Заключение.

В этом разделе будут представлены основные выводы, сделанные в результате проведенной работы. Еще раз отметим, что в процессе подготовки предлагаемой диссертации был изучен лишь сегмент всего массива возможных источников. Разумеется, разработка этого сравнительно небольшого, по отношению к общему корпусу источников, сегмента дала возможность сделать некоторые обобщающие выводы.

Подведем итоги, выходящие за рамки результирующих наблюдений, сделанных в отдельных разделах диссертации и, соответственно, не повторяющих того, что сказано в заключениях к каждой из трёх глав.

1. Масштабные политические и социальные сдвиги, произошедшие в малороссийском обществе и, в первую очередь внутри его элиты в середине - второй половине XVII в. обусловили интерес образованной части украинского общества того времени к истории украинских земель, их настоящему и будущему. В свою очередь, это объясняет разнородность и относительную многочисленность источников, привлеченных к исследованию. В этих источниках в ряде случаев мы видим попытки осмысления настоящего и прошлого малороссийского общества в рамках этнического дискурса.

2. В связи с этим, определенное место в нашем исследовании заняло изучение вопросов, связанных с социально-политическими процессами, проходящими в самой элите Гетманщины. По происхождению, роду занятий и способам политического взаимодействия можно выделить две крупные группы внутри малороссийской элиты в изучаемый период: высшее духовенство и казацкая старшина. Обе группы можно разделить по социально-политическому принципу (политическим взглядам, устойчивости социально-политических целей), а также по способам идейного воздействия на широкие слои населения.
3. Наибольшее количество источников, привлеченных к разработке нашей проблемы, принадлежат перу представителей духовенства. Им же принадлежат и единственные имеющиеся в нашем распоряжении различного рода исторические и полемические сочинения того времени.
4. Уже в первой половине XVII в. в среде украинских книжников были составлены тексты полемического, исторического и церковного характера, содержащие этногенетическую легенду о происхождении «русского племени». В течение этого времени в украинской образованной среде происходил творческий процесс, результаты которого отразились в текстах в виде устойчивого представления об истории «Руси», то есть общности людей, объединенных этническими признаками (единым языком, прародиной, общей территорией, самоназванием, исторической памятью и этногенетическими мифами).
5. После Переяславской рады 1654 г. установились новые условия, в которых протекала жизнь элиты, что стало одной из основных причин создания целого пласта новых текстов. В них мы также можем увидеть отражение формирования маркеров идентичности внутри образованных слоев украинского общества. На основании

различных посланий от представителей киевского духовенства и гетманской канцелярии, а также некоторых пространных произведений, в первую очередь «Патерика» Иосифа Тризны мы можем сделать вывод о том, что в наибольшем количестве случаев за этими маркерами стояло представление о единстве восточнославянских «русских» земель, этнодинастический принцип права Романовых на украинские земли от «прародителя» князя Владимира I, а также представление о единстве истории православной церкви, как основного принципа политической целостности территории бывшего Древнерусского государства (при этом сами этнические критерии единства не столько уходили из поля внимания авторов текстов, сколько отходили на второй план). В ряде случаев мы можем увидеть представление о «единокупельном» народе, объединенных единым крещением и историей одной церкви. В сочинении киево-печерского архимандрита Иосифа Тризны мы впервые встречаем адаптацию московской историографической традиции, ставшей, по всей видимости, результатом изменившихся политических реалий, актуализировавших поиск идеологического сближения с московской правящей элитой.

6. В результате нашего анализа сочинений архиепископа Лазаря Барановича, а также «Наветов…», написанных неизвестным пока автором, можно сделать вывод о том, что в представлениях авторов о собственной идентичности сохранялись некоторые анахроничные черты. В первую очеред,ь речь идет о том, что хорошо прослеживается амбивалентность в восприятии «русской» терминологии. С одной стороны, и Лазарь Баранович и неизвестный автор «Наветов» явно используют ее для обозначения собственной идентичности, противопоставляя себя, таким образом, полякам, туркам, татарам и т.д. С другой стороны, прослеживается четкое

конфессиональное содержание «русской» терминологии и во многих случаях противопоставление другим народам в их текстах, как нам кажется, также строится исключительно на религиозной основе.

7. В качестве важнейшего источника для нашего исследования был привлечен «Синопсис Киевопечерский…» Иннокентия Гизеля. В основе изложения лежит история народа «славенороссийского», затем «россов», затем народа «православно-российского», под которым подразумевались все восточные славяне. На наш взгляд, в содержании представления о «славенороссийском народе» Иннокентия Гизеля проступает этнический концепт. В связи с этим мы подтверждаем вывод М.В. Дмитриева о том, что в «Синопсисе…» отражен процесс этницизации памяти восточных славян. Центральными сюжетами повествования стали: происхождение славенороссов, крещение и Куликовская битва (ставшая в тексте прямой аллюзией на тогдашние реалии борьбы с османским завоеванием). Красной нитью сквозь все повествование проходит идея законности власти Алексея Михайловича, а затем Федора Алексеевича на украинских землях. Новаторской, по сравнению с остальными украинскими историческими произведениями того времени, стала идея о «первородстве» и этническом первенстве «народа московского», явившегося прямым потомком ветхозаветного Мосоха (Мешеха), легендарного предка всех славян.
8. При этом необходимо отметить, что «Синопсис…» не содержал принципиально нового этнического конструкта. Этнический дискурс, отраженный в тексте произведения, вырабатывался киевской интеллектуальной элитой в течение предшествующих пятидесяти-семидесяти лет. Характерно, что большая часть интересующих нас глав включали в себя пространный пересказ соответствующих сюжетов из наиболее популярного исторического

сочинения Речи Посполитой той эпохи – «Хроники…» Матвея Стрыйковского. В отличие от распространенного в историографии мнения, мы не нашли в «Синопсисе…» произведении сформировавшейся концепции о дву- или триединстве Руси.

9. Изучая материалы, исходящие от казацкой старшины, мы привлекли широкий круг источников, среди которых можно выделить личную переписку, универсалы, послания и т.д., а также политический трактат «Перестрога Украине», написанный неизвестным автором, близким, по-видимому, к семье киевского полковника В. Дворецкого. Результатом работы над этими текстами стал вывод о существовании дихотомии этнического самосознания казацкой старшины, выраженной в практике двух дискурсов – общерусского и «областнического» (автономистского). С одной стороны, в речах и письмах гетманов и других представителей старшины мы видим тоже отражение комплекса этнических взглядов об «общерусском» единстве, что и в письменном наследии представителей духовенства. Естественно, этот дискурс был актуален в первую очередь в связи с поиском взаимодействия с московским правительством, с левобережными гетманами и киевским духовенством. Необходимо также отметить, что в письменном наследии Б. Хмельницкого и в некоторых более поздних источниках мы видим, что идеологическое сближение с московским правительством было более основано на представлении об общей православной вере и династических аргументах. Тем не менее, можно сделать вывод о постепенной этницизации этих представлений.
10. С другой стороны, в ряде гетманских универсалов и прочих источниках, исходящих от тех представителей украинской военно-политической элиты, которые решили порвать отношения с московским правительством, мы видим отражение других взглядов.

Речь идет о представлениях о «Малороссии» как об отдельной области, о ее народе и «отечестве» со свойственными ей «вольностями». Однако, пока наши источники не позволяют сказать, что эти формы локального самосознания были этнически «окрашены». Даже сталкиваясь с тем, как противопоставлялись в различных источниках «народ малороссийский» и «москва», у нас нет оснований считать, что в это противопоставление вкладывалось этническое содержание. В связи с этим в качестве дефиниции к приведенным маркерам мы можем обосновано применить термин «областнический», использованный уже Б.Н. Флорей. Под ним понимается обозначения принадлежности автора к некоей территории, что не подразумевает под собой этнических коннотаций. В определенном смысле термины «малороссийский», «украинский» (и производное – «украинец») выступают в изученных источниках в качестве аналогов использовавшихся в то время в польской книжности терминах «мазовецкий» («мазовшанин»), «малопольский» и т.п.

11. Образ «отчизны» выступает в письменных источниках несколько размыто и, что самое главное, «вольности» (свободы) народа и «Отчизны» также не находили единой трактовки в верхушке украинского общества того времени. Таким образом, можем констатировать, что к 1681 г. внутри украинской старшины *не* сформировался устойчивый комплекс этнических взглядов автономистского характера, который в перспективе мог стать некоей альтернативой общерусскому этническому дискурсу.

*****

Каков же главный суммирующий итог нашей работы? Он представлен в трех основных выводах:

Во-первых, необходимо отметить, что основные элементы идентичности, которые мы можем встретить в изученных источниках, еще относительно подвижны. Представление о «Руси» и «русском» воображаемом сообществе еще размыто. Заметно, что в наших источниках нет окончательных формул исторической памяти и этногенетических представлений, а этногенетическая легенда еще не сформулирована окончательно и включает в себя различные варианты и даже альтернативы. *Однако в целом они тяготеют к единой модели – той, которую в историографии условно называют «общерусской».*

Во-вторых, представления об общих чертах культуры, присущих данному *складывающемуся* этносу, который был бы отделен от «общерусского этноса»**,** и о языке, который объединяет этот этнос (также необходимые для того, что мы могли бы констатировать окончательное формирование этнического дискурса), можно проследить лишь в отдельных случаях.

В целом, мы пришли к следующему ***общему*** выводу: изученные источники позволяют предположить, что мы имеем дело не с окончательно сформированным *этническим* дискурсом (как системой представлений, символов, элементов «самоощущения», связанных с этим установок поведения и практик), а скорее с такими представлениями об идентичности православного населения Речи Посполитой и Гетманщиной, которые находились *in statu nascendi.*

Список источников

Архивные и рукописные

1. Львівська національна наукова бібліотека імені В. Стефаника. ф. 5. Оп.1. № 189.
2. Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф.79. Сношения России с Польшей. Оп. 1. 1660 г. № 3.
3. РГАДА. Ф. 79. Сношения России с Польшей. Оп. 1. 1660 г. № 4.
4. РГАДА. Ф. 229. Малороссийские дела. 1659. № 89.
5. РГАДА. Ф. 229. Малороссийские дела. 1664 г. № 11.
6. РГАДА. Ф. 229. Малороссийские дела. Оп. 1. 1665. № 68
7. РГАДА.Ф. 229. Малороссийские дела. 1668 г. № 25.
8. РГАДА. Ф. 229. Малороссийские дела. 1673 г. кн. № 21.
9. РГАДА. Ф. 229. Малороссийские дела. 1673 г. Кн. № 24.
10. РГАДА. Ф. 229.Малороссийские дела. Оп. 3. № 157.
11. РГАДА. Ф. 229. Малороссийские дела. Оп. 3. №. 158.
12. РГАДА. Ф. 229. Малороссийские дела. Оп. 3. №. 164.
13. РГАДА. Ф. 124. Малороссийский приказ. Оп. 1. 1658 № 12.
14. РГАДА. Ф. 124. Малороссийский приказ. Оп. 3. 1660 г. № 3.
15. РГАДА. Ф. 229. Малороссийский приказ. Оп. 3. Ед. хр. № 170.
16. РГАДА. Ф. 214. Сибирский приказ. Стб. 1692.
17. РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. №. 608.
18. РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Ст. 656.
19. РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Ст. 701.
20. РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Ст. 708.
21. РГАДА. Ф. 210. Столбцы Московского стола. № 315.
22. РГАДА. Ф. 210. Столбцы Московского стола. Ст. 400.
23. РГАДА. Ф. 210 Столбцы Московского стола. № 404.
24. РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 322.
25. РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 368.
26. РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. Ст. 424.
27. Российская государственная библиотека. Отдел рукописей. Ф. 304. № 714.
28. Российская национальная библиотека. Отдел рукописей. Ф. Q. XVII. 220. Л. 59 – 60 об.
29. Центральний державний історичний архів України, Львів (далее – ЦДІАЛ). Ф. 132. Оп.1. Сп. 14.
30. ЦДІАЛ. Ф. 132. Оп.1. Сп. 368.

31. ЦДІАЛ. Ф. 132. Оп.1. Сп. 15.
32. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные археографическою комиссиею (далее – АЮЗР). СПб.: Археографическая комиссия. 1863 – 1892. Т. 3, 4, 7, 10, 11, 14, 15.
33. Архив Юго-западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденную при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Киев, 1859-1911. Ч. 1-8.
34. *Бантыш-Каменский Д.Н*. Источники Малороссийской истории, собранные и изданные О. Бодянским. М.: Университетская типография. 1758. Ч. 1-2.
35. *Берында Памва.* Лексіконъ славенорωсскїй и именъ тлъкованїє. Киев: Типография Киево-печерского монастыря. 1627.
36. Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в трех томах. М.: Издательство Академии наук СССР. 1953. Т. 2-3.
37. *Гваньини А.* Описание Московии. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1997.
38. *Грибоедов Ф.А*. История о царях и великих князьях земли Русской. СПб.: Синодальная типография. 1896.
39. Джерела з історії Національно-визвольної війни українського народу 1648-1658 рр. Т.1. НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського; Канадський інститут українських студій (Едмонтон). - К., 2012.
40. *Дмитрий Ростовский (Туптало)*. Пирамида или столп // Келейный летописец. Святителя Димитрия Ростовского. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2007.
41. Документы об Освободительной войне украинского народа 1648 – 1654 (далее – *ДОВ*). / Сост. А.З. Барабой, И.Л. Бутич, А.Н. Костренко, Е.С. Компан. Киев, К., 1965.
42. Документи Богдана Хмельницького. / Упор. І. Крип'якевич, І. Бутич и др. Київ, 1961.
43. Донесения папского нунция Иоанна Торреса. Киев: типо-лит. М.Т. Мейнандера. 1914.
44. *Заборовский Л.В*. Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40-х – 80-х гг. XVII в. Ч. 1. М.: Памятники исторической мысли, 1998.
45. *Иннокентий Гизель.* Мир с Богом человеку или покаяние святое примиряющее Богови человека. Киев: Типография Киево-Печерского монастыря, 1669.

46. *Иннокентий (Гизель)* Синопсис или краткое собрание из различных летописцев. Киев: типография Киево-Печерского монастыря. 1674.
47. *Иннокентий (Гизель)* Синопсис или краткое собрание из различных летописцев. Киев: Типография Киево-Печерского монастыря, 1680.
48. *Иоанникий (Галятовский).* Скарбница потребная. Новгород-Северский, 1676.
49. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. Пер. Г. Г. Генкеля. СПб., 1900. Т. 1.
50. *Ісаевич Я.* "Навіти" — неведома пам'ятка українськоі публіцистики XVII ст. // Науково-інформаціний бюлетень Архівного управління УССР. 1964. № 6.
51. *Лазарь (Баранович)*. Меч духовный, еже есть глагол Божий на помощь церкви воюющей. Киев: Типография Киево-Печерского монастыря, 1666.
52. *Лазарь (Баранович).* Трубы на дни нарочитыя праздников. Киев: Типография Киево-Печерского монастыря, 1674.
53. *Лаппо-Данилевский А.С.* Очерк развития русской историографии // Русский исторический журнал. Петроград, 1920. Кн. 6.
54. Літопис Самовидця. видання підготував Я.І. Дзира. — Київ: «Наукова думка», 1971.
55. *Мицик Ю.А*. Перший український історико-политичний трактат // Український історичний журнал. Киев, 1991. № 5. С. 129-138.
56. Памятники, изданные временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденную при киевском военном, подольском и волынском генерал—губернаторстве. Киев. 1852. Т. 3.
57. Патерикъ или Отечникъ Печерский. Киев: Типография Киево-Печерского монастыря, 1661.
58. Письма преосвященного Лазаря Барановича. Чернигов, 1865.
59. Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. 1-2.
60. Полное собрание русских летописей. Т.40. Густынская летопись / Текст подг. Ю. В. Анхимюк, С. В. Завадская, О. В. Новохатко, А. И. Плигузов. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
61. Реестра всего Войска Запорожского. // Чтения в обществе истории и древностей Российских. *(далее – ЧОИДР)*, Кн. 2-3. М., 1874.
62. Сказание о князьях Владимирских. Вторая редакция. Цит. По: *Дмитриева Р.П.* Сказание о князьях владимирских. М.-Л.: 1955.
63. Собрание государственных грамот и договоров. СПб.: Тип. Селивановского. 1826. Т. 4

64. *Софонович Ф.* Хроніка з літописців стародавніх. Вид. Ю.А. Мицик и В.М. Кравченко. Київ: Наукова думка, 1992.
65. Труды Киевской духовной академии. Т.2. 1865.
66. Універсали Богдана Хмельницького. Київ, 1998; Національно визвольна війна в Україні 1648 - 1657. Збірник за документами актових книг. Київ, 2008.
67. Чтения в обществе истории и древностей Российских. 1848, кн. VIII. С. 1-39.
68. Южнорусские летописи, открытые и изданные Н. Белозерским Т.1. Киев, 1856.
69. *Bielski M*. Kronika wszytkyego swyata. Kraków, 1551.
70. Dyskurs o teraźniejszej wojnie kozackej albo chłopskej // Pisma politzcyne za panowania Jana Kazimierza. Wrocław, 1989.
71. *Guagnini A*. Sarmatiae Europeae Descriptio. Alexandi Gwagnini. Cracoviae, 1578.
72. *Stryjkowski M.* Kronika Polska, Litewska, Źmudzka I wszystkiej Rusi. Konegsberg, 1582.

Список использованной литературы.

73. *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-печерском патерике как историко-литературном произведении. СПб., 1902.
74. *Алмазов А.С.* Политический портрет украинского гетмана Ивана Самойловича в контексте русско-украинских отношений (1672 – 1687). М., 2012.
75. *Андерсон Б*. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В.Г. Николаева. М., 2001.
76. *Артамонов В.А, Кочегаров К.А., Курукин И.В*. Вторжение шведской армии на Гетманщину в 1708 г. Образы и трагедия гетмана Мазепы. СПб. 2009.
77. *Аскоченский В.* Киев с древнейшим его училищем академиею. Киев, 1856. Ч. 1-2.
78. *Бантыш-Каменский Д.Н.* История Малороссии со времен присоединения оной к Российскому государству. М., 1822. Ч. 1-4.
79. *Баранова О.В.* Договоры Войска Запорожского с Россией и практика взаимоотношений сторон во второй половине 50-х – 70-е годы XVII века // Белоруссия и Украины: история и культура. Ежегодник. М., 2004.
80. *Белявский Н.* Сильвестр Коссов, митрополит Киевский. // Литовские епархиальные ведомости за 1872 г. №№ 7-10.
81. *Беркович Н.А*. Племя, народность, нация. Социально-философские аспекты. СПб.: Наука, 2001.

82. *Бибо И.* О бедствиях и убожестве малых восточноевропейских государств // Бибо И. О смысле европейского развития и другие работы. Москва: «Три квадрата», 2004. С. 159-262.
83. *Боднарчук Д. В.* К вопросу об административном устройстве Руського воеводства Королевства польского и Речи Посполитой // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2010. № 1 (7). С. 179–183.
84. *Боднарчук Д. В.* «Русины», «люди руские», «люди литовские», московиты, «москва»: проблема национальной идентичности в историографии // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 3 (45). С. 23–24.
85. *Боднарчук Д.В.* Этнокультурная идентичность населения Руского воеводства Речи Посполитой в конце XVI - первой половине XVII в. Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. ист. наук. СПб., 2012.
86. *Боднарчук Д. В.* Убогие русинцы? Что значило быть русином в Польше XVII века? // Родина. 2012. № 3. С. 66.
87. *Боброви*ч *М.А*. Мирослав Грох: формирование наций и национальные движения малых народов // Национализм и формирование наций: теории - модели-концепции. Под ред. А.И. Миллера. М., 1994. С. 70-93.
88. *Борисова С.А.* Т. Ходана. Между королем и царем. Московское государство глазами православных русинов – жителей Речи Посполитой (на основе письменных памятников XVI – первой половины XVII в.). Рецензия. // Славяноведение. М., 2012. - № 4. - С. 85-90.
89. *Бранденбергер Д.* Национал-большевизм. Сталинская массовая культура и формирование русского национального самосознания (1931-1956). СПб., 2009.
90. *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983.
91. *Бромлей Ю.В.* Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М., 1981.
92. *Брубейкер Р., Купер Ф.* За рамками идентичности // Ab Imperio. 2002. - № 3. - С. 65–112.
93. *Ведюшкина И.В.* Переживание времени и исторические представления на Руси в XI – начале XII вв. // Образы времени и исторические представления. Россия – Восток – Запад. М., 2010. С. 601 – 615.
94. *Викторов Ю.Г.* Украинская историография о взаимоотношениях Московского государства и Запорожского войска в 1648-1654 годах и ее источниковая база. Реф. дисс. На соискание уч. ст. канд. ист. наук. М., 2009.

95. *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви. N.Y. 1955-1966. Т. 1-4;

96. *Гайда Ф.А.* Несколько пояснений к вопросу об истории слова «украинцы» // Русский сборник. Т. 14. М., 2013. С. 73-79.
97. *Гайда Ф.А*. От Рязани и Москвы до Закарпатья. Происхождение и употребление слова «украинцы» // Родина. - 2011, - №1 - С.82-85.
98. *Геллнер Э.* Нации и национализм. М., 1991.
99. *Гиль А.* Паисий Черхавский – холмский православный епископ (1621 – 1636) // Православие Украины и Московской Руси в XV – XVII вв. М., 2012.
100. *Голобуцкий В.А.* Дипломатическая история Освободительной войны украинского народа 1648-1654 гг. К., 1962.
101. *Голубець М.,* Золота книга українського лицарства. Львів, 1939. Зош.1.
102. *Горобець В.М.* Від союзу до інкорпорації: українсько-російські відносини другоі половини XVII - першоі чверті XVIII ст. Київ, 1995.
103. *Горобець В*. «Волимо царя східного…» Український Гетьманат та російська династія до і після Переяслава. Київ, 2007.
104. *Греков Б.Д.* Первый труд по истории России // Исторический журнал 1943. № 11-12.
105. *Грушевський М.С.* Звичайна схема "Руськоі історіи і справа рационального укладу історіи східного слов`янства //Статья по славяноведению. – Вип. І. – СПб., 1904 – С. 298-304

106. *Грушевський М.С.* Історія України-Руси. К., 1994. Т. 1-10.
107. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера земли. Л., 1990.
108. *Державин Н.С.* Происхождение русского народа. М., 1945.
109. *Дмитриев Л. А*. «Книга о побоищи Мамая, царя татарского, от князя владимерского и московского Димитрия» // Труды Отдела древнерусской литературы. — Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979. — Т. XXXIV.
110. *Дмитриев М. В.* "Ваша" и "наша" Русь. Сторонники унии перед проблемой этноконфессионального самоопределения в конце XVI - начале XVII вв. // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Т. 5 (Львів, 1998). Prosphonema. Історичні та філологічні розвідки, присвячені 60-річчю академіка Ярослава Ісаэвича. Уклав Б. Якимович. С. 231-244.

111. *Дмитриев М.В.* Киево-Могилянская академия и этницизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович) // Київська Академія. Вып. 2-3. Киев, Киево-Могилянская академия, 2006. С. 14-31.

112. *Дмитриев М.В.* Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг. М., 2003.

113. *Дмитриев М.В.* Этнонациональные отношения русских и украинцев в свете новейших исследований // ВИ. - 2002. - №2 - С. 154-158.

114. *Довга Л.* Система цінностей в українській культурі XVII століття. Київ – Львів, 2012;

115. *Дорошенко Д.И.* К «украинской проблеме». По поводу статьи Н.С. Трубецкого. Ответ кн. Трубецкому проф. Дорошенко // Вестн. Моск. Ун-та. Сер.9. Филология. – М., 1990. - №5. – С. 55-67;

116. *Дорошенко Д.И.* Нарис Історії України. Мюнхен, 1966.

117. *Дорошенко Д.* Огляд української історіографії. Прага, 1923.

118. *Дробижева Л. М., Аклаев А. Р., Коротеева В. В., Солдатова Г. У.* Демократия и образы национализма в Российской Федерации 90-х гг. М., 1996.

119. *Дьяконов И.М.* История Мидии. М.; Л., 1956.

120. *Ерусалимский К.Ю.* Идеология истории Ивана Грозного: взгляд из Речи Посполитой // Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории. М., 2008. С. 589–635.

121. *Жиленко І.В.* Синопсис Київський. Киев, 2002.

122. *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.

123. *Заборовский Л.В. Захарьина Н.С.* Религиозный вопрос в польско-российских переговорах в деревне Немежа в 1656 г. // Славяне и их соседи. М., 1991. Вып. 3. С. 158-175.

124. *Затилюк Я. В*. Минуле Русі у київських творах XVII століття: тексти, автори, читачі. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук за спеціальністю 07.00.01. – історія України. – Інститут історії України НАН України. – Київ, 2012.

125. *Иконников В. С.* Опыт русской историографии. — К., 1908. — Т. 2. — Кн. 1-2.

126. *Ісаевич Я.Д.* Джерела з історіі українськоі культури доби феодалізму XVI-XVIII ст. Київ, 1972.

127. *Каппелер А.* Мазепинцы, малороссы, хохлы: украинцы в этнической иерархии Российской империи //Россия - Украина: история взаимоотношений. Под ред. А. И. Миллера, В. Ф. Репринцева, Б.Н. Флори. Москва: Школа “Языки русской культуры”, 1997. С. 125-144.

128. *Карнаухов Д.В.* История русских земель в польской хронографии конца XV - начала XVII в. Новосибирск, 2009.

129. *Карнаухов Д. В.* Мифологема происхождения восточных славян в интерпретации польской просвещенной элиты XVI века // Вестник Евразии. — 2000. — № 3. — С. 61-78.

130. К*арнаухов Д. В.* Проблема русских летописных источников Яна Длугоша и Мачея Стрыйковского в отечественной и зарубежной историографии // Вестник Томского государственного университета. — 2011. — № 346. — С. 69-73.

131. *Карнаухов Д. В.* Формирование исторического образа Руси в польской хронографии XV—XVI вв. (Источники и историография исследования) // История и историки: Историографический вестник. — 2005. — № 1. — С. 53-83.

132. *Карпов Г.Ф.* Дионисий Балабан митрополит киевский. Из истории отношений киевской церковной иерархии к московскому правительству. 1654–1661 гг. // Православное обозрение. — М., 1874. — Первое полугодие. — С. 116–135.

133. *Костомаров Н.И.* Две русские народности (письмо редактору) // Основа. СПб., 1861. - № 3.- С.31-65.

134. *Костомаров Н. И.* Ответ на выходки газеты „Czas“ и журнала „Revue Contemporaine“ // Основа. — СПб.: 1861. — № 2. — С. 124-135.

135. *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей. Кн. II. М., 1991.

136. *Ковальский Н.П.* Источники по истории Украины XVI - первой половины XVII в. во львовских археографических изданиях XIX - начала XX в., Днепропетровск, 1978.

137. *Ковальский Н.П.* Анализ архивных источников по истории Украины XVI-XVII вв. Днепропетровск, 1984.

138. *Ковальский Н.П.* Источниковедение истории украинско-русских связей (XVI - первая половина XVII в.) Днепропетровск, 1985.

139. *Ковальский Н.П.* Источники по истории Украины XVI - первой половины XVII в. в Литовской метрике и фондах приказов ЦГАДА. Днепропетровск, 1979.

140. *Когут З.* Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. «Критика». Київ, 2004

141. *Коротеева В.* Существуют ли общепризнанные истины о национализме? // Pro et Contra. Т. 2 (1997).- № 3. - С. 185-203.

142. *Коротеева В.В.* Энтони Смит: историческая генеалогия современных наций - Национализм и формирование наций: теории - модели- концепции. Под ред. А.И. Миллера. М., 1994. С. 19-43.

143. *Котлярчук А.С.* Самосознание белорусов в литературных памятниках XVI—XVIII вв. // Русь—Литва—Беларусь: Проблемы национального самосо-знания в историографии и культурологии: По материалам междунар. науч. конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Н. Н. Улащика. М., 1997. С. 144-161.

144. *Крикун М.* Крикун М. Між війною і радою. Козацтво правобережної України в другій половині XVII – на початку XVIII ст. К., 2006.

145. *Крип'якевич І.П.* Богдан Хмельницький. К., 1954.

146. *Крип'якевич І.П.* До питання про національну самосвідомість українського народу в кінці XVI – на початку XVII ст. // Український історичний журнал. К., 1966. № 2.

147. *Кулиш П.А.* Записки о Южной Руси. СПб., 1856. Т. 1-2; *Он же.* История Воссоединения Руси. СПб., 1874. Т.1-3.

148. *Кулиш П.А.* Материалы для истории Воссоединения Руси. Т. 1. М., 1877.

149. *Кулиш П.А.* Отпадение Малороссии от Польши. М., 1888. Т. 1-3.

150. *Кучкин В.А.* Княжеский помянник в составе Киево-Печерского патерика Иосифа Тризны // Древнейшие государства Восточной Европы. Ежегодник за 1995. М., 1997. С. 166-233.

151. *Кучкин В.А.* Фрагменты Ипатьевской летописи в Киево-Печерском патерике Иосифа Тризны // ТОДРЛ. Т. 24. Л., 1969. С. 196-198.

152. *Лихачев Д.С.* Национальное самосознание Древней Руси. М. – Л., 1945.

153. *Лурье С.В.* Историческая этнология: Учебное пособие для вузов. М., 2004.

154. *Лаппо И.И.* «Идея единства русского народа в Юго-Западной Руси в эпоху присоединения Малороссии к Московскому государству». Прага, 1929.

155. *Лаппо И.И.* Происхождение украинской идеологии Нового времени. Ужгород, 1926.

156. *Ламанский В.И.* Белая Русь // Живая старина. № 1, 3 (1891) С. 145-256.

157. *Лаппо-Данилевский А.С.* Очерк развития русской историографии // Русский исторический журнал. Петроград, 1920. Кн.6. С. 5-29;

158. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983.

159. *Ленин В.И.* Сектанство как религиозная форма политического протеста крестьянства // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. М., 1967. Т. 4.С. 228-229.

160. *Лескинен М.В.* Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М., 2002. С. 129-150.

161. *Лескинен М.В.* Сарматский патриотизм в контексте формирования польской национальной мифологии в XVII в. // Польская культура в зеркале веков. М., 2007. С. 104-130.

162. *Линниченко И.А.* Малорусский вопрос и автономия Малороссии. Открытое письмо профессору Грушевскому. Одесса, 1917.

163. *Липинський В*. Листи до Братів-Хліборобів. Киев-Филадельфия, 1995.

164. *Липинський В.* Україна на переломі. Филадельфия, 1991. Т. 1-2.

165. *Любавский М. К.* Историческая география России в связи с колонизацией. М., 2000.

166. *Мавродин В.В.* Образование Древнерусского государства. Л., 1945.

167. *Мавродин В.В.* Происхождение названий “Русь”, “русский”, “Россия”. Л., 1958.

168. *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 7.

169. *Макарий (митр.)* Обзор редакции Киево-Печерского патерика преимущественно древних // Известия императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности. СПб., 1856.

170. *Максимов П.Н.* Идея антиосманского союза в практике русской дипломатии в начале 70-х гг. XVII в. // Славянский сборник. Вып. 4. Саратов, 1990.

171. *Максимович М.А.* О малороссийских народных песнях // Максимович М.А. Собрание сочинений. Т. 2. Киев, 1877. С. 439-458 (это предисловие к книге - Малороссийский песни, изданные М. Максимовичем. М., 1827, С. 1-36

172. *Максимович М.А.* Об употреблении названий России и Малороссии в Западной Руси // Максимович М.А. Собрание сочинений. Т. 2. Киев, 1877. С. 307-311.

173. *Марзалюк І.А.* Людзі дауняй Беларусі: этнаканфесійныя і соцыякультурныя стэрэатыпы (X – XVII стст.). Магілеу: МДУ імя А.А. Куляшова, 2003.

174. *Маркевич Н.* История Малороссии. М., 1842. Т. 4. № XXIII.

175. *Матвеев П.* Москва и Малороссия в управление Ордина-Нащокина Малороссийским приказом, «Русский архив», М., 1901. Т. 1.

176. *Миллер А.И.* Бенедикт Андерсон: национализм как культурная система // Национализм и формирование наций: теории - модели- концепции. Под ред. А.И. Миллера. М., 1994. С. 59-69

177. *Миллер А.И.* Национализм как теоретическая проблема // Полис - 1995. - № 6 – С. 143-178.

178. *Миллер А.И.* Национализм как теоретическая проблема (предварительные итоги) // Национализм и формирование наций: теории - модели- концепции. Под ред. А.И. Миллера. М., 1994. С. I – IX.

179. *Миллер А.И.* О дискурсивной природе национализмов // Pro et Contra. Т. 2 (1997), № 4.

180. *Миллер А.И.* Ответ П. Канделю // Pro et Contra. Т. 3 (1998). № 3.

181. *Миллер А.И.* Теоретические приципы изучения национализма, важные для этой книги // Миллер А.И. “Украинский вопрос” в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). Спб: Алетейя, 2000. С. 8-19.

182. *Миллер А.И.* Теория национализма Эрнеста Геллнера и ее место в литературе вопроса - Национализм и формирование наций: теории - модели- концепции. Под ред. А.И. Миллера. М., 1994. С. 3-18.

183. *Милюков П.* Главные течения русской исторической мысли. М., 1898. Т. 1.

184. *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – XVII вв. СПб., 2000.

185. *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI - начала XVIII века. СПб., 1999.

186. *Мыльников А.С.* Народы Центральной Европы: формирование национального самосознания XVIII – XIX вв. СПб., 1997.

187. *Мыцык Ю.А.* "Кройника" Феодосия Софоновича как исторический источник и памятник украинской историографии XVII века. Днепропетровск, 1975.

188. *Мыцык Ю.А.* Украинские летописи XVII века. Днепропетровск, 1978.

189. *Мыцык Ю. А.* Влияние "Кройники" Феодосия Софоновича на Киевский "Синопсис" // Некоторые проблемы отечественной историографии и источниковедения. Сборник научных статей. — Днепропетровск, 1972. — Вып. 1. С. 129-136.

190. *Мицик Ю.А.* Джерела з історіі національно-визвольноі війні українського народу середини XVII століття. Дніпропетровськ, 1995.

191. *Мицик Ю.А.* Історичні погляди Ф. Софоновича // *Феодосій (Софонович)* Хроніка з літопісців стародавніх. Київ, 1990.

192. На путях становления украинской и белорусской наций: факторы. Механизмы, соотнесения. М., 2004.

193. Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др; Пер с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского — М.: Праксис, 2002.

194. Национализм и формирование наций: теории - модели- концепции. Под ред. А.И. Миллера. М., 1994.

195. *Неменский О.Б.* История Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // Україна та Росія: проблеми політичних і соціокультурних відносин. Зб. наук. праць. Київ, 2003. С. 409 – 434.

196. *Неменский О.Б.* Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // Белоруссия и Украина: История и культура. Ежегодник, 2005. М., 206. С. 180-191.

197. *Неменский О.Б.* «Русское» и «русскость» в культуре Речи Посполитой конца XVI – первой половины XVII вв. (по материалам полемических сочинений)// Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время. Под ред. М.В. Дмитриева. М.: Индрик, 2008. С. 137-162

198. *Неменский О.Б.* История Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // Україна та Росія: проблеми політичних і соціокультурних відносин. Зб. наук. праць. Київ, 2003. С. 409 – 434;

199. *Неменский О.Б.* Воображённые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // Белоруссия и Украина: История и культура. Ежегодник, 2005. М., С. 41-78.

200. *Неменский О.Б.* «Русское» и «русскость» в культуре Речи Посполитой конца XVI – первой половины XVII вв. (по материалам полемических сочинений)// Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время. Под ред. М.В. Дмитриева. М.: Индрик, 2008. С. 137-162.

201. *Неменский О.Б.* Особенности этнического самосознания Мелетия Смотрицкого // Леў Сапега и яго час. Сб. ст. Гродна, 2007. С. 304-309.

202. *Неменский О.Б.* Формы русской идентичности у Мелетия Смотрицкого // Власть, общество, культура в славянском мире в Средние века. Славяне и их соседи. Вып.12. М., «Индрик», 2008. С. 305-316.

203. *Неменский О.Б.* Об этноконфессиональном самосознании православного и униатского населения Речи Посполитой после Брестской унии // Между Москвой, Варшавой и Киевом. Сб. ст. под ред. О.Б.Неменского. М., 2008. С.105-113.

204. *Николаев В.Д.* Свидетельство хроники Псевдо-Симеона о руси-дромитах и походе Олега на Константинополь в 907 г. // Византийский временник. 1981. Т. 42. С. 147-153.

205. *Огієнко І.* Українська церква за часів Руїни (1657 – 1687). Winnipeg, 1956.

206. *Опарина Т.* Украинские казаки в России: Единоверцы или иноверцы? (Микита Маркушевский против Леонтия Плещеева) // Соціум. Альманах соціальної історії. 2003. Вип. 3. С. 21-44.

207. *Опарина Т.А*. Украинское духовенство и Московский патриархат в середине XVII в.: контакты и конфликты (вопрос об отношении к киевскому благочестию в русских церковных кругах) // Православие Украины и Московской Руси в XV - XVII вв.: общее и различное. М., 2012. С. 29-52.

208. *Пелешенко Ю.* «Похвала Эрусалиму» Захарії Копистенського в контексті церковно-політичної ситуації в Україні у 20-х - 30-х роках XVII ст. // Jews and Slavs. Vol. 7. Ed. by W. Moskovich. Jerusalem-Kyiv, 2000. P. Jews and Slavs. Vol. 7. Jerusalem-Kyiv, 2000. С. 48 -54.

209. *Петкевич К.* Переяславська рада 1654 р. в найновшій польскій істор іографії та публіцистиці // Схід-Захід: Історико-культурологічний збірник. Випуск 9-10. Харків, 2008.

210. *Пештич С.Л.* «Синопсис» как исторический источник // ТОИДРЛ. М., 1958. Т. XV. С. 285 - 298.

211. *Плохий С.Н.* Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI – XVII вв. Киев, 1989.

212. *Плохій С.* Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодеррній Україні. Київ. 2006.

213. *Пыпин А. Н., Спасович В. Д.* История славянских литератур. — СПб. 1881. Т. II.

214. Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. М., 2008

215. Русь-Литва-Беларусь. Проблемы нац. самосознания в историографии и культурологии. М.:Наследие, 1997.

216. *Робинсон А.Н.* История славянского Возрождения и Паисий Хилендрадский. М., 1963.

217. *Рогов А. И.* Русско—польские культурные связи в эпоху Возрождения (Стрыйковский и его Хроника). М., 1966.

218. *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. К вопросу об образовании ядра древнерусской народности // Тезисы докладов и выступлений сотрудников ИИМК АН СССР. М., 1951.

219. *Семенов Ю.И.* Социально-исторические организмы, этносы и нации. // Этнографическое обозрение. М., 1996. № 3. С. 211-221.

220. *Сиренов А.В.* Степенная книга и русская историческая мысль XVI – XVIII вв. М. – СПб., 2010.

221. *Смит Э.Д.* Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма / Пер. с англ. А.В. Смирнова и др. М., 2004. С. 19-60.

222. *Соловьев А. В.* Великая, Малая и Белая Русь // ВИ. - № 7. - С. 24-38.

223. *Соловьев С.М.* Лазарь Баранович: (из истории южно-русской митрополии) М., 1862.

224. *Степанков В.С.* Гетьманство Івана Виговського: соціально-політична боротьба і проблема державного будівництва (серпень 1657-вересень 1659 р.) // Середньовічна Україна. Вип. І. Київ, 1994.

225. *Страдомский. А.И.* Лазарь Баранович, архиепископ Черниговский и Новгородсеверскийй. Москва, 1852.

226. *Степанов Д.Ю.* «К вопросу о формировании протонационального самосознания украинской элиты в середине – второй половине XVII в.» // Rzeczpospolita vs Carstwo. Rocznik institutu Europy środkowo wschodniej. Rok. 9 (2011). Zeszyt 3. St. 99-111;

227. *Степанов Д.Ю.* «Малая Русь» и «народ малороссийский» в представлениях казачьей старшины и высшего духовенства Гетманщины в 50-е – 70-е гг. XVII в. // Историки-слависты МГУ. Славянский мир в поисках идентичности Кн. 8. М., 2011. С. 167-177.

228. *Степанов Д.Ю.* «Общерусское» и автономистское в формировании протонационального самосознания украинской элиты в середине – третьей четверти XVII в.» // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Збірник наукових праць: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – Випуск 22. – Рівне, 2011. – С. 35-39.

229. *Степанов Д.Ю.* «Отечество» и «Народ». Польское протонациональное самосознание и Освободительная война украинского и белорусского народов 1648-1654 гг. // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. – Випуск 21. – Рівне, 2010. С. 91-96.

230. *Степанов Д.Ю.* Почему и для кого был издан первый печатный учебник по русской истории // Родина. - № 2.- С. 76-80;

231. *Степанов Д.Ю.* «Русское», «малороссийское» и «московское» в представлениях элиты Гетманщины в 50-е – 60-е гг. XVII в. // Славяноведение. - 2012 - №4 - С. 12 - 21.

232. *Степанов Д.Ю.* Украинцы и москали. Как население Левобережной Украины воспринимало жителей Московского государства во второй половине XVII в. // Родина. - 2012. - № 3. - С. 125-129;

233. *Степанов Д.Ю.* Этногенетический миф в формировании этнических представлений московской элиты в последней четверти XVII в. // Русский сборник. М., 2013. Т.XIV. С. 79-95.

234. *Степанов Д.Ю.* «Протонациональное самосознание украинской элиты кон. XVII – нач. XVIII вв.: идейные истоки и политические факторы формирования казацкого автономизма» // Взаимодействия и конфликты на конфессионально и этнически смешанных территориях Центральной и Восточной Европы 1517 – 1918. СПб., 2016. С. 134-146

235. *Строев В.* Лазарь Баранович, архиепископ черниговский и его проповеди. Чернигов, 1876.

236. *Сумцов Н.Ф.* Лазарь Баранович. К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Вып. 1. Харьков, 1885.

237. *Сумцов Н.Ф.* Иннокентий Гизель (к истории южно-русской литературы 17 в.) Киевская старина, 1884. Т. X.

238. *Сумцов Н.Ф.* Иоанникий Галятовский (к истории южно-русской литературы XVII в.) Киев, 1884.

239. *Таирова-Яковлева Т.Г.* Батуринские статьи 1663 года. // Батуринська старовина. Збірник наукових праць, писвячений 300-літтю батуринської трагедії. Київ, 2008.

240. *Таирова-Яковлева Т.Г.* Иван Выговский // Единорогъ. Материалы по военной истории Восточной Европы эпохи Средних веков и Раннего Нового времени, выпю 1. М., 2009.

241. *Таирова-Яковлева Т.Г.* Иван Мазепа и Российская империя. История «предательства». СПб., 2011.

242. *Таирова-Яковлева Т.Г.* К вопросу о формировании самосознания политической элиты Украины раннего Нового времени // Историки-слависты МГУ. Кн. 8. М. 2011. С. 178-188.

243. *Таирова-Яковлева Т.Г.* Представление казацкой элиты о подданстве русскому царю // Славяноведение. – 2013 - № 2 – С. 34-40.

244. Тезисы о 300-летии воссоединения Украины с Россией. М., 1954.

245. *Титов Ф.А.* Типография Киево-Печерской Лавры. Исторический очерк. Киев, 1916.

246. *Тихомиров М. Н.* Значение Древней Руси в развитии русского, украинского и белорусского народов // ВИ. 1954. - № 6 – С. 16-23.

247. *Тихомиров М.Н.* О происхождении названия “Россия” // ВИ, 1953 - № 11 – С. 242-249.

248. *Тихомиров М. Н.* Происхождение названий “Русь” и “Русская земля” // Советская этнография, 1947, № 6/7, С. 60-80.

249. *Тишков В.А.* Забыть о нации (пост-националистическое понимание национализма) // ВФ. 1998 - № 9 – С. 3-26.

250. *Тишков В.А.* Этнос или этничность? - Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. М.: Наука, 2001. С. 229-233.

251. *Тишков В.А.* О нации - Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. М.: Наука, 2001. С. 234-240.

252. *Тишков В.А.* Этнология и политика. Научная публицистика. М.: Наука, 2001.

253. *Тишков В.А.* О нации и национализме. // Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М.: Русский мир, 1997. С. 78-90.

254. *Тишков В.А.* О феномене этничности // Этнографическое обозрение, 1997. - № 3. - С. 29-41.

255. *Тишков В.А.* Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997.

256. *Тишков В.А.* Очерки теории и политики этничности в России. М.: Русский мир, 1997.

257. *Тишков В.А.* Реквием по этносу. М.: Наука, 2005.

258. *Тишков В. А.* Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе // Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М.: Русский мир, 1997. С. 26-46.

259. *Тишков В.А.* О феномене этничности // Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М.: Русский мир, 1997. С. 47-77.

260. *Тишков В.А.* Что есть Россия? (перспективы нацие-строительства) // Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М.: Русский мир, 1997. С. 115-138.

261. *Тишков В.А.,* Шнирельман В.А. Введение. Как и зачем надо изучать национализм // Национализм в мировой истории. Под ред В. А.Тишкова и В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 4-35.

262. *Толочко А.П.* Воображаемая народность. // Ruthenica. Т. 1. К., 2002.

263. *Толочко П.А.* Древнерусская народность. М., 2005.

264. *Третьяков П.Н.* У истоков Древнерусской народности. М., 1970.

265. *Улащик Н.Н.* «Литовская и Жмойтская хроника» и ее отношение к хронике Быховца и М. Стрыйковскому // Славяне и Русь. — М.: Наука, 1968. — С. 357-366.

266. *Успенский Б.А.* Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.

267. *Флоря Б.Н.* Древнерусские традиции и борьба восточных славян за объединение. // Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства / В. Т. Пашуто, Б. Н. Флоря, А.Л. Хорошкевич М., Наука, 1982.

268. *Флоря Б.Н.* Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII–XV вв. // Славяноведение. 1993. - № 2. - С. 221-268.

269. *Флоря Б.Н.* Митрополит Иосиф (Тукальский) и судьбы Православия в Восточной Европе в XVII в. // Вестник церковной истории. М., 2009. Вып. 1-2.

270. *Флоря Б.Н.* Начало открытой османской экспансии в Восточной Европе (1667 – 1671) // Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XVII в. М., 2001.

271. *Флоря Б.Н.* Некоторые соображения об этническом сознании предков современных белорусов (в связи со статьей Котлярчука) - Русь-Литва-Беларусью Проблемы национального самосознания в историографии и культурологии. По материалам международной научной конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Н.Н. Улащика. М.: Наследие, 1997. С. 92-94.

272. *Флоря Б.Н.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья - раннего Нового времени //Россия-Украина: история взаимоотношений. Под ред. А. И. Миллера, В. Ф. Репринцева, Б.Н. Флори. Москва: Школа “Языки русской культуры”, 1997. С. 9-28.

273. *Флоря Б.Н.* Отражение религиозных конфликтов между противниками и приверженцами унии в “массовом сознании” простого населения Украины и Белоруссии в первой половине XVII в. // Дмитриев М.В., Заборовский Л.В., Турилов А.А., Флоря Б.Н. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI - начале XVII в. Часть II. Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события. М., 1999. С. 151-174.

274. *Флоря Б.Н.* Переяславская рада 1654 г. и её место в истории Украины. // Белоруссия и Украина: история и культура. М., 2004.

275. *Флоря Б.Н.* «Русский народ» в РП и представления о нем в сознании социальных низов украинского общества первой половиины 17 века (по материалам расспросных речей) – СВ. Вып. 74(1-2). М.: Наука, 2013. С. 160-191.

276. *Флоря. Б.Н.* Русское государство и его западные соседи (1655-1661). М., 2010.

277. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.

278. *Харлампович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914.

279. *Царинный А.* Украинское движение. Краткий исторический очерк, преимущественно по личным воспоминаниям // Украинский сепаратизм в России. Идеология национального раскола. Сборник. Вступ. статья и комментарии М. Б. Смолина. М.: Москва, 1998. С. 133-252.

280. *Черепнин Л. В.* Условия формирования русской народности до конца 15 века, в. Вопросы формирования русской народности и нации. Сб. статей. М., 1958.

281. *Чешко С.В.* Этническая история славян с точки зрения проблем этнологии // Славяноведение, 1993, № 2.

282. *Чешко С.В.* Человек и этничность // Этнографическое обозрение, 1994, - № 6. - С. 39-51.

283. *Чистякова Е.В., Галактионов И.В.* Афанасий Лаврентьевич Ордин-Нащокин // Око всей великой России. М., 1989.

284. *Шамбинаго С.К.* Повести о Мамаевом побоище. СПб, 1903.

285. *Шевченко Ф.* Історичне минуле у сприйнятті Богдана Хмельницького // Доба Богдана Хмельницького (до 400-річчя від дня народження великого гетьмана) Збірник наукових праць. Київ, 1995.

286. *Шишкин Н. И.* К вопросу о происхождении названия "Москва"// Исторические записки. 1947. - № 24. - С. 3-13.

287. *Шкваров А.Г.* Петр I и казаки. СПб., 2010.

288. *Шляпкин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651-1709).Спб., 1891.

289. *Эйнгорн В.О.* Очерки из истории Малороссии в XVII в. Сношения Малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича. М., 1899.

290. *Юсова Н.* Генезис концепції давньоруськоі народності в історичній науці СРСР (1930-ті – перша половина 1940-х рр.). Вінниця, 2005.

291. *Яковенко Н. М.* Вибір імені versus вибір шляху (назви української території між кінцем XVI-кінцем XVII ст.) // Міжкультурний діалог. Т. 1. Ідентичність. Київ, 2009.

292. *Яковенко Н. М.* Нарис історииії середньовічної та ранньомодерної України. Вид. 4-е. Київ, 2009.

293. *Яковенко Н.* Паралельний світ. Дослідження з історичних уявлень та ідей в Україні XVI - XVII ст. К., 2002.

294. *Яковенко Н.* Перед викликами часу: українська шляхта і православні ієрархи напередодні та в перше десятиліття козацьких воєн (1638 – 1658) // Крізь століття. Студії на пошану Миколи Крикуна за нагоди 80-річчя. Львів, 2012.

295. *Яковлева Т.Г.* Гетьманщина в другій половині 50-х років XVII століття. Причини і початок Руїни. Київ, 1998.

296. *Яковлів А.* Українсько-московські договори в XVII – XVIII в. // УІЖ. К., 1993, № 9.

297. *Яновский М.* Нация, эмоции, пограничье в работах Юзефа Хлебовчика // Национализм и формирование наций: теории - модели- концепции. Под ред. А.И. Миллера. М., 1994. С. 112-121.

298. *Adorno T.* «On the question: What is German?». Trans T. Y. Levin, // New German Critique 32 (Spring-Summer), P. 151-171.

299. *Althoen D.* Natione Polonus' and the 'Naród Szlachecki': Two Myths of National Identity and Noble Solidarity, "Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung", 2003, Bd. 52, No 4, PP. 475-508.

300. *Angyal E.* Świat słowianskiego Baroku. Warszawa, 1972.

301. *Baczewski S.* Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim (druga połowa XVI – XVII st.) Lublin, 2009.

302. *Bardach J.* Wieloszczeblowa świadomość narodowa na ziemiach litewsko-ruskich Rzeczypospolitej w XVII-XX w. // Pamiętnik XV powszechnego zjazdu historyków polskich. T. 1. Cz.1. Gdansk-Toruń, 1995. S. 25-38.

303. Barok – sarmatyzm –"Psalmodia". Materialy konferencji zoorganizowanej przez Zaklad Historii Nowozytnej. Torun, 1993.

304. *Barth F.* The Analysis of Culture in Complex Societies // Ethnos [Stockholm]. 1989. Vol. 54. P. 120 - 142.

305. *Barth F.* Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differences. L., 1969.

306. *Bendza M.* Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686. Warszawa, 1987.

307. *Bentley G.C.* Etnnicity and Nationality. A Bibliographic guide. Univ. of Washington Press, 1981.

308. *Bogucka M.* The lost world of the "Sarmatians" : custom as the regulator of Polish social life in early modern times. Warszawa, 1996.

309. *Borschak E.* La legende historique de l'Ukraine 1'Istorija rusov.Paris,1949.

310. *Brass P. R.* Ethnicity and nationalism. Theory and Ciomparison. London: Sage, 1991.

311. *Breuilly J.* Dating the nation. How old is an old nation? // When is the Nation? Towards an understanding of theories of nationalism. Ed. by A. Ichijo and G. Uzelac. London: Routledge, 2005, P.15-39.

312. *Brubaker R.* Nationalism reframed. Nationhood and the National Question in the new Europe. Cambridge, 1996.

313. *Brubaker R.*, Cooper F., Beyond identity// Theory and Society 29 (2000). P. 1-47.

314. *Bulmer M.* Ethnicity // Encyclopepia of Nationalism. Ed. by A.S. Leonssi. London: Transaction Publishers, 2001. P. 69-73.

315. *Chrzanowski T.* Wędrówki po Sarmacji europejskiej : eseje o sztuce i kulturze staropolskiej. Kr., 1988.

316. *Chubaty N.D.* The Meaning of "Russia" and "Ukraine" // The Ukrainian Quarterly, 1 (1945), September, P. 351-364.

317. *Chynczewska-Hennel T.,* The National Consciousness of Ukrainian Nobles and Cossacks from the End of the 16th to the Mid-17th century // Harvard Ukrainian Studies, X (1986) N ¾ , P. 377-392.

318. *Chynczewska-Hennel T.* Swiadomosc narodowa kozaczyzny i szlachty ukrainskiej w XVII wieku. Warszawa, 1985.

319. *Chynczewska-Hennel T.* „Ruś zostawić w Rusi”: W odpowiedzi Sł. Gawlasowi i H. Grali // Przegląd historyczny, 1987, № 3.

320. *T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko*. Spoleczenstwo-religia-kultura // Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie. Pod red. Prof. T. Chynczewskiej-Hennel i prof. N. Jakowenko. Lublin: Instytut Europy Srodkowo-Wschodniej, 2000. P. 111-151.

321. *Connor W.* The dawning of nations // When is the Nation? Towards an understanding of theories of nationaloism. Ed. by A. Ichijo and G. Uzelac.London: Routledge, 2005, P. 40-46.

322. *Connor W.,* The timelessness of nations // History and National Destiny. Ethnosymbolism and its Critics. Ed. by M. Guibernau and J. Hutchinson. Blackwell Publishing, 2004, P. 35-47.

323. *Czech M*. Świadomość historyczna Ukrainców pierwszej polowy XVII w, w swietle owczesnej literatury polemicznej // Slavia Orientalis 38 (1989), № 3-4, P. 563-584.

324. *Dann O.,* ed. Nationalismus in vorindustrieller Zeit. Herausgegeben von. O. Dann. Мьnchen: R. Oldenbourg Verlag, 1986.

325. *Deutsch K.* Nationalism and Social Communications: an Inquiry Into the Foundations of Nationality. Cambridge, Mass., 1953.

326. *Domański J.* Philologica, litteraria, humaniora. Studia i szkice z dziejów recepcji dziedzictwa antycznego. Warszawa, 2009.

327. *Dziechcińska H.* Świat i człowiek w pamiętnikach trzech stuleci. XVI-XVII-XVIII. Warszawa, 2003.

328. *Dorosenko D.* Die Namen “Rus’”, “Russland” und “Ukraine” in ihrer historischen und gegenwartigen Bedeutung // Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes, 3 (1931), P. 3-23.

329. *Dąbrowski D.* Romanowicze w Kronice polskiej, litowskiej, żmudzkiej i wszystkiej Rusi Macieja Stryjkowskiego (ze szczególnym uwzględnieniem kwestii genealogicznych) // Senoji Lietuvos Literatūra. — 2006.

330. *Dynowska M.* Obrazy z dziejów piśmiennictwa polskiego: Bielski, Górnicki, Stryjkowski, Paprocki. Warszawa, 1912.

331. *Florja B.N.* Les conflits religieux entre adversaires et partisans de l’Union dans la “ conscience de masse ” du peuple en Ukraine et en Biélorussie (première moitié du XVIIe siècle) // XVIIème siècle. 2003. № 3. (Juillet-Septembre 2003, 55ème année). Numéro spécial: «La frontière entre les chrétientés grecque et latine au XVIIème siècle. De la Lithuanie à l’Ukraine subcarpathique). P. 431-448.

332. *Frick D. A.* Lazar Baranovych, 1680: The Union of Lech and Rus // Culture, Nation, and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600-1945). Ed. by A. Kappeler, Z.E. Kohut, F.E. Sysyn, and M. von Hagen. Edmonton-Toronto: CIUS Press, 2003. P. 19-56.

333. *Gawlas Sł., Grala H.* "Nie masz Rusi w Rusi". W sprawie ukraińskiej świadomości narodowej w XVII wieku // Przegląd historyczny, 1986, № 2.

334. *Gawlas Sł., Grala H.* "I na Rusi robić musi". Teresie Chynczewskiej-Hennel w odpowiedzi // Przegląd historyczny, 1987, № 3. S. 551-556.

335. *Geary P.J.* The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe. Princeton University Press, 2002.

336. *Gellner E*. Nations and Nationalism. Oxford, 1982.

337. *Ginsberg M.* Nationalism. A Reappraisal. The second Selig Brodetsky Memorial Lecture. Leeds University Press, 1963.

338. *Greenberg S.* Race and State in Capitalist Development: Corporative Perspectives. New Haven. 1980. P. 14.

339. *Greenfeld L.,* Etymology, Definitions, Types // Encyclopepia of Nationalism. Vol. 1. Academic Press, 2001, P. 251-265.

340. *Geertz C.* The Interpretations of Cultures: Selected Essays. New York, 1973.

341. *Greenfeld L.* Nationalism. Five Roads to Modernity. Cambridge, Mass., 1992.

342. *Grzybowski K.* Ojczyzna – Naród – Państwo. Warszawa, 1977.

343. *Grzybowski S.* Sarmatyzm. Krakow, 1996. Między barokiem a oświeceniem : apogeum sarmatyzmu : kultura polska drugiej połowy XVII wieku : praca zbiorowa / pod red. Krystyny Stasiewicz i Stanisława Achremczyka. Olsztyn, 1997.

344. *Hall J*. Nationalisms: Classified and Explained // Daedalus. Summer 1993.

345. *Hobsbawm E.J.* Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality. Second ed., Cambridge Univ. Press, 2003.

346. *Hodana T.* Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinov – obywateli Rzeczypospolitej. Wyd-wo «scriptum». Kraków, 2008.

347. *Horowitz D. L.* A Democratic South Africa? Constitutional Engineering in a Divided Society. Berkley, 1991.

348. *Isanevitch J.* Appartenance religieuse et identitй nationale en Ukraine. Modиles traditionnels face aux problиmes nouveaux //Identitй(s) de l'Europe Centrale. Sous la dir. de M. Maslowski. Paris, 1995, P. 169-177.

349. *Jusdanis G.* The Necessary Nation. Princeton University Press, 2001.

350. *Kappeler A*. Mazepintsy, Malorossy, Khokhly: Ukranians in the Ethnic Hiererachy of the Russian Empire // Culture, Nation, and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600-1945). Ed. by A. Kappeler, Z.E. Kohut, F.E. Sysyn, and M. von Hagen. Edmonton-Trotonto: CIUS Press, 2003. P. 162-181.

351. *Kazem-Beg, A.* The Derbend-Nâmeh or the Histoty of Derbend // Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Petersbourg. — St. Petersbourg, 1851. — T. 6

352. *Keesing R. H.* Theories of Cultures Revised // Borofsky R. Asserting Cultural Anthropology. New York, 1994.

353. *Kohut Z. E.* A Dynastic or Ethno-Dynastic Tsardom? Two Early Modern Concepts of Russia // Extending the Borders of Russian History. Essays in Honor of A. J. Rieber. Ed. by M. Siefert. Budapest-New York: CEU Press, 2003. P. 17-30.

354. *Kohut Z. E.* The Question of Russo-Ukrainian Unity and Ukrainian Distinctiveness in Early Modern Ukrainian Tought and Culture // Culture, Nation, and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600-1945). Ed. by A. Kappeler, Z.E. Koahut, F.E. Sysyn, and M. von Hagen. Edmonton-Trotonto: CIUS Press, 2003. P.57-86.

355. *Kohn H.* The Idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background. New York, 1961.

356. *Kohn H.* Nationalism, Its Meaning and History. New York, 1955.

357. *Kot St.* Świadomość narodowa w Polsce w XV - XVII w. // Kwartalnik Historyczny, 52. 1980, № 1.

358. *Lenart M.* Miles pius et iustus. Żołnierz chrześciański katolickiej wiery w kulturze i piśmiennictwie dawnej Preczypospolitej (XVI-XVIII w.). Warszawa, 2009.

359. *Magocsi P. R.* The Roots of Ukrainian Nationalism. Galicia as Ukraine's Piedmont. University of Toronto Press, 2002.

360. *Magocsi P. R.* The Shaping of a National Identity: Subcarpatian Rus', 1848-1948. Cambridge, 1978.

361. *Magocsi P. R.* The Ukrainian National Revival: a New Analytical Framework // Canadian Review of Studies in Nationalism, XVI (1989), № 1-2. P. 45-62.

362. *Martin A.* Polen und Russland im Streit um die Ukraine. Konkurrierende Erinnerungen an die Kriege des 17. Jahrhunderts in den Jahren 1934 bis 2006. Wiesbaden, 2006.

363. *Meadwell H.* Cultural and instrumental approaches to ethnic nationalism // Ethnic and Racial Studies, 12 (1989), № 3.

364. *Mironowicz A.* Sylwester Kossow — biskup białoruski, metropilita kijowski Białystok : Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 1999.

365. Mythen der Nationen: ein Europaeisches Panorama. Hrsg. von M. Flacke. Muenchen: Koehlr und Amelang, 2001.

366. Nationalism. A Report by a Study Group of Members of the Royal Institute of International Affairs London: Franc Cass, 1963.

367. *Nemensky O.* Discourses of ethno-confessional identity in Peter Movila's circle // Les relations de la Russie avec les Roumains et avec le Sud-Est de l'Europe du XVIIIe au Xxe siècle. Actes du colloque international, Bucarest, le 14 septembre 2010. Textes réunis par E. Siupiur et A. Pippidi. Bucuresti, 2011. P. 67-75.

368. *Ossowski St*. Więz społeczna i dziedzictwo krwi. Warsawa, 1948.

369. *Pelc J.* Barok – epoka przeciwieństw. Warszawa, 1993.

370. *Plochij S.* Miedzy Rusia a Sarmacja: "unarodowienie" Kozaczyzny ukrainskiej w XVII-XVIII w. // Miedzy soba: Szkice historyczne polsko-ukrainskie. Pod red. Prof. T. Chynczewskiej-Hennel i prof. N. Jakowenko. - Lublin, 2000.

371. *Plokhy S*. Church, State, and Nation in Ukraine // Plokhy S., Sysyn F. Religion and Nation in Modern Ukraine. Edmonton-Toronto: CIUS, 2003, P. 166-198.

372. *Plokhy S.* The Crisis of "Holy Rus'": The Russian Orthodox Mission and the Establishement of the Ukrainian Greek Orthodox Church of Canada // Plokhy S., Sysyn F. Religion and Nation in Modern Ukraine. Edmonton-Toronto: CIUS, 2003, P. 40-57.

373. *Plokhy S*. The Cossack Myth: History and Nationhood in the Ages of Empires. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2012.

374. *Plokhy S*. The Origins of the Slavic Nations. Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. Cambridge Univ. Press, 2006.

375. *Plokhy S.* The Symbol of Little Russia: The Pokrova Icon and Early Modern Ukrainian Political Ideology // Journal of Ukrainian Studies, 17 (1992), № 1-2, P. 171-188.

376. *Plokhy S., Sysyn F*. Religion and Nation in Modern Ukraine. Edmonton-Toronto: CIUS, 2003.

377. *Plokhyj S.* Unarodowienie Kozaczyzny. // Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie. Pod red. Prof. T. Chynczewskiej-Hennel i prof. N. Jakowenko. Lublin: Instytut Europy Srodkowo-Wschodniej, 2000.

378. *Popiołek B.* "Woli mojej astatniej Testament ten...".Testamenty staropolskie jako źródło do historii mentalności XVII I XVIII w. Kraków, 2009.

379. *Pritsak O.* From Kievan Rus' to modern Ukraine: Formation of the Ukrainian nation (with Mykhailo Hrushevski and John Stephen Reshetar). Cambridge, 1981.

380. *Roszak S.* Archiwa sarmackiej pamieci: funkcje i znaczenie rekopismiennych silva rerum w kulturze Rzeczypospolitej XVIII w. Torun, 2004; *Baczewski S.* Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim (druga połowa XVI – XVII st.) Lublin, 2009.

381. *Romanucci-Ross L., De Vos G.* Ethnicity Identity. Creation, Conflict and Accomodation. L., 1995.

382. *Rospond S.* Pochodzenie nazwy "Rus" // Rocznik sławistyczny, XXXVIII (1977), 1, S. 35 – 50.

383. *Rubchak Marian J.,* "From Periphery to Centre: the Development of Ukrainian Identity in Sixteenth-Century Lviv", in : Canadian Review of Studies of Nationalism, 1994, vol.XXI, 1-2, PP. 1-9.

384. *Shibutani T., Kwan K.M.* Ethnic Stratification: A Comparative Approach. New-York – London, 1968.

385. *Simpson G.W.* The Names "Rus", "Russia", "Ukraine" and their Historical Background. Winnipeg, 1951.

386. Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole. Pod. red. A. Borowskiego. Kraków, 2001.

387. *Smith A*. Adrian Hastings on nations and nationalism // Nations and Nationalism 9(1), 2003, P. 25-28.

388. *Smith A*. The Ethnic Origins of Nations. Oxford University Press, 1986.

389. *Smith A.* Chosen Peoples. Oxford Univ. Press, 2003.

390. *Smith A.D*. Nationalism. Theory, Ideology, History. Polity Press, 2001.

391. *Smith A,* Social and Religious Origins of Nations // The Rights of Nations. Nations and Nationalism in a Changing World. Ed. by D.M. Clar and Ch. Jones. New York, St. Martin's Press, 1999. P. 26-44.

392. *Smith A.D.* Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism. London: Routhledge, 1998.

393. *Soloviev A.V.* Der Begriff "Russland" im Mittelalter// Studien zur aeltesten Geschichte Osteuropas. Bd. 1. Graz, 1956. S. 143-168.

394. *Starnawski J.* Polska w Europie. Kraków, 2001; *Stavenhagen R.* The Ethnic Question. Conflicts, Development and Human Rights. Tokyo, 1990.

395. *Symmons-Symonolewicz K.* National Consciousness in Poland: Origin and Evolution. Middleville: Maplewood Press, 1983.

396. *Sysyn F.E.* Between Poland and Ukrainia: the dilemma of Adam Kysil, 1600 – 1653. Cambridge, 1985.

397. *Sysyn F.E.* The Image of Russia and Russian-Ukrainian Relations in Ukranian Historiography of the Late 17th and Eraly 18th Ceturies // Culture, Nation, and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600-1945). Ed. by A. Kappeler, Z.E. Kohut, F.E. Sysyn, and M. von Hagen. Edmonton-Trotonto: CIUS Press, 2003. P. 108-143.

398. *Sysyn F.* Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620-1690// Harvard Ukrainian Studies, X (1986) N ¾ , P. 393-423.

399. *Sysyn F.E.* Regionalism and Political Thought in Seventeenth Century Ukraine: The Nobility's Grievances at Diet of 1641 // HUS, 1982. Vol. 6, 2.

400. *Sysyn F.* Ukrainian-Polish Relations in the 17th century. The Role of National Consciousness and National Conflict in the Khmelnytsky Movement // Poland and Ukraine: Past and Present. Ed. by P. J. Potichnyj. Edmonton and Toronto, 1980, P. 58-82.

401. *Tazbir J.* Polish National Consciousness in the 16th to the 18th Century // Harvard Ukrainian Studies, X (1986) N 3/4, P. 316-335.

402. *Tazbir J.* Rzeczpospolita i świat. Wrocław, 1971.

403. *Ulewicz T.* Sarmacja: Studium z problematyki słowianskiej XV I XVI w. Kraków, 1950.

404. Understanding Nationalism. Ed. by M. Guibernau and J. Hutchinson. Polity Press, 2001.

405. *Vacar N.P.* The Name "White Russia" // The American Slavonic and East European Review 1949,№ 8, P. 201-213.

406. *Verdery K.* Whither "Nation" and "Nationalism" //Daedalus. Summer 1993.

407. *Walicki Andrzej.* "The political Heritage of the 16th century and its Influence on the Nation-building Ideologies of Polish Enlightenment and Romanticism." In Friszman, Samuel (ed.) The Polish Renaissance in Its European Context. Bloomington, Indiana University Press, 1988. P. 34-60.

408. *Walicki A*., Philosophy and Romantic Nationalism: the Case of Poland. University of Notre Dame Press, 1994.

409. *Walicki A*. The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood. Polish Political Thought from Noble Republicanism to Tadeusz Kosciuszko. University of Notre Dame Press, 1989.

410. *Watson C.* Den ryska översättningen av Maciej Stryjkowskis Kronika Polska: en del av den ryska kröniketraditionen? // Slovo. — 2010. — № 51. — P. 83—93.

411. *Wilczak P.* Dyskurs – przekład – interpretacja. Literatura staropolska. Katowice, 2001.

412. *Wodak R.,* de Cillia R., Reisigl M., Liebhart K., The Discoursive Construction of National Identity. Edinburgh University Press,1999.

413. *Wojtkowiak Z.* Maciej Stryjkowski — dziejopis Wielkiego Księstwa Litewskiego. Kalendarium życia i działalności. Poznań, 1990.

414. *Zarnowski J.* Remarques sur l'evolution de l'idee nationale et de la conscience nationale en Pologne aux XVIIIe et XIXe siecles //Il pensiero politico 4 (1971).

415. *Zięba A.,* «Gente Rutheni, natione Poloni. Z problematyki kształtowania się ukraińskiej świadomości narodowej w Galicji» Polska Akademia Umiejętności, Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej 8 (1995): P. 61-68.

Список сокращений.

Архив ЮЗР – Архив Юго-западной России;
АЮЗР - Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России;
ВИ – Вопросы истории;
ВКЛ – Великое княжество Литовское;
ВУР – Воссоединение Украины с Россией;
ДБХ – Документы Богдана Хмельницкого;
ДОВ – Документы Освободительной войны;
НАН - Національна академія наук України;
ПКК - Памятники, изданные временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденную при киевском военном, подольском и волынском генерал—губернаторстве;
ПСРЛ – Полное собрание русских летописей;
ПСЗ – Полное собрание законов Российской империи;
РГАДА – Российский государственный архив древних актов;
РГБ – Российская государственная библиотека;
РНБ – Российская ациональная библиотека;
СВ – Славяноведение;
СГГД – Собрание государственных грамот и договоров;
ТОДРЛ - Труды Отдела древнерусской литературы;
ЦДІАЛ - Центральний державний історичний архів України, Львів;
ЧОИДР - Чтения в обществе истории и древностей Российских;
CEU - Central European University;
CIUS - Canadian Institute of Ukrainian Studies;
HUS - Harvard Ukrainian Studies.